

الدكتور حسن حنفي

مهموم الفكر والوطن

التراث والعصر والحداثة

الجزء الأول



هَمُّومُ الْفِكْرِ وَالْوَطَنِ
الْتِزَامُ وَالْعَصْرُ وَالْحَدَاثَةُ

مهموم الفكر والوطن التراث والعصر والحداثة

الجزء الأول

دكتور حسن حنفي

الناشر

دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع (القاهرة)

عمده غريب

الكتاب : هموم الفكر والوطن "التراث والعصر والحداثة"
"الجزء الأول"

المؤلف : الدكتور/ حسن حنفي

تاريخ النشر : الطبعة الثانية ١٩٩٨م

حقوق الطبع والترجمة والاقتباس محفوظة

الناشر : دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع

عبدالله غريب

شركة مساهمة مصرية

المركز الرئيسي : مدينة العاشر من رمضان

والمطابع المنطقة الصناعية (CI)

ت: ٣١٢٧٢٧/١٥

الإدارة : ٥٨ شارع الحجاز - صارة برج آمون

الدور الأول - شقة ٦

ت، ف : ٢٤٧٤٠٣٨

التوزيع : ١٠ شارع كامل صدقي القجالة (القاهرة)

رقم الإيداع : ٩٧/١١٤٩٠

التسجيل الدولي : I. S. B. N.

977-5810-75-2

الإهداء

إلى المثقفين الوطنيين

دراءاً لأرواح الهزيمة

حسن حنفى

تصدير

«هموم الفكر والوطن» يُعتبر الشهادة الثالثة علي العصر بعد أن كنت قد أزمعت الصمت والعكوف علي مشروع «الترات والتجديد» لانتهاء أجزائه المختلفة التي تتوزع علي جبهاته الثلاث.

فقد كانت الشهادة الأولى إثر هزيمة ١٩٦٧ وعلي مدي أربع سنوات وقبل أن أغادر مصر في ١٩٧١ وتُعبّر عن أحوال الجمهورية الأولى، عصر عبد الناصر. وقد جمعت بعد ذلك بعشر سنوات في «قضايا معاصرة»، الجزء الأول «في فكرنا المعاصر» ١٩٧٦ والجزء الثاني «في الفكر الغربي المعاصر» ١٩٧٧^(١). ويتضح فيها التقابل بين الأنا والآخر، بين الجبهة الأولى والجبهة الثانية فقد كان ذلك صلب تشخيص الهزيمة في ذلك الوقت هزيمة الأنا، العرب، أمام الآخر، إسرائيل والغرب، فكان لابد من إعادة بناء التراث لمعرفة عوائق نموها وتحليل الغرب لمعرفة عناصر قوته.

وكانت الشهادة الثانية إثر زيارة القدس في نوفمبر ١٩٧٧ ومعاهدة كامب دافيد في ١٩٧٨ وعلي مدي أربع سنوات أخرى وحتى مذبحه سبتمبر ١٩٨١ ومغادرة مصر للمرة الثانية عام ١٩٨٢. وتعبّر عن أحوال الجمهورية الثانية، عصر السادات. وقد جمعت بعد ذلك بعشر سنوات أيضاً في «الدين والثورة في مصر ١٩٥٢ - ١٩٨١» في ثمانية أجزاء في ١٩٨٩. الأول «الدين والثقافة الوطنية»، والثاني «الدين والتحرر الثقافي»، والثالث

(١) صدرت الطبعة الأولى بدار الفكر العربي بالقاهرة ١٩٧٧/١٩٧٦ والطبعة الثانية بدار التنوير، بيروت ١٩٨٠ والطبعة الثالثة، دار الفكر العربي ١٩٨٧، والطبعة الرابعة، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت ١٩٩٠.

«الدين والنضال الوطني»، والرابع «الدين والتنمية القومية»،
والخامس «الحركات الإسلامية المعاصرة»، والسادس «الأصولية
الإسلامية»، والسابع «اليمن واليسار في الفكر الديني»، والثامن
«اليسار الإسلامي والوحدة الوطنية»^(١). ويتضح منها معركة
الدين، هذا السلاح الذي استعمله السادات ثم راح ضحيته. فكان
لا بد من تحليل الدين في معارك الثقافة والتحرر والنضال والتنمية
والتقدم والعدالة الاجتماعية والمعارضة السياسية والوحدة الوطنية.

وهذه الشهادة الثالثة فرضت نفسها في السنوات التسع
الأخيرة (١٩٨٧ - ١٩٩٥) إذ يبدو أن العالم لا يستطيع مهما
عزم ألا يشهد علي عصره. فهو عالم ومواطن. يحمل هموم العلم
والوطن. وتعبر عن الأحوال في الجمهورية الثالثة، عصر مبارك،
وهو العصر الذي ضاعت فيه القضية، وغاب فيه الوطن. إذ تخلت
مصر عن مسؤولياتها القومية أو كادت. كما غاب الوطن الذي
ينعم فيه الجميع بالحرية والأمان. هو العصر الذي بدأ فيه التفسخ
وتحلل الوطن. لذلك حمل عنوان «هموم الفكر والوطن» من أجل
إعادة صياغة الفكر وإبراز القضية، المشروع القومي العربي،
وإعادة إبراز الوطن في الوجدان القومي.

وقد ضم الجزء الأول «التراث، والحدائق، والعصر» أربعة أقسام.
الأول «التراث الفلسفي»، والثاني «التراث الفقهي» تحت عنوان
«التراث والعصر»، والثالث «التراث والعلوم الاجتماعية»، والرابع
«النقد الفلسفي للأدب» تحت عنوان «التراث والحدائق». أما الجزء
الثاني «الفكر العربي المعاصر» فقد ضم أيضاً أربعة أقسام. الأول
«اشكاليات الفكر العربي المعاصر»، والثاني «مفكرون عرب

(١) صدرت الطبعة الأولى عند مطبوعي ١٩٨٩. والطبعة الثانية، دار التنوير،
بيروت (تحت الطبع).

معاصرون»، والثالث «تيارات الفكر العربي الحديث»، والرابع «الواقع العربي المعاصر»^(١)

هذه الشهادات الثلاث علي العصر، ليست مجرد فلسفة شعبية، للجمهور العريض في مقابل فلسفة التخصص للجمهور المتخصصين، بل هي أيضاً المادة العلمية الخام للمجبهة الثالثة «التنظير المباشر للواقع» من مشروع «التراث والتجديد». فهي تعكس صورة الواقع، وأزمة الوطن دون تنظير مباشر كاف لها في «نظرية التفسير» التي تكون المجبهة الثالثة. هي مجموع الخبرات الحية الفردية والاجتماعية والتاريخية التي تعكس أزمة الواقع والتي يمكن تنظيرها من أجل ابداع فكري جديد دون توسط نص وإعادة قراءته سواء من التراث القديم، المجبهة الأولى، أو من التراث الغربي، المجبهة الثانية.

وقد قدم معظمها إلي مؤتمرات علمية وندوات فكرية داخل مصر وخارجها. نشر البعض منها في حينه والباقي لم ينشر بعد. عيبها التكرار أحياناً، والبداية الجديدة لأي موضوع دون الاعتماد علي الموضوعات السابقة. فكل مقال وحدة عضوية قائمة بذاتها. وبالرغم من اختلاف الموضوعات إلا أن الأفكار الرئيسية فيها واحدة، والموقف واحد، والتفصيلات تزيد أو تنقص. ومع ذلك فتمتاز بالحيوية والجدة والدعوة إلي التفكير والتساؤل.

وكما احتوت الشهادة الثانية «الدين والثورة في مصر ١٩٥٢ - ١٩٨١» علي سيرة ذاتية في نهاية الجزء السادس «الأصولية الاسلامية» بعنوان «محاولة مبدئية لسيرة ذاتية» كذلك تحتوي هذه الشهادة الثالثة «هموم الفكر والوطن» في آخر الجزء الثاني «الفكر العربي المعاصر» علي سيرة ذاتية أخرى بعنوان «الحرية والابداع،

(١) الطبعة الأولى، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية ١٩٩٦.

شهادة علي العصر . فقد لا توجد نسيئة في العمر تسمح بتدوين
سيرة ذاتية كاملة بعد الانتهاء من أجزاء مشروع «التراث
والتجديد» بجهاته الثلاث^(١)

وقد قامت مشكورة «دار المعرفة الجامعية» بالإسكندرية بنشر
هذه الشهادة الثالثة علي العصر . وقد عرفتُها منذ ١٩٧٦ عندما
نشرت لي محاضراتي في «الفلسفة السياسية» عندما كنت أقوم
بتدريسها لطلاب السنة الرابعة بقسم الفلسفة بجامعة
الإسكندرية . فمن الإسكندرية بدأت وإلى الإسكندرية أعود^(٢) .

كما قام صديقي د. هاني المرعشلي بدور الوساطة بين القاهرة
والإسكندرية في مرحلة الجمع والتصحیح والاعداد النهائي . فله
مني خالص الشكر وعظيم الجزاء .

حسن حنفى

البيت العربي ، مدينة نصر

مارس ١٩٩٦

(١) صدرت لي أيضاً في نفس الفترة مجموعة كتاباتي باللغة الانجليزية في
العشرين عاماً الأخيرة بعد صدور المجموعة الأولى عام ١٩٧٧ بعنوان Religious
Dialogue and Revolution . صدرت هذه المجموعة الثانية بعنوان Islam
in the Modern World في جزئين الأول Religion, Ideology and Tradition
والثاني Development and Culture . وكلاهما في مكتبة الانجلو المصرية في ١٩٩٥ .

(٢) كانت باكورة أعمالي «نماذج من الفلسفة المسيحية» أيضاً في الإسكندرية
في دار الكتب الجامعية، جلال حزي وشركاء عام ١٩٦٨ .

فهرست

التراث والعصر

- أولاً : التراث الفلسفى ١٥
- ١ - الوحي والواقع ١٧
- ٢ - الأخضر والأصفر فى القرآن الكريم ٥٧
- ٣ - تاريخية علم الكلام ٦٩
- ٤ - نحو فلسفة اسلامية جديدة ٩١
- ٥ - جدل الوافد والوروث، قراءة فى المناظرة بين المتنطق والنحويين متى
بن يونس وأبى سعيد السيرافى ١٠٧
- ٦ - أين يقف العالم اليوم من تاريخ الفلسفة الاسلامية ؟ ١١٩
- ٧ - وضع المصطلح العربى فى الفلسفة وعلم الكلام ١٢٧
- ٨ - روح الاندلس ونهضة الغرب الحديث، قراءة فى المسائل الصقلية
لابن سبعين ١٤٥
- ٩ - العقلانية الرشدية بين الخطابة والشعار ١٦٥
- ١٠ - يهودا اللاوى والفلسفة اليهودية العربية ١٨٧

- ثانياً : التراث الفقهى ٢٢٧
- ١ - حق الاختلاف ٢٢٩
- ٢ - المذاهب الاسلامية ٢٣٩
- ٣ - هل يمكن ابطال القياس؟ مناظرة مع الشيخ المفيد ٢٤٧
- ٤ - من الاجتماع والتاريخ إلى السياسة والأخلاق، دراسة مقارنة بين
«مقدمة» ابن خلدون و «بدائع السلك فى طبائع الملك» لابن الأزرق ... ٢٦٣

للتراث والحدثة

ثالثاً : التراث والعلوم الاجتماعية ٣٤١

١ - الموقف من التراث ٣٤٣

٢ - تراث السلطة وتراث المعارضة ٣٦١

٣ - انساق العقائد والنظم الاجتماعية ٣٧٣

٤ - دراسة التاريخ والوعي بالتاريخ ٣٨٣

٥ - مقومات الحدثة في الاسلام ٣٩٥

٦ - هل غاب مفهوم التقدم في تراثنا القديم؟ ٤٠٣

٧ - الاحياء الديني، كيف يخدم التقدم حقاً؟ ٤١٣

٨ - الحاكمية تتحدى ٤٢٩

٩ - الانسان والطبيعة والبيئة، العلم والتكنولوجيا ٤٥١

١٠ - العلم الاجتماعي الجديد (بعض الأفكار) ٤٦٣

١١ - أفكار رئيسية لعلوم اجتماع وطنية ٤٨٣

١٢ - الاجتهاد الاسلامي في «نون»، مجلة جمعية تضامن المرأة العربية ٤٩٧

١٣ - ثنائية الجنس أم ثنائية الفكر؟ ٥٢١

١٤ - التصوير وتراث العالم ٥٣٧

١٥ - الاستشراق ٥٤٥

رابعاً : النقد الفلسفي للأدب ٥٥٧

١ - الدين والثورة في أدب نجيب محفوظ ٥٥٩

- ٢ - الفلسفة والرواية، دراسة في توظيف الثقافة الفلسفية في أدب نجيب محفوظ ٥٨٩
- ٣ - المخطوط والخلاص، قراءة في رواية «أولاد حارتنا» لنجيب محفوظ ٦١٣
- ٤ - الكتابة بالقلم والكتابة بالدم، قراءة في مسرحية «مأساة الحلاج» لصالح عبد الصبور ٦٦٣
- ٥ - الرسم باللغة والتفكير بالجسد، قراءة في رواية «هوس البحر» لرواية راشد ٦٨١

التراث والعصر

أولاً : التراث الفلسفي

(١)

الوحي والواقع

دراسة في أسباب النزول

أولاً - تحليل الألفاظ :

تبدو أهمية الموضوع من تحليل الألفاظ ذاتها. فالألفاظ الثلاثة : الوحي، الواقع، النزول موجودة في أصل الوحي للتركيز على إحدى سماته الرئيسية^(١). تمت دراسته في علوم القرآن في أبواب مستقلة^(٢). كما تمت دراسته في علم أصول الفقه ولو بصورة أقل من «الناسخ والمنسوخ» ، وهو موضوع يشارك أسباب النزول في نفس الدلالة، صلة الوحي بالواقع أساساً وأصلاً في أسباب النزول وتطوراً وتكيفاً وصياغة في الناسخ والمنسوخ. يعطى الأصل والفرع، الأصل هو الحكم الأول الذي نزل في المناسبة الأولى والفرع هي المناسبة الثانية أو الثالثة المتكررة، المشابهة أو المخالفة للمناسبة الأولى، وهو موضوع في علم التفسير استعمله بعض المفسرين عنواناً للعلم^(٣). وقد أصبح أحد الموضوعات الرئيسية في علم الحديث لأن أسباب النزول تتعلق أيضاً بالأحاديث قدر تعلقها بالقرآن ولو أنه كمصطلح لربط بالقرآن. بل أن كثيراً من الأحاديث هي ذكر أسباب النزول في القرآن. ثم أصبح موضوعاً مستقلاً يتم فيه التأليف مثل باقي الموضوعات عندما تتحول إلى علوم مثل : «علم الناسخ والمنسوخ» ، «علم أسباب النزول»^(٤).

الاسلام والحلقة، ندوة مواقف، دار الساتي، لندن ١٩٩٠ ص ١٣٣ - ١٧٥
(١) يدرك القرآن أهمية هذه السمة في «قرآناً فرقناه لتقرأه على الناس على مكث، ونزلناه تنزيلاً» (١٧) ؛
(١٠٦) ، كما يدركها الأعداء المناهضون «وقال الكفار لولا أنزل عليه القرآن جملة واحدة، كذلك لنثبت به فؤادك، ونزلناه ترتيباً» (٢٥: ٣٢). ومن ثم لا داعي للمجلة في القراءة أو الاستحضار ولا تعجل بالقرآن من قبل أن يلقى إليك وحيه» (٢٠: ١١٤) .
(٢) انظر مثلاً السيوطي: الاتقان في علوم القرآن.

(٣) الزمخشري: عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل.
(٤) ومن ذلك: أبو الحسن علي بن أحمد الواحدي النيسابوري: أسباب النزول، مصطفى الحلبي القاهرة، ١٩٥٩. وهو للمرجع الذي اعتمدنا عليه في هذه الدراسة. ولم نشأ الاعتماد على أكثر منه لأنه يذكر روايات أخرى متعددة لأسباب النزول. وهو مجرد نموذج حتى ولو تعددت الكتب. ونحن نأخذ روايات الواحدي ولا نتحقق من صحتها. فتلك كانت مهمة القدماء. مهمتنا قراءتها وإيجاد دلائلها نصب، وتلك مهمة المحققين.

وقد ذكر لفظ «الوحي» ومشتقاته في القرآن ٧٨ مرة منها ٦ مرات فقط اسما والباقي أفعالاً. وبطبيعة الحال الله هو الموحى ولكن الشياطين أيضاً من الجن والإنس توحى إلى أوليائهم^(١). والموحى إليه أو إليهم هم الأنبياء، نوح، إبراهيم، موسى وإسماعيل، وإسحق، ويعقوب والاسباط، أفراداً أو جماعات مثل المحاربين. وقد يكون الرحي لأقرباء النبي مثل أم موسى، وموسى وأبيه. وقد يكون للملائكة تنفيلاً للأوامر. ولكن الغالب هو إلى الرسول في صيغة الخطاب المباشر «إليك» (حوالي ٢٢ مرة) أو صيغة المتكلم (٤١ مرة)^(٢). ولكن قد يكون الوحي أيضاً لمظاهر الطبيعة مثل السماء والأرض^(٣). فالوحي هنا أمر مباشر وليس كلاماً. وقد يكون الوحي للحشرات مثل النحل^(٤). فالوحي هنا بين اللغة الخاصة والأمر المباشر ويعنى الإلهام عن طريق الطبيعة. ولكن الغالب على كل الاستعمالات هو الوحي إلى الرسول، أى إلى رجل عادى من الناس لا إلى الملائكة ولا إلى الحشرات ولا إلى مظاهر الطبيعة. وهو أمر لا يدعو للمجب، فالنبي بشر، رجل، إنسان، لا أعلى ولا أدنى، لا أكثر ولا أقل^(٥).

وقد ذكر لفظ «الواقع» ومشتقاته في القرآن ٢٤ مرة بوضوح وقوة، منها ١١ مرة اسماً، منها ٦ مرات لفظ «واقع»، والأخرى الواقعة (مرتان)، وقعة، مواقع، مواقع. وقد يكون الواقع شيئاً حسيّاً مثل الجبل، النار أو شيئاً بين الحسى والمعنوى مثل السماء أو يوم القيامة في المستقبل. ولكن الغالب هو الواقع المعنوى سلباً مثل العذاب، والرجس، والرجز، والأثم وإما إيجاباً مثل الأجر، والحق، والقول، والوعد، والدين، والكسب. والذي يوقع أو لا يوقع هو الله أو الشيطان أو الظاهرة الطبيعية من تلقاء نفسها^(٦). والأكثر استعمالاً هو وقوع

(١) «إن الشياطين ليوحون إلى أوليائهم ليجادلوهم» (١٢١: ٦)؛ «يوحى بعضهم إلى بعض زخرف القول غروراً» (١١٢: ٦).

(٢) مرات التكرار هنا على التقريب لذلك وضعنا كلمة «حوالي» في ذكر أول عدد فقط.

(٣) «فمضاهن سبع سموات في يومين، وأوحى في كل سماء أمرها» (٤١: ١٢)؛ «يومئذ تحدث أخبارها للأرض»؛ «بأن يك أوحى لها» (٩٩: ٥).

(٤) «وأوحى ربك إلى النحل أن اتخذى من الجبال بيوتاً» (١٦: ٦٨).

(٥) «أكان للناس عجا أن أرسلنا إلى رجل منهم أن أنذر الناس» (٢: ١٠)؛ «وما أرسلنا من قبلك إلا رجالاً نوحي إليهم من أهل القرى» (١٢: ١٠٩)؛ «ولمضاً ١٦: ٤٣»؛ (٢١: ٧)؛ «قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلي» (١٠: ١٥)؛ «ولمضاً ٤١: ٦».

(٦) «الواقع من الله مثل» قال قد وقع عليكم من ربكم رجس وغضب» (٧: ٧١)؛ «وبمسك السماء أن تقع على الأرض إلا بإذنه» (٢٢: ٦٥). «والواقع من الشيطان مثل»؛ «إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر» (٥: ٩١). «والواقع من الشيء ذاته مثل»؛ «فوقع الحق وبطل ما كانوا يعملون» (٧: ١١٨)؛ «ولم يوقع عليهم الرجز» (٧: ١٣٤)؛ «هأنذا ما أتيتكم به» (١٠: ٥١)؛ «وإذا وقع القول عليهم» (٢٧: ٨٢)؛ «ووقع القول عليهم» (٢٧: ٨٥)؛ «وإذا وقعت الواقعة ليس لوقعتها =

الشيء من لقاء نفسه مثل الحق والقول. فالحق فكر وواقع، نظر وعمل. والحق قول، وهو الوحي حق من واقع عملا. ونموذج ذلك الحق الواقع أو الواقع الحق هو الواقعة أى يوم القيامة، واقعة لا تكذب. فالواقع صدق. وهو محك التصديق. ليس الصدق مطابقة النتائج والمقدمات على ما هو الحال فى المنطق الصورى بل هو وقوع الحق، مطابقة الفكر مع الواقع كما هو الحال فى المنطق التجريبي. لذلك ارتبط الواقع بالصدق، وعدم الوقوع بالكذب. كما أن جزء العمل ايجابيا أم سلبا واقع نظراً لارتباط نتيجة الفعل بالفعل ارتباطا سببيا. إذا وقع الفعل وقعت النتيجة. وإن لفظ «الواقع» لهو من أكثر الألفاظ قربا إلى الروح العربى الآن. تردد فى الفكر العربى المعاصر، وأصبح شرطا لتقدمه فى الفن والفكر والسياسة^(١). وأصبح اللاواقعى نقدا. بل أصبح غياب الواقع من حياتنا الثقافية أحد الأسباب الرئيسية للتخلف.

أما لفظ «التنزيل» ومشتقاته فهو أكثر الألفاظ الثلاثة استعمالا. فقد ورد حوالى ٢٩١ مرة، أكثرها باسم الصلة «ما أنزل» (حوالى ٧٧ مرة) للدلالة على الشيء العام حسيا أو معنويا، بعدها «الكتاب» (حوالى ٤٤ مرة) ثم «الماء» (حوالى ٣٢ مرة) مما يدل على النزول من السماء، من أعلى إلى أدنى أما فكرا وهو الوحي أو ماء لنبت الأرض. وكلاهما نبت، الأول فى الشعور. والثانى فى الأرض. كلاهما تخصيص ونماء، الأول فى الوعى والثانى فى الطين. ومع الكتاب يذكر الحق، والفرقان، والحديث، والذكر، والقرآن، والحكم، والآية، والسورة، والفضل، والأمر، والنور، والسكينة، والتنزيل، وهى كلها تدل على النزول المعنوى. ويدخل فى ذلك التوراة والأناجيل. ومع الماء يذكر الغيث والملائكة، والشياطين، والمائدة، والرزق، والمن والسلوى، والجبال، والبرد، والجنود، والأنعام، والحديد، والرجس، والسلطان. والنزول يكون بالحق ومرتبطة به (٣ مرات)^(٢) وبالتالى ارتبطت الألفاظ الثلاثة: الوحي، والواقع، والنزول. وما ينزل له سلطان، أى له قوة التحقق والوقوع. وكل ما ينزل دون حق لا يكون له سلطان. لذلك ارتبط النزول بالسلطان (٨ مرات)^(٣). ونزول الحق

= كاذبة» (١: ٥٦)؛ «يومئذ وقعت الواقعة» (١٥: ٦٩)؛ «إنما توعدون لصادق، وإن الدين لواقع» (٦: ٥١)؛ «إن عذاب ربك لواقع» (٧: ٥٢)؛ «سأل سائل بعذاب واقع، للكافرين ليس له دافع» (٧٠: ١)؛ «إنما توعدون لواقع» (٧: ٧٧).

(١) لذلك نشر إلياس مرقس مجلته الدورية وسماها «الواقع» أربعة أعداد ثم توقفت.
(٢) «وبالحق أنزلناه، وبالحق نزل» (١٧: ١٠٥)؛ «والله الذى أنزل الكتاب بالحق والميزان» (٢٧: ٢٧).
«ألم يأن للذين آمنوا أن تخشع قلوبهم لذكر الله وما نزل من الحق» (١٦: ٥٧)؛ «ذلك بأن الله نزل الكتاب بالحق» (١٧: ٢)؛ «نزلنا عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه» (٢: ٢٣).

(٣) «سميتموها أنتم وأبائكم ما نزل الله بها من سلطان» (٧: ٧)؛ «(١٢: ٤٠)، (٢٣: ٥٣)؛ «وإن تشرکوا بالله ما لم ينزل به سلطانا» (٧: ٣٣)؛ «ويعدون من دون الله ما لم ينزل به سلطانا» (٢٢: ٧١).

للمذكر والمحفظ واللبقاء^(١). ويكون الحفظ والبقاء نصاً مدوناً بلا تحريف، وفكراً صائباً بلا تشبيه، وسلوكاً خالصاً بلا مواربة. ويحدث ذلك كله في الشعور، في الذهن والفكر والسلوك، في الفرد والجماعة، في الحاضر وفي التاريخ الماضي والمستقبل^(٢) يحدث للتصديق، والبيان، والهدى، والرحمة، والشفاء، والحكم حين الاختلاف، والأمر، والسكينة، والفرح... إلخ، تنزل في عالم الحياة.

ثانياً - من الشكل إلى المضمون:

ويمكن دراسة أسباب النزول بمنهج تحليل المضمون ابتداءً بوصف الشكل. ولكن أحياناً يتحول وصف الشكل إلى غاية في ذاته وكان الخطاب غايته ذاته، وبالتالي تقع الدراسة في الشكلائية وكأننا مع نص أدبي يتخلق في أشكاله وأنواعه الأدبية. والحقبة أن وصف الشكل إنما هو مقدمة لتحليل المضمون وليس موضوعاً مستقلاً في ذاته^(٣). ومع ذلك يمكن إيجاز مسائل الشكل في الآتي:

١ - كل آيات الوحي نزلت في حوادث بعينها، ولا توجد آيات أو سور لم تنزل بلا أسباب. والسبب هو الظرف أو الحادثة أو البيئة التي نزلت فيها الآية. وإذا كان لفظ النزول يعني الهبوط من أعلى إلى أسفل فلفظ السبب إنما يعنى الصعود من أسفل إلى أعلى. ولما كانت الآية لا تنزل إلا بعد وقوع السبب كان الأدنى شرط الأعلى. وإن كثرة الحديث الخطابي عن واقعية الإسلام إنما نشأ من هذا الموضوع وهو «أسباب النزول» أسبقية الواقع على الفكر، وأولوية الحادثة على الآية. المجتمع أولاً والوحي ثانياً، الناس أولاً والقرآن ثانياً، الحياة أولاً، والفكر ثانياً^(٤).

٢ - وإذا كان القرآن ١١٤ سورة ومبضعة آلاف آية فإن مجموع الحوادث التي نزلت

(١) «لما نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون» (٩٥: ٩).

(٢) «والم يعلم بأن الله لم يخلق قلوبهم لذكر الله» (١٦: ٥٧)، «فإنه نزل على قلبك» (٩٧: ٢)، «ونزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين» (١٧: ٨٢)، «ذكرنا وقلنا ما نزل الله من شيء» (١٧: ٩)، «وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله» (٢٣: ٢)، «ونزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم» (١٦: ٤٤)، «ونزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بهن الناس فيما اختلفوا فيه» (٢١٣: ٢)، «ثم أنزل عليكم من بعد النعم آمنة نعمة» (٣: ١٥٤)، «ثم أنزل الله سكينته عليه» (٩: ٤)، «والذين آتيناهم الكتاب يفرحون بما أنزل إليك» (١٣: ٣٦).

(٣) وهذا بالضبط ما قام به الواحدى في وصف الشكل أولاً في «أسباب النزول» ص ٣-١٠ قبل أن يتحول إلى تحليل المضمون سورة سورة من الفاتحة حتى المودنتين ص ١٠-٣٦٤.

(٤) انظر دراستنا «ماذا تعنى أسباب النزول» في «الدين والثورة» في مصر ١٩٥٢ - ١٩٨١ الجزء السابع: اليمين واليسار في الفكر الدينى ص ٦٩ - ٧٥.

فيها حوالي ٤٦٠ حادثة موزعة بين السور طبقاً لطولها وقصرها. وتتناقص الحوادث تبعاً لصغر السور. كلما كانت السورة طويلة كانت حوادثها أكبر، وكلما كانت قصيرة كانت حوادثها أقل^(١). وقد تكون حادثة واحدة سبباً في آيتين كل منهما استدراك على الأخرى فتأتي حتى يتكيف الوحي في مجموعه مع الواقع، مرة وجهاً حتى يعترض الوجه الآخر فتأتي آية أخرى لتكمل الوجه الآخر للعملة. وقد تكون حادثتان سبباً في آية واحدة، وهنا يكون الخلاف راجعاً للرواية. فهي في الأصل حادثة واحدة ولكن باختلاف أشخاصها طبقاً للمنافسة بين الأشخاص وأهميتها في تكوين الموقع الحثي. وإذا كان الخلاف فعلياً جوهرياً يتجاوز اختلاف الأشخاص فإن الروايتين لا يمكن التراجع بينهما نظراً لأن القدماء لم يستطيعوا ذلك وهم أهل الرواية والحديث، والتعارض والتراجع، وميزان الرجال. أما نحن فإن التعميم فوق الحثيين يعطينا الدلالة المستقلة عن خصوصية الحثيين بحيث يمكن أن تصح في كلتا الحالتين. وأسباب النزول نفسها تسمح بهذه الحركة بين العموم والخصوص. فأحياناً تكون معينة بأشخاصها ومجموعاتها وأسمائها ودياناتها وأحياناً تكون عامة بنفر أو مجموعة أو شخص، ولكن هناك رموز معروفة^(٢). وقد اقتصرنا على النحو العام دون الخاص نظراً لتعرضنا لقضية عامة الوحي والواقع، وليس لتغير شرعي حكمي خاص.

٣ - هناك مجموعات كانت سبباً في التنزيل أكثر من غيرها مثل أهل الكتاب، واليهود أكثر من النصارى سبباً. ثم هناك الكافرون والمشركون، ثم المنافقون والمسلمون والمؤمنون. وهناك أسباب خاصة بالرسول، حياته وأزواجه، وجهاده ومقاومته، وبأسه وأمله، وهجرته وغزواته، ونصره وفتحه. وهي أسباب خاصة تقتضي تشريعات خاصة وأخرى عامة نماذج بشرية للسلوك الإنساني. أما في باقي الحالات، فالحوادث خاصة والأحكام عامة. لذلك قال الأصوليون بخصوص السبب وعموم الحكم. وقد عمت أسباب النزول العقائد والتشريعات، الفكر والسلوك، الأخلاق الفردية والأخلاق الاجتماعية. ولا تتعلق فقط بالحوادث الحاضرة بل يمكن أيضاً أن تكون استحضاراً لحوادث ماضية نظراً لاستمرار الوحي عبر التاريخ، والوحي الإسلامي إحدى مراحل.

٤ - وتختلف أسباب النزول فيما بينها طويلاً وقصيراً، غموضاً ووضوحاً، واقعاً أو خيالاً.

(١) في سورة واحدة نجد عدد الحوادث مرتبة من الأكثر إلى الأقل كالآتي: ٧٨، ٥٠، ٤٦، ٢٧، ٢٤، ١٧، ١٠، ٨، وفي سورتين نجد ١٢ حادثة، ١١ حادثة، ٥ حوادث، وفي ٨ سور ٣ حوادث، وفي ١٣ سورة حادثتان، وفي ٢٤ سورة حادثة واحدة.

(٢) مثلاً أبو جهل وأبو لهب ورموز الشرك، عبد الله بن أبي رزمة والتناق، وسلمان رمز النصرانية. أبو بكر وعلى ورموز الإيمان... إلخ.

ولكن الغالب عليها القصر والوضوح والواقعية. وطولها مرتبط بنسج الخيال. فقد اهتمت اسباب النزول على الروايات مثل الحديث. والروايات شفاهية. والنقل الشفاهي أكثر عرضة لأن يكون في بعض أجزائه من نسج الخيال أكثر من النقل الكتابي^(١). دور الخيال في بيان عظمة الرسول، وكراماته، ورفعة شأنه أكثر من بيان دلالة الآية أو تكون التشرية. والهدف هو التعبير عن المعنى بالصور الفنية خاصة وأن الرواية جزء من الأدب الشمي سواء للحديث أو للشعر، والاتصال فيهما وإرد يقوانين الرواية الشفاهية.

٥ - جرت عادة القدماء في ذكر اسباب النزول طولاً أي ابتداء من الفاتحة حتى الموقنين كما هو الحال في التفسير الطولي أيضاً الذي يفسر القرآن على هذا النحو سورة سورة وآية آية وعلى عكس التفسير الموضوعي للقرآن^(٢). ويذكر أيضاً أول ما نزل منه وآخر مانزل منه إختلافاً أو إيفاقاً، المكي والمدني، وأول المكي وأول المدني، وما نزل في الطريق، وسورة الفاتحة وكان المقصود بحث تاريخي صرف دون دلالة أو معنى أو هدف أو قصد^(٣).

(١) من ذلك ذكر سبب نزول آية «قل اللهم مالك الملك» بحوادث غزوة الخندق وإخراج الرسول صخرة من بينه كسرت حديد المسلمين، ضربه الرسول أول مرة فخرج نور أضواء قصور الحيرة ومداين كسرى كأنها أبواب الكلاب، وثاني مرة فخرج نور أضواء قصور الحمر من أرض الروم كأنها أيضاً أبواب الكلاب، وثالث مرة برق ضوء أضواء قصور صتماء مثل أبواب الكلاب كذلك، اسباب النزول ص ٥٥ - ٥٦. وكذلك آية «يا أيها الذين آمنوا إذا ضرتهم في سبيل الله فتيقوا» والتي قتل فيها المسلمون رجلاً قال لا إله إلا الله خوفاً لا إيماناً. وقد رفضت الأرض دفنه ولقظته ثلاث مرات، ص ٩٨ - ٩٩، ومثل آية «ويرسل الصواعق فيصيب بها من يشاء» حماية للرسول من أراد به شراً ولوسال الله ملكاً لطمه بجناحه فأذراه في التراب، وخرجت على ركبته غدة في الوقت كفلة البعير، ص (١٥٦ - ١٥٧)، ومثل آية «بارك الذي إن شاء جعل لك خيراً من ذلك» وظهر جبريل للرسول لاسترضائه وتحوله إلى حجم عدسة عندما انفتح باب من أبواب السماء وضرب جبريل الأرض بيده مشيراً إلى الرسول بالتواضع، ثم فتح باب العرش، وتلقى من جنة عدن غصن عليه حلق عليه غرة من زبرجدة خضراء لها سبعون ألف باب من بالقوة حمراء ١٩٠ - ١٩١، وأيضاً آية «يوم يعض الظالم على يديه» عندما يرق عقبة في وجه الرسول وعاد يرفقه في وجه قشيب شيعتين فأحرقت خديه وكان أثر ذلك فيه حتى الموت ص ١٩١ - ١٩٢، وكذلك سبب نزول «المعوذتين» وسحر اليهود للرسول عن طريق أخذ ماشطته ورميها في البحر ص ٢٦٣ - ٢٦٤ .

وتفسير علم نزول جبريل مدة طويلة بسبب وجود جبروت تحت سرير الرسول ص ٢٥٦ .
(٢) وذلك مثل الطبري والزمخشري وغيرهما. انظر دراستنا «مناهج التفسير ومضال الأمة» في الدين والثورة في مصر ١٩٥٢ - ١٩٨١، الجزء السابع: اليقين واليسار في الفكر الديني ص ٧٧ - ١١٥ .
(٣) يقال إن أول ما نزل منه سورة القلم أو المدثر، وآخر ما نزل منه المؤمنون أو العنكبوت. وآخر آية نزلت عليه «واقفوا يوماً ترجعون فيه إلى الله» عاش بعدها تسع ليالي أو آية «لقد جاءكم رسول من أنفسكم» ونزلت كلها مثل باقي الصحف في رمضان لإبراهيم ١ رمضان، للتوراة ٦ رمضان، الانجيل ١٣ رمضان، الزبور ١٨ رمضان، القرآن ٢٤ رمضان .

وتعني البسملة أول السورة^(١). ولكن الجديد في هذه الدراسة هو أنها حاولت تجميع كل أسباب النزول طبقاً للمواقف الانسانية لمعرفة صلة الوحي بالواقع. لا يهتم الترتيب الزمني Diachronic بل البنية الموضوعية Synchronic. متى يأتي الوحي ملبياً لرغبة الواقع، افراداً وجماعات، ومتى يأتي مقوماً له ومغيراً اياه؟ متى يأتي مخففاً ملطفاً ومهيئاً معترفاً بالضعف البشري ومتى يأتي مشدداً من أجل شحذ الهمة الانسانية؟ متى يتداخل الكلام الإلهي والكلام البشري؟ وماذا عن طرق أداء الرسالة وتحقيق الدعوة؟ كيف يكشف الوحي الحوادث الماضية ووقائع التاريخ؟ ما هي الفرق المعارضة والجماعات المناوئة للتغيير؟ كيف يتأسس النظر وكيف يتحقق العمل؟ الوحي واقع يتحقق، والواقع وحى متحقق. ويكون العيب كل العيب في جعل الوحي مطلقاً خارج الزمان والمكان أو حرفاً في نص مدون.

١ - تداخل كلام الله وكلام البشر

يظن الكثيرون أن كلام الله وكلام البشر نقيضان. هذا وحى يوحى وذاك صنع بشري. وكان الإيمان يتحدد بتحدد إثبات هذا التعارض، نفى البشرية عن كلام الله، ونفى الالهية عن كلام الانسان. وبالرغم من محاولات القدماء عرض هذا الاشكال في كل علم مثل خلق القرآن في علم أصول الدين، والصلة بين الشريعة (كلام الله) والفقه (كلام الانسان) في علم أصول الفقه، واشراقيات الصوفية وإلهامات الحكماء إلا أن التناقض ظل قائماً عند العلماء وترسب في الوعي القومي في ثقافة الناس. واستقر الحكم دون أية محاولة جديدة لطرح السؤال.

والحقيقة غير ذلك. فقد تداخل كلام الله وكلام البشر في أصل الوحي، في القرآن. بنى الوحي على كلام البشر سواء كان من الرسول أو من المؤمنين أو حتى من الكافرين والمشركين وأهل الكتاب خاصة اليهود. ويكون الاقتباس عبارة أو لفظاً أو معنى، وكان الوحي ينشأ بلاغياً على كلام البشر ويحوّله دلالياً أو يستجيب له مطلباً أو يحاوره أو يكمله. الوحي هنا يقوم بعملية التطوير والتجديد والتغيير، احكاماً لكلام البشر واستجابة له^(٢).

(١) بسم الله الرحمن الرحيم تعني أول السورة، أول ما جاء به جبريل: يا محمد استمع ثم قل؛ كان الرسول يهرب حين يسمع النداء فتحه ورقة بن نوفل على الصمود فنزلت الفأخة. ويقال التشهد قبل الفأخة أسباب النزول ص ٩ - ١٠. وأول سورة بالمدينة سورة «المطففين» أي أحوال السوق ويقال البقرة وأخرها سورة «براءة» أي الحرب. وآيات «بأيهما الناس» مكية وآيات «بأيهما الذين آمنوا» مدنية.

(٢) بعض الآيات مفتتحة من أقوال الرسول في نشأتها وسبب نزولها دون أدنى حرج وكأنها نشأت في حوار معه. فعندما قال الرسول: «طروني، طروني» نزلت: «بأيهما المذنب». وعندما قال: «زملوني»، نزلت: «بأيهما الزمل». وبعد نزول آية «وإن تخفوا ما في أنفسكم أو يبدوه بحاسبكم به الله» ضج =

الفرق بينهما في الدرجة وليس في النوع. كلام البشر هي الشرارة والوحي هو النار. كلام البشر هي الطلقة الأولى في معركة الواقع. حدث ذلك في تداخل كلام الله وكلام الرسول، سواء كان الرسول أو كان الله بادئاً بالحوار. وقد يكون التداخل بين كلام الله وكلام المؤمنين^(١). وقد يأتي كلام البشر تماماً مثل كلام الله إبداعاً خيالياً من الإنسان وكأن الوحي قد تحول فيه إلى إبداع خالص^(٢). كما يرد الوحي على تساؤلات المؤمنين وزوجات النبي أو على غيرهم مستعملاً نفس ألفاظهم^(٣). كما يعترف الوحي بالاحساس الجمالي بالطبيعة في البشر ويستجيب له ويعد به^(٤). وقد يستعار في الوحي كلام الكفار

المسلمون فطلب الرسول: قولوا: سمعنا وأطعنا، غفرناك ربنا وإليك المصير فتحولت إلى آية «وقالوا سمعنا وأطعنا غفرناك ربنا وإليك المصير». وقد دعا الرسول على وفاطمة والحسن والحسين قائلاً: اللهم هؤلاء بيتي وخاصتي فأذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا. وتحولت إلى آية «إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس آل البيت ويظهرهم تطهيرا» وبعد أن رجع الرسول من غزوة حنين قال: يا علي بن طالب وما فاطمة قولاً: جاء نصر الله والفتح، ورأيت الناس يدخلون في دين الله أفواجا، فسبحان ربي وبحمده واستغفره إنه كان توابا. وهي سورة الفتح بأكملها. وقد يكون الوحي هو البادية بالحوار ويدخل الرسول في حوار معه بنفس الألفاظ وعلى نفس المستوى مثل «اقرأ» وقول الرسول «ما أنا بقارئ». ومثل سؤال محمد عما له مثل باقي الأنبياء: تسخير الريح لسيما، وإحياء الموتى لمعسى فقال له الله: ألم أجعلك يتيما فأنتك؟ بلى. ألم أجعلك ضالاً فهديتك؟ بلى. ألم أجعلك عائلاً فأغنيتك؟ بلى. ألم أشرح لك صدرك ووضعت عنك وزرك؟ وهي مجموعة من السور، سورة الضحى وسورة الشرح. وعندما أودى المسلمون وأرادوا الرد قال الرسول: كفوا أيديكم عنهم فأني لم أؤمر بقتالهم نزلت: ألم تر إلى الذين قيل لهم كفوا أيديكم.

(١) سأل المسلمون: يا رسول الله، ولو قصصت علينا؟ فنزلت: «نحن نقص عليك أحسن القصص». وسألوا: لو حدثتنا فنزلت «الله نزل أحسن الحديث». وسألوا لو ذكرتنا: فنزلت: «ألم بأن للذين آمنوا أن نخضع كلهم لذكر الله».

(٢) يروي أن عبد الله بن سعد بن أبي السرح تكلم بالأسلام. فدعاه الرسول يكتب له فلما نزلت: «ولقد خلقنا الإنسان من طين... ثم أثقناه خلفاً آخر» عجب عبد الله من تفصيل خلق الإنسان فقال: تبارك الله أحسن المخالقين. فقال الرسول: هكذا أنزلت علي. عندئذ شك عبد الله وقال: لمن كان محمد صادقا لقد أوحى الله إلي كما أوحى إليه. ولئن كان كاذبا لقلت كما قال وارثه. وفيه نزلت «أو من قال سأنزل مثل ما أنزل الله». وتروى نفس القصة عن عمر لبيان اتفاق عمر مع الوحي ليس فقط في التشريع بل أيضا في الصياغة الأدبية.

(٣) قالت خديجة: قد قلاك ربك لما يرى جزعك فنزلت «ما ودعك ربك وما قلاء». وقالت قرشية «ما أرى شيطانك إلا ودعك» فنزلت «والضحى، والليل إذا سجى، ما ودعك ربك وما قلاء». وعندما قال أبو بكر: إن صدق وأقرض الله قرضا حسنا يدخلك الجنة ويضاعف لك الثواب نزلت «من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا فيضاعفه له».

(٤) نظر المسلمون إلى واد متصعب فأعجبهم سدره فقالوا: ياليتنا مثل هذا فنزلت: «وأصحاب اليمين» ما أصحاب اليمين، في سدر مخضود.

والمشركين^(١) جماعة، وقد يستعار منهم فرادا حتى ليعرف من قال هذه العبارة التي تمت استعارتها في الوحي^(٢).

وقد يكون التداخل بطريق غير مباشر إستجابة لسؤال وهي الآيات التي تبدأ بلفظ السؤال أو إجابة بعد سماع. وهي الآيات التي تبدأ بلفظ السماع أو ردا على استفسار وهي الآيات التي تبدأ بلفظ الاستفتاء. فمعظم الآيات التي تبدأ بصيغة «يسألونك عن» إنما كانت نتيجة لسؤال فعلي، مشكلة حقيقية نشأت في المجتمع، ورغبة في معرفة موضوعات نظرية مثل الساعة أو طهيعة مثل الأهلة، أو تشريعية مثل الحلال أو اجتماعية مثل اليتامى أو شخصية مثل الحيض أو تحريمية مثل الخمر والميسر أو اقتصادية مثل الانفاق أو حرية مثل وقت الحرب وتوزيع الغنائم أو تاريخية مثل قصص الانبياء وذي القرنين^(٣). والإجابة فيها

(١) قول أحد الكافرين: أجعل الآلهة إلها واحدا هو سبب نزول سورة ص وفيها نفس الآية «أجعل الآلهة إلها واحدا، إن هذا شيء عجب». وعندما قال أحد للمشركين: «ما هذا الرسول يأكل الطعام ويمشي في الأسواق» نزلت «تبارك الذي إن شاء جعل لك خيرا من ذلك» وفيها نفس القول «وقالوا مال هذا الرسول يأكل الطعام ويمشي في الأسواق».

(٢) نزلت ليه «اللهم إن كان هذا هو الحق استعارة من قول النضر بن الحارث أو أبي جهل: فأظهر علينا حجارة من السماء. ونزلت ليه «فقد إنك أنت العزيز الحكيم» استعارة من قول أبي جهل: والله أنا أحر من بين جليليها. ونزلت ليه «فليدع ناعيه سدد الزبانية» ردا على قول أبي جهل: والله إنك لتعلم ما بها ناد أكثر عني. وعندما صعد الرسول يوم الصفا لالنار فربى قل أبو لهب: تبارك الله دعوتنا جميعا فنزلت «تبت يدا أبي لهب وبه. وعندما قال أبي بن خلف: يا محمدا أرى الله يحيى هذا بعدما قد رمى نزلت «قال من يحيى العظام وهي رميم»؟ وعندما قال الحارث بن عشان: ولكن يمنعنا من اتباعك أن العرب تحطفتنا من أرضنا لأجسامهم على خلافا نزلت: «وقالوا إن تتبع الهدى منك تتخلف من أرضنا». وعندما سأل الحارث بن عمرو: إن أرضنا أجلبت متى تنزل الغيث؟ وتركتم إمرأى حولى فماذا تلد؟. وقد علمت أين ولدت فبأي أرض أموت؟ نزلت: «وما تدرى نفس ماذا تكسب غدا» وما تدرى نفس بأي أرض تموت؟. وعندما قال عبد الله بن أبي عندما ضرب أحد أصحابه أنصاريًا بمنعه من الماء: «ليخرجن الآخر منها الأكل»، نزلت الآية: بنفسى العبارة. وعندما قال الوليد بن المغيرة: إن هذا إلا سحر يؤثر نزلت الآية بنفسى العبارة. وعندما دعا النضر بن الحارث على نفسه بالعذاب كي يعرف هل هو واقع ونزل به العذاب بالفعل يوم بدر نزلت «سأل سائل يطلب واقع». ولا سأل الماصي بن وإل عمن يتحدث وقال: ذلك الآخر نزلت «إن شئت هو الآخر».

(٣) «يسألونك عن الساعة» سؤال من يهودى أو قرشى. «يسألونك عن الأهلة» سؤال اليهود للمسلمين أو سؤال المسلمين للرسول. «يسألونك ماذا أحل لهم» سؤال الناس للرسول بعد قتل الكلاب. «يسألونك عن اليتامى» تخفيف بعد شدة «إن الذين أكلوا من أموال اليتامى ظلما». «يسألونك عن الخيض» فقد كانت عادة اليهود إخراج الحائض من البيت وعدم مواكبتها أو مشاركتها أو مجامعتها في البيت. «يسألونك عن الخمر والميسر» بناء على طلب عمر حاكم في الخمر لأنها مذمومة للفعل والمال. «يسألونك ماذا ينقضون» سؤال تنصاري عن الانفاق. «يسألونك عن الشهر الحرام» بناء على حادثة قتل المسلمين لمشرك في الشهر الحرام. «يسألونك عن الأنفال» قل الأنفال لله والرسول، فيمن قتل أخوه فأخذ سيفه فطلب الرسول لإرجاعه إلى للمركة يوم بدر وجاء الوحي تأكيداً لفعل الأخ التلقائي في غنائم الحرب. «يسألونك عن ذي القرنين»، إجابة اليهود.

جميعا عملية وليست نظرية حتى للموضوعات النظرية. فكل مسألة نظرية لها توجه عملي. فالواقع له الأولوية على النص كما هو الحال في تحليل القتال في الشهر الحرام إذا ما فرض القتال. والفعل التلقائي وحى عملي كما هو الحال في غنائم الحرب. والحياة الدنيا لها الأولوية على حياة الشعائر كما هو الحال في الانفاق على الدنيا والنفس والأهل والخدم والوالدين والأقربين قبل الانفاق في سبيل الله وطبقا للمثل الشعبي «اللى عاوزه البيت يحرم على الجامع»، وقد يكون السؤال سلبا بعدم السؤال أو عدم الاجابة كاجابة على السؤال حينما يكون نطما وتحذلقا وتقيها وتشديدا على النفس بلا مبرر. وذلك مثل السؤال عن الحج هل هو كل عام^(١) وعندما يكون سخرية واستهزاء وتنقصه الجدية. وآيات الاستفتاء هى أيضا ردود على مسائل فى الواقع، نشأت فى المجتمع مثل الاستفتاء عن النساء وعن الكلالة. وهى مسائل عملية تشريعية تقتضى اجابات كمية محدودة.^(٢) وعندما تكون الصيغ من السماع مثل «لقد سمع» فإن كلام الله هنا رد على كلام البشر واستجابة له. البشر يتكلمون والله يسمع ويستجيب. الناس يتحدثون والله يرد. والمرأة تشكو للرسول زوجها والله يجيب. كلام الله إذن استجابة لكلام البشر. ولا ضير أن يدافع الوحي عن المرأة ضد الرجل، عن الزوج ضد زوجته، باعتبارها مستضعفة مغلوبة على أمرها إذ ما أبلى الرجل شبابها ثم ظاهرها^(٣). لا معنى ذلك إنكار الوحي بل بيان كيفية بنائه على كلام البشر كدليل على واقعيته اللغوية ومسائله العملية المستقاة من حياة الناس. فالوحي والواقع صنوان على مستوى الصياغة اللغوية وعلى مستوى الاهتمامات العملية.

٢ - تحقيق الوحي فى التاريخ

لما كان التاريخ هو الواقع الممتد عبر الزمان فى الماضى وكان الواقع إحدى لحظات التاريخ فى الحاضر فإن الوحي باعتباره واقعا أصبح أيضا متحققا فى التاريخ حدث ذلك فى تاريخ النبوة، وتاريخ تدوينها فى الكتب المقدسة، صحف إبراهيم وموسى، زبور داود وحكم

(١) «أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم» ردا على اسئلة الاستهزاء والسخرية. لما نزلت «و الله على الناس حج البيت» سأل أحد المتضغين: «أكل عام؟»
(٢) «يستفتونك فى النساء» بناء على سؤال فى الموضوع. «يستفتونك قل الله يفتيكم فى الكلالة» وهى حالة ميراث الثلثين للاخوات فى قانون الميراث وهى من أصعب المسائل فى الفقه التى يضرب بها المثل فى صعوبة الاستدلال.
(٣) «ولقد سمع الله قول الذين قالوا إن الله فقير ونحن أغنياء» ردا على قول يهودى نفس العبارة. «لقد سمع الله قول الذى تجادلك فى زوجها وتشكى إلى الله والله يسمع تحاوركما» عندما جاءت خولة بنت نعلبة تشكى زوجها: يا رسول الله! أبلى شبابى، ونثرت له بطنى حتى إذا كبر سنى، وانقطع ولدى ظاهر منى! اللهم إني أشكر إليك.

سليمان، التوراة والانجيل. ولكن الوحي السابق لم يتم حفظه فى التاريخ مدوناً من غير تحريف أو تبديل، زيادة أو نقصان. لذلك كانت مهمة الوحي فى آخر مرحلة هو التحقق من صدق يديته فى التاريخ. لم يحدث تدوين صحيح فى البداية نظراً للخلط بين المرحلة الشفاهية ومرحلة التدوين. فقد تم نقل الوحي شفاهاً أولاً دون تدوين حتى اختلط بالآداب الشعبية وبخيال الرواة وبقصص المستمعين. ثم حدث التدوين بلا مراجعة أو تحقيق فى ظروف الأسر البابلى بالنسبة للتوراة وبسلطة الكنيسة بالنسبة للانجيل. أما الوحي فى آخر مرحلة، وهو الوحي الاسلامى، فقد تم تدوينه منذ ساعة اعلانه وبالتالى تم حفظه لفظاً ومعنى دون تحريف أو تبديل، زيادة أو نقصان. وأصبح قادراً على أن يحكم على التدوين السابق من حيث صحته التاريخية أولاً. ودقة فهم عقائده لثانياً، وطرق ممارسته العملية ثالثاً.

ولما كان أهل الكتاب جزءاً من سكان الجزيرة العربية، كانت القبائل اليهودية والنصرانية تعيش بين القبائل العربية، وكانت الديانتان اليهودية والنصرانية بجوار الحنيفية دين إبراهيم والوثنية القبلية الديانات الأربعة الرئيسية فى الجزيرة العربية وقت ظهور الاسلام، لذلك جاء الوحي فى هذه البيئة الدينية محاوراً دياناتها ومكملها لها. وكان بعض اسباب النزول هو التحقق من صدق الوحي فى التاريخ، صحة التوراة والانجيل من حيث التدوين والعقائد والأحكام.

فالتوراة الموجودة بين أيدينا اليهود لا تمر تماماً عن أقوال الانبياء. بعضها كتبه اليهود بأيديهم خاصة فيما يتعلق بنعت الرسول ووصفه والتنبيؤ به ووقت ظهوره حتى يتم إنكاره ورفضه والبقاء على الدين القديم والإبقاء على سلطة رجاله، أحباره وزهنيته^(١). وقد تم تغيير آية الرجم فيه خوفاً من الشرفاء وعلية القوم الذين كانوا يزنون ولا يمكن تطبيق الحد عليهم كما يطبق على الضعفاء وعامة الناس. أما بالنسبة لصحة فهم العقائد فقد نسب

(١) نزلت آية «فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم» لكشف تبديل اليهود نعت الرسول، وآية «أقطعهم أن يؤمنوا لكم وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه» لكشف تغيير اليهود لآيات الرجم فى التوراة نظراً لارتكاب الشرفاء الزنا وعدم تطبيق الحد عليهم، وآية «ولقد أنزلنا إليك الكتاب، آيات بينات» جواباً لابن صوريا الذى كان يقول ان الرسول لم يأت بشيء يعرفه اليهود، وآية «إن الذين يكتبون ما أنزلنا من البينات والهدى» موجهة أيضاً ضد أهل الكتاب وكتمان آية الرجم، وآية «إن الذين يكتبون ما أنزل الله من الكتاب» تكشف إختفاء رؤساء اليهود صفات النبى المذكورة فى التوراة وآية «ولكن الله يشهد بما أنزل إليك» نزلت عندما سأل رؤساء مكة اليهود عن الرسول فزعموا أنهم لا يعرفونه، وآية «قل أى شيء أكبر شهادة» عندما طلب رؤساء مكة شهادة على أن محمداً رسول بعد أن أنكر اليهود والنصارى أنهم يعرفونه.

اليهود إلى الله أبوته لعزير ونسبوا إلى عزير بنوته لله. كما نسب النصارى إلى الله أبوته للمسيح ونسبوا بنوة المسيح إليه. والهجوم على سوء فهم العقائد أكثر على النصارى بسبب عقيدة التثليث^(١). كما يكشف الوحي الغلو في الدين، والوقوع في التجسيم والتشبيه بعد الوقوع في تأليه الأنبياء. يكشف الوحي الجديد صفات التنزيه للتوحيد وصلة الخلق في صيغة «كن فيكون» وأن الله ليس له أصابع يضع عليها الأرض والشجر، وأنه خلق الخلق في ستة أيام واستراح في اليوم السابع، وأن جبريل هو ملك الحرب الذى يأتى بالوحي للرسول، وأن الدليل على النبوة هو كتاب ينزل من السماء كما نزلت التوراة، وأن الله لا يسمع نجوى الحديث، وأن الإنسان إذا مات وهو صغير فقد مات مؤمناً، وأن الله يضرب الأمثال بالمعوض والذباب^(٢). ينزل الوحي الجديد ليكشف هذه الأخطاء في تصور العقائد التى تنال من التنزيه ومن حرية الأفعال أى من مبدأى التوحيد والعدل، وكشف الوحي للواقع هنا ليس كشفاً مباشراً بل بالاعتماد على الأساس الثالث وهو العقل من أجل بيان وحدة الوحي والعقل والواقع. فالعقل عنصر متوسط بين الوحي والواقع في حالة الفهم

(١) نزلت آية «وقالوا اتخذ الله ولداً» عندما قالت اليهود عزير ابن الله، وقالت النصارى المسيح ابن الله، وقال المشركون العرب الملائكة بنات الله، وآية «إن مثل عيسى عند الله فى وفد نجران وقولهم إن الرسول يشتم أصحابهم ويجعله عبداً لله ورسوله وكلمة القاها إلى العذراء البتول وغضبهم وسؤالهم: هل رأيت انساناً قط من غير أب؟ وآية «ما كان لبشر أن يؤتيه الله» فى وفد نصارى نجران أيضاً عندما عبدوا عيسى وآية «لن يستنكف المسيح» أيضاً فى وفد نصارى نجران وقولهم إن محمداً يعيب المسيح ويقول إنه عبد الله، وآية «ولما ضرب ابن مريم مثلاً فى قرش التى كانت تقول إن الرسول يزعم أن عيسى كان عبداً نبيا صالحاً وبالتالي فهو مثل آلهتهم» وقد يكون سبب نزولها أيضاً موجهاً للنصارى، وآية «لا تغلوا فى دينكم» فى طوائف النصارى وقولها أن المسيح ابن الله.

(٢) نزلت آية «وما قدروا الله حق قدره» عندما أتى كتابى إلى النبى قاتلاً إن الله عمل الخلائق على اصبع، والارضين على اصبع، والشجر على اصبع، والارض على اصبع، وآية «ولقد خلقنا السموات والارض وما بينهما فى ستة ايام وما مسنا من لغوب» كرد على قول اليهود إن الله خلق الخلق فى ستة ايام لم استراح فى اليوم السابع، وآية «يسألك أهل الكتاب أن تنزل عليهم كتاب» بعد طلبهم كتاباً من السماء مثل موسى، وآية «قل من كان عدوا لجبريل» عندما تصور اليهود أن جبريل ملك الحرب الذى يأتى بالوحي للرسول وليس ميكائيل ملك المطر، وآية «ما كنتم تسترون أن يشهد عليكم سمعكم» عندما تسأل يهوديان إذا كان الله يسمع نجواهما وحديثهما وانتهوا إلى أنه سمع بعضه ولم يسمع البعض الآخر، ولئن كان يسمع بعضه فقد سمع كله، وآية «هو أعلم بكم إذا أنشأكم من الأرض» عندما ظن اليهود وأنه إذا هلك لهم صبي صغير فهو صديق. وقد نزلت سورة الأخلاص كلها بعد ما جاء ناس من اليهود وقالوا: صف لنا ربك. فאלله قد وصف نعتة فى التوراة! من أى شيء؟ من أى جنس؟ نحاس أم ذهب أم فضة؟ أياكل ويشرب من رث الدنيا؟ وقد يكون قرشياً هو الذى طلب من الرسول أن ينسب له ربه. وقد نزلت آيات «إن الله لا يستحي أن يضرب مثلاً» «أو كصيب من السماء» رداً على استخفاف اليهود والمناققين بضرب الله الأمثال تقريفاً للأفهام.

والتصور. يعقل العقل الوحي، ويعقل العقل الواقع، فيحدث التطابق المعرفي بين الوحي والواقع من خلال العقل .

ولكن معظم الكشف كان للسلوك، خاصة سلوك اليهود. فالوحي عندهم لم يتحول إلى سلوك، والسلوك أحدى درجات التحقق في الواقع، الواقع الانساني. لم يتحول الوحي إلى تجربة معاشة، لم يصبح لحما ودما في حياة اليهود. فالايمان استقامة، والعقيدة سلوك. حتى لو شابت العقيدة شائبة فالسلوك يصححها إذا خلصت النية. لذلك استحال الايمان والنفاق، واشترطت العقيدة وحدة القول والعمل، وهوية الداخل والخارج مجردا عن المصلحة والهوى^(١). ولم يجعل اليهود الجزء من جنس الأعمال بناء على العهد الأبدى الذى عقده الله معهم يعطيهم كل شيء، النصر، والمعبد، والأرض، والهيكل، والغنم، ولا يطلب منهم أى شيء، تقوى أو صلاة أو عملا صالحا. فاستباحوا كل شيء يدعوى أن الله لن يعذبهم فهم أبناء الله وأحبائه. أكلوا أموال الناس بالباطل، وقبلوا الرشوة من فقراء الناس. وفي نفس الوقت يأمرهم غيرهم بالبر والتقوى وينسبون أنفسهم، ويتركون أنفسهم أمام الناس^(٢). ومع ذلك هناك القلة القليلة الباقية، الأقلية المؤمنة مثل النجاشي وأصحابه وعبد الله بن سلام أو الحنفاء عبر التاريخ الذين آمنوا باليهودية الحقة التى يكشفها الوحي أو المسيحيون الانقياء الذين وحلوا بالله وذرفت أعينهم من الدمع لما عرفوا من الحق، والذين

(١) نزلت «إن الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا» فى آيى بكر. فقد قال المشركون ربنا الله والملائكة وبناته وهؤلاء شفعائنا عند الله فلم يستقيموا. وقالت اليهود ربنا الله وعزير ابنه ومحمد ليس نبيا فلم يستقيموا. وأبو بكر قال: ربنا الله وحده لا شريك له ومحمد عبده ورسوله واستقام. ونزلت آية «وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا» فى قتال يهود خيبر لنطفان ثم هزمتها. فلما دعت بحق النبى الموعود انتصرت ثم لم تؤمن! ونزلت آية «قل للذين كفروا ستغلبون» فى يهود صدقوا بالرسول بعد بدر وكفروا به بعد أحد، وآية «وقالت طائفة من أهل الكتاب آمنوا» ضد الاحبار الذين يؤمنون باللسان أول النهار ويكفرون آخره، وآية «وإذا جاءوك حيوك بما لم يحبك به الله» عندما كان اليهود يقولون للرسول «السلام عليك» وليس السلام عليك، وآية «بأيها الذين آمنوا لا تقولوا راعنا بل قولوا انظرونا» لأن «راعنا» سب بالمبرية .

(٢) نزلت آية «الذين قالوا إن الله عهد إلينا» رداً على اليهود وزعمهم أن الله عهد إليهم فى التوراة بعدم الايمان إلا لرجل يأتى بقربان تأكله النار، وآية «لن تمسنا النار إلا أياماً معدودة» رداً على اليهود بأن العذاب سبعة أيام فقط، وكل يوم فى الدنيا يساوى الف سنة فى الآخرة، وآية «بأيها الذين آمنوا إن كثيرا من الاحبار والزهاد لىأكلون أموال الناس بالباطل» بسبب رشوة أهل الكتاب من فقراء الناس، وآية «ثمأمروا الناس بالبر وتنسبون أنفسكم» فى دعوة اليهود للناس إلى الخير وهم أولي بها، وآية «ألم تر إلى الذين يزكون أنفسهم» فى تزكية اليهود أنفسهم بلا جزاء على الأعمال، وآية «بأيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم» ضد المنافقين الذين سفروا من محمد الذى لا يقتل من العرب إلا الاسلام فى حين يقتل من النصارى واليهود الجزية.

يعرفون صفات الرسول من التوراة والانجيل ولا يخفونها، والذين لا قوا أشد العذاب من قومهم كما لاقي المسلمون، وطردوهم من مجالسهم، ودعوة الوحي لهم بالاستعانة بالصبر والصلاة^(١). فالوحي هنا يصف الصراع بين الأغلبية الجاحدة والأقلية المؤمنة.

٣ - الوحي والصراع الاجتماعي

إذا كان التحقق من صدق الوحي في التاريخ هو صراع الحاضر مع الماضي، النهاية مع البداية، التجديد مع التراث، صراعاً أفقياً مع الزمن فإن الوحي يدخل أيضاً في صراع الطبقات الاجتماعية، صراع المقهور ضد القاهر، صراع الضعيف مع القوى صراعاً رأسياً من أجل هز الكيان الاجتماعي والأوضاع الطبقيّة. وإذا كان الصراع التاريخي الأفقي يتمثل بين الوحي الجديد ومثلي الوحي القديم، اليهود والنصارى أى أهل الكتاب، فإن الصراع الاجتماعي الرأسى يتمثل بين الوحي الجديد ومثلي القوى الاجتماعية القائمة الكفار أو المشركون أو قريش أو الزنادقة ونظراً لارتباط المصالح بين فرق المعارضة فى الخارج، أهل الكتاب، وفى الداخل أى قريش فإن اسباب النزول التى تصف الوحي والصراع الاجتماعي يتداخل فيها الفريقان، الخارج والداخل، اليهود والمشركون.

وتمثل هذا الصراع فى وجهين: الأول إنكار الجانب النظرى فى الوحي الجديد أى النبوة ويقوم بذلك اليهود. والثانى معاداة أصحابه ولفظهم خارج المجتمع ويقوم بذلك المشركون والمنافقون. فالنبوة الجديدة لا تظهر فى بلاد العرب إذ إعتاد الانبياء الظهور فى بلاد الشام. وإذا أراد الرسول أن يكون نبياً فعليّه أن يرد الشام وأن يدعو فيها! أما نبوة الرسول فى العرب فلا تتعدى أساطير الأولين. وقد شجع ذلك القوى الداخلية على أن يتنبأ البعض

(١) نزلت آية «الذين آتيناهم الكتاب يتلوه حق تلاوته» من أصحاب السفينة الذين آمنوا مع جعفر بن أبى طالب من أرض الحبشة، أو فيمن آمن من اليهود أو فى الرسول نفسه، وآية «الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم» فى الذين آمنوا بالرسول من مؤمنى أهل الكتاب، وآية «إن الذين آمنوا والذين هادوا» بعد أن قص الرسول قصة أصحاب الدبر وحكم الرسول بأنهم فى النار وحزن سلمان نزلت الآية تخفيفاً عن المؤمنين، وآية «شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم» فى حين من الشام صدقاً بمحمد والمدينة كما هما موصوفان فى التوراة، وآية «لن يضروكم إلا أذى» فى تعذيب رؤساء اليهود لمؤمنهم عبد الله بن سلام، وآية «ليسوا سواء» بمناسبة إتهام اليهود مؤمنهم بأنه من أشراهم، وآية «وإن من أهل الكتاب لمن يؤمن بالله» فى النجاشى، وآية «بأيها الذين آمنوا آمنوا بالله» فى مؤمنى أهل الكتاب بعد أن طلبوا الإيمان بمحمد والقرآن وموسى والتوراة وعزير فقط، وآية «إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا» تخفيفاً على اليهود والمؤمنين بعد ترك اليهود لهم ومقاطعتهم، وآية «ولتجدن أشد الناس عدواة للذين آمنوا اليهود» فى النجاشى وأصحابه، وآية «واستعينوا بالصبر والصلاة» فى أهل الكتاب خاصة وفى المسلمين عامة.

منها مثل مسيلمة الكذاب إن كان ولا بد من نبوة تعبر عن نظام عربي جديد^(١). وإذا كانت النبوة حقاً فعلها معجزة ، معجزة مادية تحيل المجتمع كله من الفقر إلى الغنى ، تحويل جبل الصفا ذهباً ، وتوسيع أرض مكة ، وتفجير الأنهار أو معجزة مثل عصا موسى وأحياء الموتى لعيسى أو إرساله الصواعق ، أو أن تفجر الينابيع من الأرض أو أن ينشق القمر . وإن لم تكن المعجزة طبيعية فعلى الأقل أن تأتي النبوة في قرطاس من السماء ، في كتاب حسي ملموس كما كان الحال مع ألواح موسى ، أو قرآن تسيّر به الجبال . فالمعجزات لم تجعل الأمم السابقة أكثر إيماناً . وكان عذاب إنكارها أشد . أما الآن فالدليل والعقل ثم الاختيار الحر . والدليل هو التأمل في الكون لآيات الوجدانية وصفاتها ، الكلام والعناية ، الألوهية والربوبية ، ونفى الشرك^(٢). وإذا ما تم الإيمان بالنبوة والتسليم بها نظراً فإنه يمكن الطعن فيها فعلاً عن طريق اعتبار أن النسخ الواقع فيها تغيير وتبدل وتناقض في الشريعة ، مثل تغيير القبلة من المسجد الأقصى إلى المسجد الحرام . وما دام التغيير أو التبدل قد وقع فهي ليست نبوة أو نبوة مثل غيرها من نبوات اليهود وقع فيها التحريف والتبدل^(٣). وإذا ما تم التسليم بالنبوة وبصحتها فإنه يتم الطعن في ممارستها العملية . إذ أنها تفسد في الأرض وتدعى الإصلاح ، وتفرق بين أبناء العشيرة الواحدة وهي تدعو إلى

(١) نزلت آية «وإن كادوا ليستفرونك من الأرض» عندما قال اليهود إن الأنبياء يظهرون ببلاد الشام وأن نعت الرسول ظهوره هناك وليس في بلاد العرب ، وآية «ومنهم من يستمع إليك» في قريش عندما كانت تقول إن ما يستمعون إليه إن هو إلا أساطير الأولين ، وآية «من أظلم ممن افترى على الله كذباً أو قال أوحى إلى» في مسيلمة الكذاب.

(٢) نزلت آية «أفريدون أن تسألوا رسولكم» في عبد الله بن كعب روهط من قريش ، وطلب الصفا ذهباً ، وتوسيع أرض مكة وتفجير الأنهار أو طلب اليهود والمشركون كتاباً أو بملاكمة من السماء أو برؤية الله جهرة ، وآية «واقسموا بالله جهد إيمانهم لنن جداءهم آية ليؤمنن بها... ولكن أكثرهم يجهلون» عندما ذكرت قريش عصى موسى وأحياء الموتى لعيسى ونافقة لعمود ، وطلبوا جعل الصفا ذهباً فوافق جبريل بشرط أن يحل العذاب بالناس حين الإنكار والأفضل تركهم للشواب ، وآية «ورسل الصواعق فيصيب بها من يشاء» عندما أرسل الرسول رجلاً إلى أحد حدة العرب يدعوه إلى الله فقال: وما الله؟ أو من ذهب هو أو من فضة أو نحاس؟ فجاءته صحابة فوق رأسه ورعد فذهبت بقحف رأسه ، وآية «ولو أن قرآننا سيرت به من فضة أو نحاس؟ فجاءته صحابة فوق رأسه ورعد فذهبت بقحف رأسه ، وآية «ولو أن قرآننا سيرت به الجبال» بعد طلب قريش المعجزات وكذلك آية «وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعاً» وآية «أقربت الساعة وانشق القمر» عندما قالت الكفار إن محمداً قد سحرهم ، وآية «ولو أنزلنا عليك كتاباً في قرطاس» عندما طلب المشركون آية «كتاباً وأربعة شهداء من الملائكة» ونزلت آية «إن في خلق السموات والأرض» بعد نزول «واللهكم إله واحد» بعد ما تساءل الكفار أيسع الناس إله واحد؛ ونزلت آية «وجعلنا شركاء من الجن» رداً على الزنادقة الذين قالوا إن الله وإليس أخوان ، الله خالق الناس ، وإليس خالق السموات والسباع والعقارب .

(٣) نزلت آية «مانسوخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها» رداً على المشركين واختيارهم النسخ تغيير وتناقض في الشريعة ، وآية «سيقول السفهاء من الناس ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها» رداً على تحويل القبلة.

التوحيد. وتقتل الحيوان وتأكله^(١). فإن تم التسليم بالنبوة وبصحتها وآمن المشركون فإنهم لا يصدقون ويؤمنون عن نفاق ويصبحون منافقين. يرفعون أصواتهم على صوت النبی، يؤمنون به أول النهار ويكفرون به آخره، يؤمنون به مع المؤمنين ويكفرون به مع الكافرين، يقولون حسناً يفعلون ظلاماً، يستنصرون حتى إذ آتاهم النصر على أعدائهم نسوا ما كانوا يستنصرون به. يتخلفون عن القتال، ويخشون الشهادة، ولا يهاجرون في سبيل الله مع المهاجرين. يؤاخون المشركين ويشاركونهم في إيلاء الرسول في الانفاق، ويتغامزون على المؤمنين، ويلبسون رؤوسهم استكباراً. أكثرهم من الأعراب، ورفضون الاستغفار وأن تخشع القلوب^(٢). يكشف الوحي هذا الإيمان باللسان دون التصديق بالقلب والفعل. لذلك وجب التصديق لهم إن لم يكن في الحياة ففي الممات، في الصلاة على الميت، لحظة

(١) نزلت آية «ما قطعتم من لينة» في بنى النضير وغزوهم وقطع نخيلهم واحرقه، وآية «ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه» عندما سأل المشركون محمداً إذا كانت الشاة الله قتلها وهي حرام أكلها فكيف الشاة التي قتلها الإنسان يكون حلالاً أكلها؟

(٢) نزلت آية «ألم تر إلى الذين تولوا قوماً غضب الله عليهم... ويحبسون أنهم على شيء إلا أنهم هم الكاذبون» في منافق يرفع صوته لسمعه اليهود، وآية «وإذا قرأ القرآن آمنوا» في عبد الله بن أبي وأصحابه، وآية «وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا» بعدزيمة يهود خيبر أمام غطفان أولاً ثم دعاء خيبر ثانياً فلما انتصروا نسوا الدعاء والاستنصار، وآية «ومن الناس من يمسك قوله في الحياة الدنيا فيمن قال أنه مسلم ثم حرق زرع المسلمين» وآية «ما كان الله ليزل المؤمنين على ما أئتم عليه» في المنافقين الذين سخروا من أن الرسول يعلم من المؤمنين ومن المنافق ومن الكافر، وآية «ولا تحسبن الذين يقرحوا بما أولوا» في المنافقين الذين يتخلفون عن الحرب، وآية «فما لكم في المنافقين فئتين» في الذين رجعوا من أحد وارتدوا منافقين والخلاف حول وجوب قطعهم أم لا، وآية «أن الذين تولواهم الملائكة ظالمى أنفسهم» في المنافقين الذين كم يهاجروا من مكة ثم حاربوا للمسلمين يوم بدر فقتلوا، وآية «يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا الذين اتخذوا دينهم هزوا ولعباً» ضد المنافقين، وآية «ومنهم الذين يؤذون النبي ويقولون هو أذن» أيضاً ضد اتهام المنافقين للرسول بأنه سماع للنميمة والليل والقال، وآية «ألم تر إلى الذين نهوا عن التجوى» في اليهود والمنافقين الذين يتغامزون على المؤمنين، وآية «إلا أنهم يشنون صدورهم» في منافق حلو المنظر والكلام. ونزلت آية «الأعراب أشد كفراً ونفاقاً» في أعراب من أسد وغطفان، وآية «ومن حولكم من الأعراب منافقون» في جهينة وقريظة، وآية «وقالت الأعراب آمنا» في أعراب من بنى أسد أظهروا الإسلام ولم يؤمنوا به، وأنسدوا طرق المدينة وأغلوا أسفارها ويقولون للرسول آتيناك بالانقيال والعيال ولم نقاتلك مثل آخرون فاطننا الصدقة، فيؤمنون عليه إيمانهم! ونزلت آية «وبومض الظالم على يديه» في أبي بن خلف يحضر مجلس الرسول ويسمع ولا يؤمن، وآية «ألم يأن للذين آمنوا أن تخشع قلوبهم لذكر الله» في المنافقين يسألون سلمان بعد الهجرة بعام أن يحتشمهم عن التوراة. وآية «وإذا قيل لهم تعالوا يستغفر لكم رسول الله لورا رؤوسهم» في المنافقين العاصين، وآية «يحذر المنافقون أن تنزل عليهم سورة تنبؤهم» في يهودى تمنى أن يفعله فعلة ولا يقضيه الله بالعقاب، جلداً مائة جلدة، وآية «ولا تصل على أحد منهم مات أبداً» عندما أخذ ابن عبد الله بن أبي قميص الرسول ككفن لأبيه ورفض عمر وتصديق الوحي لرفض عمر.

الوداع. ثم ينكشف القناع وتبدأ مرحلة الصراع الفعلي ابتداء من الاستهزاء العلني بالوحي الجديد، والاعلان عن الدخول فيه بناء على مصلحة، والتحول من الفقر إلى الغنى ما دام الوحي يدعو إلى مشاركة الفقراء في أموال الاغنياء، والابقاء على غنى الاغنياء ماداموا يشاركون أموالهم الفقراء. ولكن الواقع هو غنى الكفار وقرقر المسلمين، والكفار لا يؤمنون بالوحي الجديد في حين يفعل المسلمون. وقد يؤمن الكفار إذا كان لهم نصيب أكبر من حظوظ الدنيا بفضل النظام الاجتماعي الجديد مثل سقاية الحاج وعمارة المسجد الحرام والحجاجة والندوة واللواء والنبوة أى المال والاقتصاد والسياسة^(١). والبديل عن ذلك كله هو المقاطعة والايذاء والطرده والسب، ونقض المهود، وانفاق الأموال للابقاء على النظام القديم^(٢)، ومع ذلك هناك القلة المؤمنة التي تؤمن بالنظام الجديد ولكنها تترك التغيير الفعلي لاجيال أكثر شباباً، يمثلهم أبو طالب. قلوبهم مع النظام الجديد، ويدافعون عن قيادته، ويمنعون عنهم الأذى ولكنهم لا يقومون على تغييره إلى النظام الجديد حرصاً على التقاليد وعلى استمرارية النظم^(٣). أما المؤمنون حقاً فهم الذين يؤمنون بالنظام الجديد قولاً وعملاً، إيماناً وفعلاً، أكثرهم من الشباب، وأقلهم من الشيوخ. يمثلون خروج المجتمع الجديد من

(١) نزلت آية «أطعم كل امرئ منهم أن يدخل جنة نعيم» كلاء في المشركين الذين كانوا يستهزئون ويقولون: لن يدخل المؤمنون الجنة فنحن ندخلها قبلهم آية «قل أى على بينة من ربى» فى رؤساء قريش واستهزأهم بأن محمد سيأتيهم بالعلب آية «وإذا تتلى عليهم آياتنا بينات قال الذين لا يرجون لقاءنا فى المشركين الذين استهزأوا بالقرآن وأرادوا وحياً يذكر اللات والعزى» وآية «ولقد أخذناهم بالعذاب فما استكانوا لديهم» فى أبى سفيان وشكايته الفقر للرسول آية «لا يفرنك نقلب الذين كفروا فى البلاد» فى مشركى مكة وسعة عيشهم وهم كفار يتحدون فقره المسلمين، وآية «وله ما سكن فى الليل والنهار» فى كفار مكة واقتراحهم على الرسول أخذ نصيب من الدنيا جزءاً على إيمانهم، وآية «إنه ليحزنك الذى يقولون» رداً على اقتراح أبى جهل باعتزافه بصدق محمد واعطائه السقاية والحجاجة والندوة والنبوة واللواء .

(٢) نزلت آية «ألم تر إلى الذين قيل لهم كفوا أيديكم» فى أذى للمشركين، وآية «وأسرأ قولكم أو اجهروا به» فى المشركين عندما كانوا يتألمون من الرسول سراً حتى لا يسمعون الله ! وآية «ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم» فى تحريم السب المتبادل، وآية «وأن نكثوا إيمانهم من بعد عهدهم وطعنوا فى دينكم فقاتلوا أئمة الكفرة» فى كفار قريش بعد نقضهم المهود والمواثيق، وآية «هو الذى أخرج الذين كفروا من أهل الكتاب» فى بنى النضير ومصالحة الرسول لهم بعد أن تأكدوا من نبوته بعد بدر، ونقضهم العهد بعد أحد، وآية «أن الذين كفروا ينفقون أموالهم ليصدوا عن سبيل الله» فى الذين أطعموا الكفار يوم بدر والذين استأجروا الاحباش لمحاربة الرسول يوم أحد.

(٣) نزلت آية «وهم يبهون عنه ويتلون عنه» فى أبى طالب الذى كان يمنع الايلاء عن النبى دون أن يسلم، وآية «وما كان للنبي والذين آمنوا أن يستغفروا للمشركين» حتى وفاة أبى طالب واستغفار النبى ومعارضة الوحي له.

نابيا المجتمع القديم، وانتقال من موت نظام قديم إلى حياة نظام جديد، ونشأة جيل قرآني فريد من نئابا الأجيال القديمة، وتراپله فيما بينه فكراً وسلوك، عقيدة وشريعة. بل يتحول التاريخ كله إلى منعطف جديد من آدم حتى محمد، ومن محمد حتى يوم الدين، وكأن النظام الاجتماعي الجديد وميلاده من القديم يحقب التاريخ إلى سرحلتين، ماقبل وما بعد^(١).

٤ - الوحدة والتعدد

علاقة الوحي بالواقع هي أيضاً علاقة الوحدة بالتعدد، وعلاقة الهوية بالاختلاف. فالوحي على الرغم من تطوره عبر الزمان وفي التاريخ من حيث التصورات والأدوات والتشريعات إلا أنه يمر عن وحدة واحدة من البداية حتى النهاية. وكل مرحلة تسلم بالمراحل السابقة واللاحقة بالضرورة على مستوى النظر والعقيدة حتى وأن بقت على مرحلتها الخاصة على مستوى العمل والتشريع. هناك وحدة في التصور وتعدد في التشريع. أما إذا انكثرت احدى المراحل المراحل الأخرى السابقة أو اللاحقة على مستوى التصور فإن ذلك ينقص من تصورهما لوحدة الوحي واكتماله. وإذا عادت احدى المراحل تشريعات مراحل سابقة أو لاحقة فإن ذلك انكار للتعدد والتمايز والتنوع. وتكون المرحلة الأخيرة كاملة إذا ما آمنت بكل المراحل السابقة على مستوى وحدة النظر والتصور وأثبتت التعدد على مستوى العمل والتشريع. ذلك تصور الوحي لما يجب أن يكون الأمر عليه فيما يتعلق بالصلة بين الوحي والواقع بأعتبارها صلة بين الوحدة والتعدد.

أما من حيث ما هو كائن مع الأخذ في الاعتبار فقط المراحل الكبرى الثلاثة: اليهود والمسيحية والإسلام من حيث مراحل الوحي، واليهود والنصارى والمسلمون من حيث الواقع الاجتماعي، فإن الأمر مختلف في المرحلتين الأولىين عنه في المرحلة الثالثة والأخيرة. ينكر اليهود الوحي المسيحي والوحي الإسلامي نظراً وعملاً ولا يأمنون إلا لبني دينهم وقومهم. ويفخرون بأولوية القدس على المسجد الحرام. يجعلون النبوة وفقاً عليهم، وراثه من آل يعقوب إذ حضره الموت. ولا يعترفون بنسخ التوراة بالانجيل كما لا يعترف النصارى بنسخ

(١) نزلت آية «أو من كان ميتاً فأحييناه» بعد تحول حمزة إلى الإيمان، وآية «يا أيها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين» عندما أسلم مع الرسول تسع وثلاثون واكملهم عمر الأربعين، وآية «وإذا كنت فيهم فأنتهم لهم الصلاة» في المشركين وهم يلاحظون أهمية صلاة العصر، وآية «ثلة من الأولين وثلة من الآخرين» عندما قال عمر للرسول: أتنا بك وصدقناك ومع ذلك ينجر منا قليل. وقال الرسول: من آدم إلينا ثلة، ومن إلى يوم القيامة ثلة، ولا يستتمها إلا سودان من رعاة الأهل ممن قال: لا إله إلا الله. وقد عبر عن هذه الروح اصدق تمييز سيد قطب في «معالم في الطريق».

الانجيل بالقرآن. انكر اليهود أن يكون الوحي على أحد سواهم أى وحى يعد التوراة التى فيها العلم والنور دون علم أنهم ما أوتوا من العلم إلا قليلاً. وأن سلموا بالوحي التالى للتوراة فإنهم يعتبرون التوراة خيراً من غيرها^(١). أما النصارى فإن سلموا بالوحي اليهودى إلا أنهم يؤولونه كارهاصات للوحي المسيحى ومقدمات له، وأن المراحل السابقة هو الظاهر والوحي المسيحى هو الباطن والحقيقة، ولا ظاهر بلا باطن، ولا باطن بلا ظاهر، لا بذرة بلا ثمرة ولا ثمرة بلا بذرة. ومع ذلك فالتناقض بين اليهود والنصارى تناقض ثانوى لأنهما واجهتان لعملة واحدة. أما التناقض بين اليهود والنصارى من ناحية والمسيحيين من ناحية أخرى فإنه تناقض رئيسى لأن كليهما ينكر النبوة فى آخر مرحلة وهى التى تكشف عن تطور الوحي فى التاريخ، ويتحقق من صحته تاريخياً، وصدق فهمه عقائدياً، ودقة تطبيقه عملياً. لذلك فإنه بالرغم من العداوة للتبادلة الصريحة أو الضمنية بين اليهود والنصارى، وتكفير كل منهما للآخر، وإتهامه بأنه ليس على شئ إلا أنهم معاً يودان لإرجاع المسلمين إما يهوداً أو نصارى^(٢). وكل فريق يريد أن يجعل إبراهيم من شيعة يهودياً أو نصرانياً. وما كان لإبراهيم يهودياً ولا نصرانياً ولكنه كان حنيفاً من المسلمين. كان إبراهيم أمة بأكملها، نموذج الوحدة فى التعدد، والتعدد فى الوحدة. لذلك سمي أبو الانبياء. وكانت الحنيفية النموذج الأول للدين الطبيعى، معرفة الله بالعقل، والاتيان بالعمل الصالح^(٣). لذلك كان

(١) نزلت آية «وقالت اليهود ليست النصارى على شيء» فى يهود المدينة ونصارى حبران، وآية «أن الذين كفروا بعد إيمانهم» فى اليهود الذين كفروا بميسى والانجيل ثم بمحمد أو اليهود والنصارى الذين كفروا بمحمد، وآية «أن أول بيت وضع للناس للذى ببكة مباركاه بمناسبة تقاسم اليهود بأولوية القدس والمسلمين بأولوية الكعبة، وآية «قل هل أنبؤكم بشر من ذلك مثوبة عند الله» عندما سأل اليهود الرسول عن إيمانه فذكر كل الرسل، أما اليهود فاستنثوا عيسى، وانهموا الإسلام بأنه أشرف الديان وأقلها فى الدنيا حظواً ! وآية «وما قدروا الله حق قدره إذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء» بمناسبة إنكار اليهود أن الله أنزل على محمد كتاباً، وآية «قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربى رداً على اليهود، وكذلك «وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً» وانكارهم الوحي على محمد بدعوى كيف يكون ذلك ومهم التوراة ! وآية «ما يود الذين كفروا من أهل الكتاب» رداً على ادعاء اليهود أن ما جاء به محمد ليس أفضل مما هم عليه.

(٢) نزلت آية «هذان خصمان اختصموا فى ربهم» فى أهل الكتاب، كل يقول أنه أولى من الآخر، وآية «ورد كثير من أهل الكتاب» بعد طلب اليهود بعد غزوة بدر التخلّى عن الإسلام، وآية «ولن ترضى عنك اليهود والنصارى حتى تتبع ملتهم» بمناسبة ما يتمناه الفريقان من إقباع الرسول لهما خاصة بعد تحول القبلة، وآية «كفروا هوداً أو نصارى تهتدوا» فى يهود المدينة ونصارى حبران، كل يدعو المسلمين إلى دينه.

(٣) انظر دراستنا

The image of Abraham in the Qur'an and in the Bible, Religious Dialogue and Revolution, pp.69-82, Anglo-Egyptian Bookshop, 1977.

نموذجاً للتجريب مثل تكسير الأصنام وطلب استنطاق كبيرها، وإحياء الموتى بالفعل والأدلة الطبيعية والتصديق، والأطمئنان بالقلب، والانتقال من المتحرك إلى الثابت، ومن الأصغر إلى الأكبر، ومن المرنى الخسوس إلى اللامرئى المجرد^(١).

أما المرحلة الأخيرة، الإسلام، ومن يتمثلونها، المسلمون، فإنهم يستحضرون الماضى ويقرأونه ويميدون تفسيره وفهمه بعد اكتمال الوحي، قراءة للحاضر، وقراءة للماضى فى الحاضر. لذلك أتى قصص الأنبياء للتحقق من صدق الوحي فى التاريخ، وإعادة الماضى فى الحاضر من أجل تكوين الوعى التاريخى فى الوعى السياسى. فالتاريخ هنا ليس فقط البائناً لصحة قول ورواية ولكنه أيضاً درس وعبرة^(٢). وهى مرحلة متكاملة عقيدة وشريعة، تكمل القانون بالحب، والحب بالشرعة، لا تقبل التجزئة فى الوحي، الإيمان ببعضه واثكار البعض الآخر، وثبت التطور فى التشريع، وتقدم الوعى البشرى. لذلك تستحيل العودة إلى الوراء وهو ما يسمى بالارتداد. فالتقدم ليس نكوصاً. والتقدم سنة الحياة والبشر. وفى المرحلة الأخيرة يستقل الوعى البشرى عقلاً وإرادة، ويصبح الدين تعبيراً عن الفطرة، والوحي مطابقاً للواقع^(٣). لذلك كانت آخر مرحلة هى الحكم على سابقتها، فشرعيتها قد قُدت طبقاً للقدرة البشرية عبر التاريخ. ويمكن لكل مرحلة الحكم بشرعيتها. كما يمكن للمراحل السابقة الحكم بالشرعة الأخيرة. المرحلة الأخيرة هى المقياس والحكم وما دونها الجبت

(١) نزلت آية «أفغير دين الله يغفونه فى اختصام الكتابيين فى إبراهيم، وآية «أن أولى الناس بإبراهيم للذين اتبعوه وهذا النبى الأُمى» عندما قال اليهود أنهم أولى بإبراهيم، وآية «والتيح ملة إبراهيم حنيفاً، واتخذ الله إبراهيم خليلًا» اجابة على سؤال محمد لجبريل : لماذا اتخذ الله إبراهيم خليلًا واجابة جبريل لأنه اطعمه الطعام فى قصة ضيوف إبراهيم، وآية «قد كانت لكم أسوة حسنة فى إبراهيم والذين معه» بمناسبة معاداة قوى القرى من المشركين لم نزول «عسى الله أن يجعل بينكم وبين الذين عاديتم منهم مودة» فأسلم كثير من المشركين وتزوج الرسول أم حبيبة بنت أبى سفيان، وآية «واذ قال إبراهيم رب أرنى كيف تحيى الموتى» عندما أتى إبراهيم على دابة ميتة توزعها دواب البحر وطلب بالتجربة اثبات بعثها.

(٢) نزلت آية «أفأطمعون أن يؤمنوا لكم» فى السبعين الذين اختارهم موسى، وآية «ما تلو الشياطين على ملك سليمان» استحضاراً للوقائع الأثرى، وآية «أم كنتم شهداء إذ حضر يعقوب الموت» بعد ادعاء اليهود أن يعقوب مات يوم كذا، وآية «وانزل عليم نبأ الذى آتينا آياتنا فانسخ منها» فى بلعم بن باعورا الذى كان من الجبارين يعلم اسم الله وجاء موسى ومن معه فدعا عليهم فسلخ الله من قوته أو فى أمية بن أبى الصلت الذى كان يعلم أن محمداً هو الرسول فلما جاء انسلخ مما يعلم، وآية «هو الذى خلقكم من نفس واحدة... وهم يخلقونه» فى رواية أنه لم يمشي لأدم وحواء ولد فلما جاء أوحى الشيطان بأن يسمى عبد الحرث لأنه كان الحرث !

(٣) نزلت آية «يأيتها الذين آمنوا ادخلوا فى السلم كافة» فى عبد الله بن سلام وأصحابه عندما أرادوا الإيمان بالرسول وبشرعة السبت لموسى فى نفس الوقت، وآية «كيف يهذى الله قوماً كفروا بعد إيمانهم» فى أحد المرتدين، وآية «صبغة الله ومن أحسن من الله صبغة» فى النصارى وطقس العماد فى اليوم السابع بدلاً عن الختان، وآية «لا اكراه فى الدين» فى عادة الانصار أنه إذا عاش لأحدهم ولد هوده.

والطاغوت^(١). تتميز المرحلة الأخيرة عن المرحلتين السابقتين وفي نفس الوقت تتكامل معها طبقاً لمنطق الهوية والاختلاف أو الوحدة والتعدد. فالتمايز قائم حرصاً على الفرق بين التكوين والبنية، بين التطور والاكتمال، بين البداية والنهاية، بين الأول والآخر. التمايز من أجل الاستقلال الذاتي والحفاظ على وحدانية التصور، والاختلاف من أجل الحفاظ على تعددية التشريع. ولكن يظل المقياس هو العمل الصالح القادر على أن يكون نقطة التقاء بين الوحي ومتطلباته والواقع وامكانياته على ما هو معروف في آية المباهلة، كلمة سواء فيما يتعلق بأصلي التوحيد والعدل، المبدأ الواحد الذي يتساوى أمامه الجميع وألا يتخذ الناس بعضهم بعضاً أرباباً^(٢).

• الرسالة والتبليغ

ويمكن ادراك الصلة بين الوحي والواقع في الصلة بين الرسالة والتبليغ. فالوحي هي

(١) نزلت آية: «لم تر إلى الذين أوتوا نصيباً من الكتاب» في طلب الرسول الاحكام إلى الإسلام وطلب اليهود الاحكام إلى الأحبار وآية «وإن أحكم بينهم بما أنزل الله» في قدم اليهود للاحكام إليه، وآية «لم تر إلى الذين أوتوا نصيباً من الكتاب يؤمنون بالجبت والطاغوت» حين سألت قريش أهل الكتاب عن محمد فقالوا لهم: أنتم أفضل منه، وآية «أولئك الذين لعنهم الله» في نفس الواقعة، وآية «لم تر إلى الذين يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت» عندما هرع الناس إلى يهودى يحكموا إليه، وآية «فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم» في خصمين يتهم أحدهما الرسول بالتحيز، وآية «أنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله» في واقعة خلاف بين مسلم ويهودى، وآية «ليس بأمانيكم ولا أماني أهل الكتاب» عندما جلس كل طائفة من أهل الكتاب تغنى على ليلها، وآية «وإذا دعا إلى الله ورسوله» عندما اختصم منافق ويهودى في الأرض، اليهودى يريد حكم الرسول، والمنافق يجره إلى كعب بن الأشرف.

(٢) تكثر آيات التمايز مثل «قل يا أيها الكافرون...» وقد نزلت في رهط من قريش يقترحون سنة من دينهم سنة من الدين الجديد، وآية «لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء» عندما باطن اليهود وبعض الأنصار، وآية «ودت طائفة من أهل الكتاب لو يضلونكم» عندما دعا اليهود المسلمين إلى الالتحاق بهم، وآية «يا أيها الذين آمنوا إن طغيوا فريقاً من الذين أوتوا الكتاب» بعد تأخى المهاجرين والأنصار وقبام يهودى لاستغفار بعضهم على بعض من جديد، وآية «كنتم خير أمة أخرجت للناس» عندما قال اليهود للمسلمين: نحن خير منكم، وآية «يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا بطانة من دونكم» في مؤمنين يولون المنافقين واليهود نظراً للقرابة والحلف والجوار والرضاع، وآية «لتسمن من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم ومن الذين أشركوا أذى كثير» عند هجاء شاعر يهودى الرسول، وآية «يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء» ضد ولاية اليهود كما يفعل المنافقون، وآية «يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا عدوى وعدوكم أولياء» في مشركة أئت من مكة إلى المدينة تطلب العون وحملها رسالة سرية من حاطب يخبر فيها أهل مكة بنية فتحها، وآية «يا أيها الذين آمنوا لا تتولوا قوماً غضب الله عليهم» في قراء المسلمين الذين يطردون اليهود أخبار المسلمين طعماً في شمارهم. أما آيات الوحدة فزلى رأسها آية المباهلة «قل تعالوا ندع أبناءنا وأبناءكم» وقد نزلت في حوار الرسول مع النصارى ودعوته لهم بالإسلام فأسلموا باللسان واغتراض الرسول بأنهم يسجدون للصليب، ويسجلون لله ولداً، ويشربون الخمر.

الرسالة التي يتم تبليغها في الواقع إلى الناس عن طريق النبي، تبليغ للوحي في صورة كلام وليس على صورة شخص أو مجل أو كشف للذات الالهية. في هذه الحالة، الكشف أو التجلي للذات، يغييب الواقع، ويكون الأمر كله وحياً. الموحى والموحى إليه. يتحول الوحي إلى واقع إذن عن طريق تبليغ الرسالة بواسطة النبي. والنبي إنسان عادي من بني البشر، رجل يأكل الطعام ويمشي في الأسواق، يولد ويحيا ويموت، يحب ويتزوج، يفرح ويحزن، يسر ويغضب، يخاف ويأمن^(١). ويقوم الرسول بالبلاغ بلا أجر. هدفه تغيير النظام الاجتماعي. لذلك رفض الاغراعت الدنيوية، جمع المال والسعي وراء الحظوظ. ويقوم بذلك عن رضى دون احساس بالنقص و احساس كامل بالاستغناء^(٢).

ويقوم الرسول بالتبليغ بلا ابطاء. وإذ غابت الرسالة فلا يستمطوها ولا يظن خيراً ولا شرّاً^(٣). والرسالة وحى لامن الشيطان ولامن أساطير الأولين. لا يقبل المساومة أو المناصفة أو المهادنة^(٤). وتكون الدعوة بالحمسى يتساوى فيها الفقراء والأغنياء، عامة الناس والاشراف.

(١) نزلت آية «أكان حجياً أن أوحينا إلى رجل منهم أن انذر الناس» بعد ما تعجب الكفار كيف يرسل الرسول بشراً. وآية «وما أرسلنا قبلك إلا رجالاً نوحي إليهم» عندما أنكر المشركون نبوة محمد لأن الله أعظم من أن يرسل بشراً وهو قاهر على أن يميت ملاكاً ! وآية «تبارك الذى ان شاء جعل لك خيراً من ذلك» عندما عبره المشركون قائلين: ما لهذا الرسول يأكل الطعام ويمشي في الأسواق. فحزن الرسول ونزل جبريل ممزناً قاتلاً: وما أرسلنا قبلك من المرسلين إلا أنهم ليأكلون الطعام ويمشون في الأسواق أى يفتنون المعاش في الدنيا.

(٢) نزلت آية «قل لا أسألكم عليه أجراً إلا المودة في القربى» عندما اجتمع الأنصار لجمع المال له واجتمع المشركون لنفس السبب، وآية «ولا تمدن عينيك إلى ما متعنا به أزواجاً منهم» عندما جاء الرسول ضيف فطلب الرسول سلفة دقيق من يهودى الذى رفض بدون رهن ! وآية «قل لا أملك لنفسى نفعا ولا ضراً» عندما طلبت قلة أن يغيرهم محمد بالسمر الرخيص !

(٣) نزلت آية «يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك» عندما غشى الرسول النصرارى واليهود وقرش وبدأ يضيق بالرسالة ذرعاً، وآية «وما تنزل إلا بأمر ربك» عندما سأل الرسول جبريل: ما متلك أن تأتى؟ وكذلك آية «والضحى» والليل إذا سجى، ما ودعك ربك وما قلاء» عندما قالت قرشية: ما أرى شيطانك إلا ودعك أو عندما ما أبطأ جبريل فأتعج الرسول فقالت خديجة: قد قلاك ربك لما يرى جزعك !

(٤) نزلت آية «وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبى» بمناسبة الحادثة المشهورة التي ألقى فيها الشيطان على لسانه لما كان النبي يحدث به نفسه «أفأنتم اللات والعزى، ومناة الثالثة الأخرى» فالتقى الشيطان «تلك القرأتين العلا وأن شفاعتهن لترجى» وهى الحادثة التي أقام عليها سلمان رشدى روايته «آيات شيطانية»، وآية «ومن الناس من يشتري لهو الحديث» فى النصيرين الحارث يشتري أغنيار الأعاجم ويرهبها قاتلاً أن محمد يحدث بهاد ولعمود وأنا أحدثكم برستم واستغفار حتى يترك الناس محمداً أو أنها نزلت فى شراره القيان والمغنيات، وآية «فزنى ومن خلقت وحيداً... أنه فكر وقد... أن هذا لإسحر يؤثر» فى الوليد بن المغيرة وتقليده للقرآن طبقاً لنصيحة أبى جهل، وآية «وأن كادوا ليفتنوك عن الذى أوحينا إليك» فى وفد ثقيف طالباً مئة سنة باللات ورحمة الوادى، ولزادوا فى طلباتهم حتى ضعف الرسول رغبة فى التبليغ ولكن قرى عمر وأبى الوحي مصداقاً لعمرو.

فمن يأتي من تلقاء نفسه طالباً الهداية أفضل ممن يسعى إليهم بالرسالة^(١). فالرسالة تبلغ للأذن الواعية بصرف النظر عن طبيعتها الاجتماعية. لذلك كان الرسول كاملاً لا يحايى، نموذجاً للقُدوة للدرجة أن الصلاة تكون عليه مجازاً مثلما يكون السلام عليه حقيقة^(٢). وهو نموذج الإيمان. فهو أول المصدقين، ويتبعه أصحابه. لذلك وجب له الاحترام في حياته الخاصة والعامة^(٣). فلا يدخل بيته إلا بعد استئذان، ولا يطال الجلوس عنده لثمضية الوقت أو مجرد الثثرة فيما لا يفيد، ولا ترتفع الأصوات أمامه، ولا يحدث سباب، ولا ينادى من وراء الحجرات^(٤).

(١) نزلت آية «ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة» يوم أحد عندما وجد الرسول حمزة عمه ميّقوراً مجروحاً فقال: لا تظن مكانه سبعين رجلاً، وآية «ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه» عندما كان هوى الرسول مع الكبار وليس مع الصغار أثناء التبليغ، وآية «وإذا جاءك الذين يؤمنون بآياتنا فقل سلام عليكم» في نفس الواقعة، وآية «وأصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه» في المؤلفة قلوبهم يريدون راحة الفقراء، وآية «ولا تطع من أغفلنا قلبه عن ذكرنا» عندما طلب أحد من الناس إبعاد الفقراء وتقريب صناديد مكة، وآية «يا أيها الذين آمنوا إذا ناجيتم الرسول» في الاغنياء الذين كانوا يكثرون مناجاة الرسول ويغلبون الفقراء في المجالس حتى كره الرسول ذلك. وقد أمر الله بالصدقة فلم يجد الفقراء ما يتصدقون به، ويحل الأثنياء، فنزل العقاب، وآية «وتعيبها أذن وأصية» في علي الذي أدناه الرسول وأمره أن يعي الرسالة، وهي إحدى حجج الشبهة في أولوية علي في التبليغ من بعده.

(٢) نزلت آية «وإنك لعلى خلق عظيم» لأنه كلما دعاه أحد من أصحابه أو أهل بيته قال ليك، وآية «إنا أعطيناك الكوثر... أن شأئك هو الآخر» في المعاص عندما التقى علي باب المسجد بالرسول رسالته قرش من؟ قال: الآخر، وآية «إن الله وملائكته يصلون على النبي» إجابة على سؤال: عرفنا السلام عليك، فكيف الصلاة عليك؟ وآية «هو الذي يصلي عليكم وملائكته» بعدما استنرك أبو بكر على الأولى قائلاً: ما أعطاك الله تعالى من خير إلا أشركتنا فيه.

(٣) نزلت آية «له»، ما أنزلنا عليك القرآن لتشقى» عندما قال أبو جهل: إنك تشقى بترك ديننا، ولما رآه من طول العبادة، وآية «واتبع سبيل من أناب إلى» بعد أن آمن أبو بكر وبعثه عبد الرحمن بن عوف وسعد بن أبي وقاص وعثمان وطلحة والزبير، وآية «تتجافى جنوبهم عن المضاجع» في أصحاب الرسول يصلون من المغرب إلى العشاء.

(٤) نزلت آية «يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوت النبي إلا أن يؤذن لكم» عندما أتاه ضيوف فأكلوا وخرجوا إلا ثلاثة ظلوا يتحللون وأطالوا فتأذى الرسول، وكان شديد الحياء، وآية «يا أيها الذين آمنوا لا تقدموا بين يدي الرسول» في خلاف بين عمر وأبي بكر حتى علت أصواتهما حول امرأة ركب كل منهما يريد تأخير شخص آخر، وآية «يا أيها الذين آمنوا لا ترفعوا أصواتكم فوق صوت النبي» في ثابت بن قيس وكان جهوري الصوت ويعليه أمام الرسول، وآية «إن الذين يفضون أصواتهم عند رسول الله» كرد فعل على آية «لا ترفعوا أصواتكم» عندما بنا أبو بكر يتكلم ههما فلا يكاد يسمعه أحد، وآية «إن الذين ينادونك من وراء الحجرات أكثرهم لا يعقلون» في أناس ينادون من الخارج: يا محمد، وآية «ولا تجد قرماً يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله» عندما سب أبو خفاجة النبي فسك أبو بكر فسقط ونهى النبي أبى بكر عن ذلك فأتى الوحي مصدقاً لأبى بكر.

وقد مر النبي وقومه يظرون صعبة من جراء الاضطهاد والتعذيب فيضطر إلى الهجرة وتغيير المكان، ويحلم بمكان آخر تسوده الحرية وبهمة الملل. وهو تراجع مؤقت حتى تقوى الشوكة وتم العودة ويتحقق النصر. ويتسابق المؤمنون إلى الهجرة حتى ولو لم يكن لديهم ما يحملون عليه، ويتخلف القاعدون. والانفصال عن الأهل والاقارب مؤقت إلى أن يتم لم الشمل. بعد الاقلية عن الأغلبية، وانفصال المجتمع الجديد عن المجتمع القديم مؤقتاً أيضاً بفتح جديد، وعود للمهاجرين، ونصر وفتح قريب. ومن يقع دون أن يبلغ المكان الجديد فهو شهيد، ومن يقضى نجه قبل أن يعود فهو أيضاً شهيد. وقد تهاجر القيادة وحدها أولاً تتبعها القيادة الثانية حتى تتم الهجرة للطليعة كلها. ولا يوجد وقت لنهاية الرباط كما هو الحال في شعب مصر، جندها خير أجناد الأرض وشعبها مرابط إلى يوم القيامة^(١).

والحياة امتحان واختبار. وهذا الاختبار هو محك الإيمان. وقد يكون الاختبار في ظاهره مجحفاً، مثل صلح الحديبية، ولكنه في حقيقته وعلى الأمد الطويل نصر مؤزر^(٢). ومن ضمن مقاييس الامتحان والاختبار الثبات، ورفض الحلول الوسط، وعدم الخيانة أو الارتداد أو التكويس أو الانقلاب على العقيبين^(٣). ونظراً لتمرص الرسول للأخطار فإن حماية رمز

(١) نزلت آية «وما أدرى ما يفعل بي ولا بكم» بعد أن رأى النبي في المنام أرضاً بشجر وماء ساحة الاضطهاد فكر في الهجرة إليها حتى تسأل الناس: متى، وهو حلم بالتمني، وآية «يا أيها الذين آمنوا إن من أزواجكم وأولادكم عدوا لكم» عندما يهدد الرجل الهجرة ويمنعه أهله وولده، وآية «ومن يخرج من بيته مهاجراً إلى الله ورسوله بعد طلب أحد الشيوخ الهجرة حتى مات في الطريق على عكس المناقنين، وآية «يا أيها الذين آمنوا لا تتخلوا آباءكم وأخوانكم أولياء» أن امتحبوا الكفرة» عندما تملق المهاجرون بالعمال والزوجات، وآية «ولا على الذين إننا ما أتوك لتحملهم قلت لا أجد ما أحملكم عليه» في الفقراء البكائين الذين يودون الهجرة، وآية «وأخرون مرجون لأمر الله» في الذين تخلفوا في تبوك، وآية «والذين هاجروا في الله من بعد ما ظلموا» في من علب من أصحاب النبي، وآية «ثم إن ربك للذين هاجروا من بعد ما فتنوا لم جاهدوا وصابروا» في عدم قبول إسلام أهل مكة حتى يهاجروا ومنعهم المشركين، وفي ذلك نزلت أيضاً «الم، أحسب الناس أن يتركوا أن يقولوا آمنا وهم لا يفتنون»، وآية «وقل رب ادخلني مدخل صدق» عندما أراد كفار قريش أن يوقفوا النبي ويخرجوه من مكة، وأراد الله بقاء أهل مكة وأمر النبي أن يخرج وحده مهاجراً، وآية «وعاد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات» في رجل بعد الأمر بالهجرة سأل الرسول عن يوم يأتي يضع فيه المسلمون السلاح حتى يهتأ بالعيش!

(٢) نزلت آية «الم، أحسب الناس أن يتركوا أن يقولوا آمنا وهم لا يفتنون» في أناس أقروا بالإسلام بمكة وهاجروا فاتبه المشركون لهم وأذوهم وقتلواهم، وقيل نزلت في مهجع مولى عمر، أول شهيد في بدر، وقيل في منافق مكة الذين يؤمنون باللسان حتى إذا جاءت الأوقات العصيبة عادوا إلى الكفر، وآية «يا أيها الذين آمنوا إذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فامتنوهن، الله أعلم بأهوائهن» بعد صلح الحديبية وشروطه التي بطلت لعمر مسيئة بالمسلمين، من جاء إلى المشركين من المسلمين أخذوه، ومن جاء من المشركين إلى المسلمين ردوه. فجاءت مشركة وجاء زوجها وراءها فردها الرسول.

(٣) نزلت آية «يا أيها الذين آمنوا لا تخونوا الله والرسول» في أبو لبيبة الأنصاري لما حذر اليهود من قبل عرض سعد فربط نفسه في المسجد حتى جاء الرسول بخلصة سبعة أيام بلا طعام، وآية «قد أفلح المؤمنون» =

النظام الجديد تكون واجبة. وأرلها التصفية الجسدية بالاغتيالات بالسلاح أو بدس السم أما بالحفاظ عليه وتفويت الفرصة على المتآمرين أو بالهجوم المضاد وواد التآمر في المهد. وقد يكون التآمر بالسحر والعين على عادة العرب^(١). ولكن النصر يكون في النهاية للنظام الجديد، وللقيادة الجديدة، ويتم الاعلان عن النصر أمام الملأ وعلى الاشهاد، وتضميداً للجراح، البائناً ليقين المهاجرين وعفواً عن سوء ظن القاعدتين^(٢).

٦ - التشديد والتخفيف

وعلاقة الوحي بالواقع هي أيضاً علاقة التشديد والتخفيف في الاحكام. فلما كان الوحي موجهاً للواقع ومغيراً له فإنه يدخل في الواقع في صورة أحكام وتشريعات للسلوك البشري، تشديداً مرة، وتخفيفاً مرة أخرى، بالشدة مرة وباللين مرة أخرى، وذلك طبقاً لقدرات الواقع على التقبل والتحمل ومدى معارضته أو استسلامه. فإذا ما قبل كان التغيير على الفور، وإذا ما اعترض واحتج لشدة الحكم تغير الحكم إلى آخر أكثر ليناً ورفقاً. وإذا ما كان ليناً احتج الواقع ومطالب بحكم أكثر شدة وحسماً. وعادة ما كان أبو بكر يمثل تغيير الحكم من الشدة إلى اللين وكان عمر يمثل تغيير الحكم من اللين إلى الشدة، عن طريق الاحتجاج والاعتراض والتساؤل. وقد ظهر ذلك في علم خاص مستقل عن علم التنزيل داخل علوم القرآن وعلم الحديث وعلم أصول الفقه وعلم التفسير وهو علم الناسخ والمنسوخ في حركته، من الأثقل إلى الأخف وهو الغالب، ومن الأخف إلى الأثقل حتى يتم صياغة الحكم طبقاً للقدرة البشرية وطبقاً للقواعد الأصولية مثل: استحالة تكليف ما لا

= بعد دعاء الرسول لأصحابه بالزيادة والكثرة، وآية «الذين هم في صلاتهم خاشعون» في الرسول ورفع بصره إلى السماء أثناء الصلاة، وآية «يأيها النبي اتق الله ولا تطع الكافرين والمنافقين» بعد أن طالب بعض المشركين النبي علم ذكر آلهتهم اللات والعزى ومناة وأن يقبل أن يكون لها شفاعة ومنفعة لمن يعبدن، وأن يدعو الله بذلك، فطلب عمر قتلهم، ولكنهم خرجوا من المدينة.

(١) نزلت آية «يأيها الذين آمنوا اذكروا نعمة الله عليكم إذ هم قوم أن يسلطوا إليكم أيديهم» عندما هم أحد المشركين بقتل الرسول فخاف، وآية «والله بمصمك من الناس» عندما طلب الرسول حراسة فسمح اثنين بحراسته، وآية «وهموا بما لم ينالوا» ليلة العقبة عندما أجمعوا على قتل الرسول، وآية وهو الذي كف أيديهم عنكم وأيديكم عنهم» عندما هبط مسلمون من الجبل يريدون أنخذ الرسول على غرة فأسرهم واستحيامهم، وآية «وإن يكاد الذين كفروا لآراء الكفار أن يصيبوه بالعين، وكانت العين في بني أسد. وقد نزلت سورنا المعوذتين لنفس السبب، أخذ يهودى مشاطة للنبي وسحره حتى مرض الرسول وأخبره ملكان بالأمر وبمكان المشاطة أسفل البئر حتى تم الشور عليها وبرأ الرسول.

(٢) نزلت آية «إذا جاء نصر الله والفتح» يوم حنين، وآية «اليوم أكملت لكم دينكم» بعد حجة الوداع، وآية «وإن فتحنا لك فتحاً مبيناً» وسورة الفتح كلها بعد الرجوع من غزوة الحديبية وحييل بينهم وبين الناس فكان المسلمون بين الحزن والكآبة، وآية «ليدخل المؤمنين المؤمنين جنات» بعد نزول «ليغفر الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر» قال اصحاب هنيئاً لك يا رسول الله ما اعطاك الله فمالنا؟ فنزلت الآية .

بطاق، لا ضرر ولا ضرار، الضرورات تبيح المحظورات، درأ المفاسد مقدم على جلب المصالح... الخ .

وقد يقبل الواقع التغير المباشر الفوري دون تخفيف أو تشديد فلمخطة التغير مواتية^(١). وتكون الموضوعات التي فيها التخفيف موضوعات الذنوب الداخلية والخارجية توسيعاً للرحمة وتثبيتاً للمعروف والمغفرة بروح عفا الله عما سلف، وأهمية البداية الجديدة. فالإسلام يجب ما قبله كالجاهلية. والمتحولون من اليهودية أو النصرانية إلى الإسلام يبدأون صفحة جديدة. ومن توفي على القبيلة الأولى فلا حرج عليه أنه لم يصل ميمماً وجهه شطر المسجد الحرام. وإذا كانت الدعوة الجديدة قد فرقت بين الأهل والأقارب فإن صلة الرحم أيضاً هي الواجهة الأخرى للدين. وعن طريق القرى والود تحول الباقون إلى الإسلام. فالقرباة أساس للانتشار الدعوة. لذلك بدأ الرسول برؤساء القبائل والعشائر حتى أنه كاد ينسى فقراء الناس في حموة الدعوة لولا التذكرة. ولا يوجد إنسان بلا خطأ أو ذنب، ولا يوجد خطأ أو ذنب بلا مغفرة. بل إن الضحك جزء من حياة الإنسان وسلوكه اليومي لا عتاب عليه ولا حرج فيه. وأن المغفرة عامة لا تخص النبي وحده بل تعم جميع المسلمين. وتكون على الأفعال الخارجية وليس على خلجات النفس^(٢).

وقد تكون موضوعات التخفيف هي الموضوعات الحسية الصرفة كالطعام والشراب والنكاح. ولا حرج في الحديث عنها بالتفصيل مادامت جزءاً من التكوين البشري. فللإنسان أن يأكل مما في الأرض حلالاً طيباً دون أن يحرم على نفسه إلا ما تم تحرجه من

(١) نزلت آية «يا أيها الذين آمنوا اتقوا وذكروا ما بقى من الربا» في الذين أرادوا الإبقاء على الربا وقبول الإسلام.

(٢) نزلت آية «إن الذين آمنوا والذين هادوا» بعد سماع سلمان بأن أصحاب الدين في النار. وآية «وما كان الله ليضيع إيمانكم» دفاعاً عما من على القبيلة الأولى، وآية «قل يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطروا من رحمة الله» بعد ما زعم أهل مكة أن من عبد الأوثان وقتل النفس لم يغفر الله له فكيف يهاجروا ويسلموا؟ ولما نزلت «قد كانت لكم أسوة حسنة في إبراهيم والذين معه» اشتد خصام الأقارب على الناس فنزلت «عسى الله أن يجعل بينكم وبين الذين عاديتم مودة» ففرحوا وأسلم الكفار، ونزول الرسول لم يجيبه بنت أبي سفيان. ولما نزلت «إذا زلزلت الأرض زلزلة» بكى أبو بكر. فرد عليه الرسول: لو أنكم لا تخطئون ولا تذبون لخلق الله أمة من بعدكم يخطئون ويذبون فيغفر لهم. ونزلت آية «نبئ عبادي إن أنا بغفور رحيم» بعد ما خرج الرسول ووجد قوماً يضحكون فمتفهم فنزل الوحي مصححاً لحكمهم. وبعد أن نزلت «ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر» قال الأصحاب: هنيئاً لك يا رسول الله فما لنا؟ فنزلت «ليدخل المؤمن والمؤمنة جنات...» وبعد نزول آية «وإن تدبروا ما في أنفسكم أو تفتخروا بحسبكم به الله» وانحاز المسلمون على صعوبة الحكم لأن الإنسان لا يستطيع أن يسيطر على رغبته الدفينة وغضب النبي من العصيان نزلت آية «ومن الرسول بما أنزل إليه» تطبيقاً لمخاطره، وآية «لا يكلف الله نفساً إلا وسعها» تطبيقاً لمخاطر المسلمين.

قبل. فالأشياء فى الأصل على الاباحة، والانسان فى البداية على البراءة الأصلية. ولماذا الامتناع عن اللحم حتى ولو كان فيه تهيج على النساء؟ وشرب الخمر قبل المعرفة بتحريمه لاجرج فيها، والطعام من غير مشاركة الآخرين فيه بل على انفراد ولا ضرر منه^(١) ومن هنا أتت الرخص كلها فى الشعائر فى الصوم فى أيام آخر فى حالة المرض، والصلاة قصراً فى السفر وقعوداً فى حالة المرض، والتميم فى ندرة الماء حتى لا يلقى الإنسان بنفسه إلى التهلكة باسم الدين، وهى رخص أتت من البداية مع العزائم دون ما حاجة إلى تعديل بأسباب النزول.

وموضوع النكاح خاصة وعلاقة الرجل بالمرأة عامة يأخذ حيزاً واسعاً فى أسباب النزول. فقد احتجت المرأة على أن القرآن لم ينزل فيها قدر نزوله فى الرجل! وجاء الوحي مستجيباً لاحتجاجها بذكرها^(٢). ولا يتحرج الوحي فى الحديث عن الرفث والحيض والظهار

(١) نزلت آية «يأيتها الناس كلوا مما فى الأرض حلالاً طيباً» بعد ما حرم البعض الحرث والأنعام والبيرة والسالبة والوصيلة والحلى، وآية «يأيتها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم» بعد ما أكل رجل اللحم فهيج على النساء فامتنع عن أكل اللحم، وآية «ليس على الذين آمنوا وعضلوا الصالحات جناح فيما طعموه» عندما شرب أحد المسلمين الخمر قبل أن يعرف بتحريمها، وآية «ليس عليكم جناح أن تأكلوا جميعاً أو لاشتهاء» إذ أنه من شدة الرغبة فى مشاركة الطعام انتظر البعض أياماً.

(٢) نزلت آية «إن للمسلمين والمسلمات..» عندما سألت أسماء زوج جعفر نساء النبي بعد عودتها من الحبشة: هل نزل فيما شئ من القرآن؟ قلن: لا. فقالت: يا رسول الله أن النساء لهن خيعة وخسار لأنهن لا يذكرن فى الخير كما يذكر الرجال، وآية «أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم» فى عمر بن الخطاب فقد كانوا إذا ناموا أصبحوا صائمين وفرح المسلمون بها، وآية «ويساؤنك عن الحيض» لما كان اليهود لا يؤاكلون الحائض ولا يشاربونها ولا يجالسونها ولا يقونها داخل المنزل، وآية «واللاتى يشمن من الحيض من نسائكم» عندما سئل الرسول عن عدة التى لا تحيض وعدة التى لم تحض وعدة الحيلي بعد نزول «والملقات يترهبن بأنفسهم»، وآية «والحصنات من النساء إلا ما ملكت أيمانكم» عندما أخذ المسلمون سباياً لهن أزواج، وآية «الذين يؤولون من نسائهم» لتشريع غياب الزوج عن زوجته أربعة أشهر وهو أطول وقت ممكن تستطيع المرأة فيه أن تصبر بعد أن كان فى الجاهلية سنة وستين، وآية «الذين يظاهرون من نسائهم» فى لوس بن الصامت الذى ظاهر امرأته فانتكست قائلة: ابلى شباني، ونثر له بطنى، حتى إذا كبر سنى، وانقطع ولدى ظاهر منى، اللهم أنى أشكر إليك. وهذه الحادثة أيضاً سبب نزول «قد سمع الله قول التى تجادلك فى زوجها وتشتكى إلى الله، والله يسمع تحاورهما». ونزلت آية «نساءكم حرت لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم» عندما قالت اليهود أن الذى امرأته من دبرها فى قبلها يكون ولده أحراراً! وآية «وأقم الصلاة طرفى النهار وزلفاً من الليل، أن الحسنات يذهبن السيئات» عندما اقترب رجل من امرأة ولاطفها فاصاب منها دون إتيانها وقول عمر: لقد سترك الله لو سترت نفسك، وجاء الوحي مؤيداً لعمر، وآية «ولقد علمنا المستقدمين منكم ولقد علمنا المستأخرين» بمناسبة وجود امرأة جميلة داخل المسجد وكان البعض لا يود رؤيتها فيذهب إلى الصف الأول والبعض الآخر يود ذلك فيذهب إلى الصف الأخير ينظر تحت إبطيه! ويقال نزلت فى التساقب إلى الصف الأول أو على شراء دار بجوار المسجد، ونزلت آية «والذين إذا فعلوا فاحشة» فى رجل يشتري يلحاً فنازل البائسة لجمالها وندم فخفف الوحي عنه.

والإيلاء والالفاظ الجنسية والتهنجات قدر حديثه عن الطلاق والميراث، لا فرق في ذلك بين نساء المؤمنين وبين زوجات الرسول. فالرث جائز في رمضان طوال الليل، من الإفطار حتى الامساك تخفيفاً على الأمة بعد أن كان فقط قبل النوم مثل الطعام والشراب. والمرأة الحائض ليست عورة كما كان الحال عند اليهود. وفي عادات القتال القديمة كان أخذ السبايا من ضمنها حتى ولو كان لهن أزواج. ولا تستطيع المرأة أن تصبر عن غياب زوجها أكثر من أربعة أشهر بعد أن كان في الجاهلية سنة وستين. ولا يجوز للرجل أن يظهر امرأته بسبب كبر سنهما. بل أن القرآن لا يتحرج من الحديث عن شتى الالفاظ الجنسية مثل الاثنيان من الدبر في القيل. وقد يغفر عن الملاحظات والملازمات ستراً للناس وكنوع من اللطم أي الصغار، وعن النظر حتى ولو كان داخل المسجد. كما فصل القرآن قوانين الطلاق وجعله مرتين ضد عادات الجاهلية التي تترك المرأة معلقة بارجاعها قبل العدة وتطليقها آلاف المرات. بل أن القرآن قد أعطى المرأة حق الموافقة على الزواج من غيرها^(١). وجعل لها القرآن الحق في الميراث بالوصية^(٢). بل يذكر القرآن زوجات الرسول سواء في التشريعات العامة لنساء المؤمنين أو في التشريعات الخاصة بل وحتى في العلاقات الخاصة. ودفعاً لتهنم التي كانت تروج عليه بشأن النساء^(٣).

(١) نزلت آية «الطلاق مرتان، فإمساكاً بمعروف أو تسريحاً بإحسان» ضد الرجل الذي كان يرجعها قبل العدة ثم يطلقها ألف مرة قائلاً: والله لا أربك إلى ولا تحلين أبداً، وآية «وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فلا تعضلوهن» بمناسبة أخ رفض إرجاع اخته إلى زوجها وكلاهما يريد الرجوع، وآية «وإن امرأة خافت من بعلها نزواً في حالة المرأة عند الرجل لا يستكثر منها ويريد فراقها ولكن لها ولد فتطلب علم الطلاق في مقابل إعطائه حريمته.

(٢) نزلت آية «والذين يتوفون منكم ويتركون أزواجاً وصية لأزواجهم» في حالة توفى الرجل وترك الزوجة بلا مال.

(٣) نزلت آية «ترجي من تشاء منهن» عندما غار بعض نساء الرسول وأذنيه بالغيرة وطلبن زيادة النفقة ففجرهن شهراً حتى نزلت آية التخيير بين الدنيا والآخرة. فاختاروا الرسول فسوى بينهما في القسمة، وآية «يا أيها النبي لم تحرم ما أحل الله لك» عندما دخل بأمة ولده مارية في بيت حفصة ووجدته حفصة معها فحزنت لهنائها فطلب منها الرسول كتمان الخبر عن عائشة فلم تفعل. واعتزلت النساء شهراً. وكانت حفصة وعائشة متواخيتين على سائر أزواج النبي. وكان يشرب العسل عند حفصة ويعرف ذلك باقي الأزواج من رائحة العسل. وكان يدخل على نسائه بعد العصر. وفي هذه الحادثة نزلت أيضاً «أن تنزلوا إلى الله فقد صفت قلوبكم» ونزلت آية «يا أيها النبي إنا طلقتم النساء فطلقوهن لهن» بعد أن طلق الرسول حفصة فطلب الرحي مراجعتها لأنها هامة قرابة واحدى أزواجه في الجنة. ويقال في عمر ومراجعتها زوجها حتى تحيض حيضة. ونزلت آية «ولقد أرسلنا رسلاً من قبلك وجعلنا لهم أزواجاً» عندما عبرت اليهود الرسول بأنه لا هم له إلا النساء والنكاح. وآية «وما جعل ادعاءكم أبناءكم» بعد ما تزوج الرسول زينب بنت جحش امرأة زيد بن حارثة وقول اليهود والمتأقين: تزوج محمد امرأة ابنه وهو ينهى الناس عنها.

وهناك موضوعات أخرى يظهر فيها التخفيف بعد الشدة مثل ائارة أموال اليتامى^(١)، والاقدام على ذلك وعدم التخوف بعد أن كان التشديد على الظلم، والتأخير فى رد رؤوس الأموال بعد ترك الربا، ومأكلة المرضى والزمن والأعرج دون خوف من الجير على أموالهم، وعدم الخروج إلى القتال بسبب الفقر وعدم القدرة على شراء السلاح.

أما التشديد فإنه يتعرض لنفس الموضوعات، ولكنه أقل وروداً. وإذا أتى فإنه يكون متدرجاً كما هو معروف فى المثل المشهور فى تحريم الخمر^(٢). وتمثل الشدة فى الحدود لحماية المجتمع مثل الحرابة وقطع الطريق وحد السرقة تحقيقاً للأمان^(٣). ولكن يظل موضوع الجنس هو الغالب أيضاً فى حالات التشدد المطلق مثل تحريم الزنا، وتحريم نكاح المشركات، وتحريم نكاح المحارم، وتحريم الاكراه على البغاء، وتحريم قذف المحصنات كما هو معروف فى حديث الافك، وعدم دخول البيوت من غير استئذان، حرمة لنسائها^(٤) ولم

(١) لما نزلت «أن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً عزل المسلمون أموالهم فنزلت «قل اصلاح لهم خير.. وأن تخالطوهم فاخولكم، وآية «وإن كان ذو عسرة لتأخير رؤوس الأموال بعد ترك الربا، وآية «ليس على الاعمى حرج» بعد أن نزلت «لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل» وتخرج للمسلمين من مأكلة المرضى والزمن والعرج. ولما نزلت «لا يستوى القاعدون من المؤمنين والمجاهدين فى سبيل الله» ولم تذكر الضرر الضرع اعترض ابن أم مكتوم قائلاً: كيف وأنا عمى لا أبصر، فنزل الوحى على النبى وهو قائم «لا يستوى القاعدون من المؤمنين غير أولى الضرر».

(٢) نزلت آية «يا أيها الذين آمنوا لا تفروا الصلاة وأنتم سكارى» فى واقعة شرب أصحاب الرسول الخمر وصلاتهم وهم مخمرون لا يدرون ماذا يقولون! وآية «يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر..» عندما وقع شجار وطلب عمر أن يبين الله بيناً شافياً فى الخمر.

(٣) نزلت آية «إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله عندما اشتكى قوم من المدينة فأمرهم الرسول بالذهاب إلى الصحراء فقتلوا الراعى وأخذوا أبله، وآية «والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما» فى حادثة سرقة غير مسبية، سرقة درع.

(٤) نزلت آية «الزاني لا ينكح إلا زانية أو مشركة» لما رغب فقراء المسلمين الزواج من العاهرات لاجتماع منازل لهم، وآية «ولا تنكحوا للمشركات حتى يؤمن» فى امرأة جميلة ولكن مشركة، وآية «ولا تنكحوا ما نكح آبؤكم من النساء» ضد عادة الجاهلية وبعد شكاة امرأة الأب بأن الابن تنهه ولدها، وآية «ولا تكفروا فتيناكم على البغاء» إذ كانت العادة أنه إذا احتاج الرجل شيئاً قال لجاريته أذهبى! وآية «والذين يرمون أزواجهم» بعد آية «والذين يرمون المحصنات لم لم يأثموا بأربعة شهداء» واعتراض سعد بن عبادته بأنه لو وجد الرجل زوجته مع رجل آخر ينتظر حتى يأتى بأربعة شهداء ويتم كل شىء، وهو مازال يبحث عن شهداء لا وجود لهم! وفى نفس الوقت جاء رجل بصرخ للرسول أنه وجد امرأته مع رجل آخر وسمع ورأى وليس معه أربعة شهداء. فإذا تكلم الرجل بجلد، وإن قتل قتل، وإن سكنت فعلى غيظ. كما نزلت آية «إن الذين جاءوا بالافك عصبية متكلم... لولا أن سمحتموه قلتهم ما يكون لنا أن نتكلم بهذه» فى حادثة الافك المشهورة، وآية «يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتاً غير بيوتكم» بعد شكاة النساء من دخول رجال المنازل وهن فى أوضاع لا يحسن أن يراهن أحد فيها ثم استنكرك «ليس عليكم جناح أن تدخلوا بيوتاً غير مسكونة».

تستثن زوجات الرسول من التشديد مثل الحجاب وعدم نكاح أزواج غيره بعد وفاته^(١). كما أعطى الوحي القولا للرجال على النساء تصحيحاً لحكم الرسول^(٢). وشدد على رعاية أموال اليتامى بردها إليهم أو نكاحهن واستثمار أموالهن، وعدم وراثته النساء كرها^(٣). فإذا كان أبو بكر رمز الدين فقد كان عمر رمز التشدد^(٤).

٧ - تأسيس النظر

والصلة بين الرحي والواقع هو في حقيقة الأمر تأسيس للنظر وتأسيس للعمل. فالوحي نظر مؤسس في الواقع، والواقع وحي مؤسس في النظر. وقد تجلّى تأسيس النظر في أول آية نزلت وهي تدعو إلى القراءة أى إلى العلم والنظر والفهم والتأويل، وتحويل العالم كله إلى فكر^(٥). وهذه ليست بداية مطلقة للوحي دون واقع لأن البيئة كلها أى الجزيرة العربية كانت تبحث عن فكر جديد، وكان الرسول أيضاً مع غيره تواقين إلى تجاوز المعتقدات السائدة. وكان العلم الجديد المؤسس يسمى قراءة من أجل السمع والانصات، صياغات عربية تفوق الآداب المعروفة شمر نثراً، وتتجاوز أقاصيص الأولين. يفهم مجازاً، وفي حاجة إلى تأويل. قوته في تأسيسه نظراً أولاً قبل تحقيقه عملاً ثانياً، وكان العلم يتأسس في العقل

(١) نزلت آية «يأيتها النبي قل لأزواجك وبناتك ونساء المؤمنين يدين عليهن من جلايبهن» بسبب خروج نساء النبي ليلاً لقضاء حاجتهن وتعرض للنافقين لهن وبناتهن دون تمييز بين أمة وحرة، وبناء على ملاحظة عمر. وآية «ولا تكسروا أزواجه من بعده أبداً» بعد أن أعلن رجل من سادة قريش أنه لو توفي الرسول لتزوج عائشة.

(٢) نزلت آية «الرجال قوامون على النساء» عندما لطم رجل زوجته لنشوزها وكان من التقاء. فطلب الرسول أن يقتص منه ثم نزل الوحي للتصحيح.

(٣) نزلت آية «وأما اليتامى أموالهم» في رجل لم يرد لليتيم ماله، وآية «وإن عفتكم ألا تقسطوا في اليتامى» في رجل تكون له اليتيمة وهو وليها ولها مال فلا ينكحها حباً لمالها ويضربها، وآية «وايتلوا اليتامى» في رجل يسأل: متى يحل لليتيم ماله؟ وآية «إن الذين ياكلون أموال اليتامى ظلماً» في رجل أكل مال يتيم صغير، وآية «يوصيكم الله في أولادكم» بناء على سؤال: كيف أصنع في مالي ورد فضل على الجاهلية التي لم تكن توث النساء، وآية «يأيتها الذين آمنوا لا يحل لكم أن ترهبوا النساء كرهًا» وكان الرجل إذا مات كان أولياؤه أحق بإمره تزوجوها أو زوجها أو أسكوها، وآية «ولكل جعلنا موالى» في الذين يتبنون رجلاً غير أنسابهم، ولهم في الوصية لا في الميراث، وآية «ولا تمنوا ما فضل الله به بعضكم على بعض» عندما سألت النساء كيف يفزو الرجال ولا ننزو وكيف يكون لنا نصف الميراث؟

(٤) اتفق عمر مع الوحي مرات عديدة منها آية «واخذوا من مقام إبراهيم مصبى» عندما سأل عمر الرسول: لو صلبنا خلف المقام، وآية «وإذا سألتهم عن متاعا فأسألوهم من وراء حجاب» عندما طلب عمر من الرسول: لو تدخلت على نساءك حجاباً فإنه يدخل عليك البر والفاجر، وآية «عسى ربه أن تطلقن أن يبدله أزواجاً خيراً منكن» لقوله لأزواج النبي: لتنتنن أو ليبدلته الله سبحانه أزواجاً خيراً منكن.

(٥) أول ما نزل من القرآن «اقرأ باسم ربك الذي خلق... علم الإنسان ما لم يعلم».

أولاً ثم فى الواقع ثانياً. ويأتى العلم قبل القوة، والقوة التى لا تستند إلى علم تصرعها قوة أخرى أعظم، وتكون الغلبة للأقوى. والعلم ليس تجارة أو منفعة بل هو رؤية ونظر وتصور أولاً. وهو علم متطور بتطور الواقع، ومتغير بتغيره، إذ لا فرق فى العلم بين ما ينزل من الوحي وما يصعد من الواقع^(١).

وتأسس العلم عن طريق إثبات أصلى التوحيد والعدل كما قال القدماء، أى إثبات مبدأ عام واحد شامل يتساوى أمامه الجميع ثم تحقيق هذا المبدأ فى الفعل الحر للإنسان وفى استقلال قوانين الطبيعة. ويصور هذا المبدأ العلم أحياناً عن طريق العقل، الذات والصفات والأفعال، أو عن طريق السمع، النبوة والمعاد والإيمان والعمل. إذا كان مكان العقلية هو علم أصول الدين فإن الوحي قد أنزل آيات المعاد فى مناسبات حجاج مع المشركين حول المعاد والبعث والروح، فالحياة الدنيا مستمرة، والموت إنما هو تغير فى أسلوب الحياة. والزمان ممتد بلا توقف ولا يعرف متى تقع حوادثه^(٢). وهذا دافع على تخطيط المستقبل بحرية تامة وبفعل مقصود. أما الأدلة على البعث فهى تجريبية صرفة. كما تعتمد على قياس الأولى كما لاحظ القدماء. فإذا تحدى المنكر له بنظام بالية ففركها بيديه على استحالة البعث فإن الرد يكون بأن القدرة على خلق التراب الذى منه تكون العظم أقدر على بعث الحياة فى رماذ، فالخلق من لا شئ أصعب من الخلق من شئ، والخلق من شئ أهون من الخلق من عدم^(٣). أما هيئة البعث وماهية الروح فهى

(١) نزلت آية «وإذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا» ضد رفع الأصوات، وآية «ولقد علم أنهم يقولون إنما يعلمه بشر، لسان الذى يلحدون إليه أعجمى، وهذا لسان عربى مبين» من أجل التمايز بين قراءة النصراني كتابه بلفظه وقراءة القرآن بالعربية واستحالة تعلم القارئ الثانى من الأول، وآية «والشجرة الملعونة فى القرآن» بسبب تفسير أبى جهل للزقوم على أنها تريد بالزند، وآية «الله نزل أحسن الحديث» بناء على طلب الناس للرسول لو حدثهم، وآية «وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً» رداً على اليهود الذين تسألوا لماذا لم يكلم الرسول الله ونظر إليه مثل موسى، وآية «إنا أنزلناه فى ليلة القدر، وما أدرأكم ما ليلة القدر، ليلة القدر غير من ألف شهر» عندما ذكر الرسول رجلاً من إسرائيل ليس السلاح فى سبيل الله أكثر من ألف شهر فتعجب المسلمون. ونزل الوحي مصححاً الرسول ومبيناً أهمية العلم على القوة، وآية «ولقد آتيناك سبباً من الثانى والقرآن العظيم» عندما كان اليهود سيع قوافل وتمنى المسلمون مثلها، وآية «وإننا بدلنا آية مكان آية عندما سحر للمشركون بتغيير أوامر الرسول وأنهموه بأنه يخبر من تلقاء نفسه.

(٢) نزلت آية «أبى أمر الله» فوثب النبي ورفع الناس رؤوسهم ثم نزلت «فلا تستمجلون». ولما نزلت «اتقوا الساعة واتشق القمر» انتظر اليهود الساعة. وقد نزلت «إن الله عنده علم الساعة» على سؤال الحاح: متى ينزل الغيث؟ ومتى تلد المرأة؟ وبأى أرض أموت؟ رداً على أسئلة محددة.

(٣) نزلت آية «خلق الإنسان من نطفة فإذا هو خصيم مبين» عندما أبى أحد المشركين بمظالم مريم قاتلاً: يا محمد أقرئ الله يحى هذا بعد ما قد رم؟ وآية «الحسب الإنسان أن لن جمع عظامه» فى نفس الحادثة مع اختلاف الشخص، وآيات «ويقول الإنسان قلنا مت لسوف أخرج حياً»، «أقرئ الذى كفر =

أسئلة نظرية صرفة ليست لها إلا إجابات عملية أى الاستعداد له والالتزام بالعمل الصالح
كفى يكون معبراً من حياة إلى حياة^(١).

أما أصل العدل فإنه يقوم أساساً على الفعل الحر أى العمل بالصالح. وأن كل الآيات
التي توحى بدخول الفعل الإنسانى الحر تحت فعل أعم وأوسع لا تعنى القدرة بالمعنى
الشائع أى الجبرية والتسليم بالقضاء المسبق بل تعنى وجود هدف للفعل وقصد له. بل أن
البعض منها وإن كان يوحى فى الظاهر الفعل الأعم والأشمل إلا أنه يعنى حقيقة فعل
الإنسان الحر مثل الإيمان والتصديق^(٢). ولكن هناك آيات صريحة أيضاً على الفعل الحر
بلفظ الاكتساب المشهور الذى أعلنته الأشاعرة. فالإكتساب أن يحصل الإنسان على فعله
بنفسه بجهده الخاص، وأن تكون المبادرة منه. وإثناء تحقق الفعل تتولد طاقات أخرى على
الفعل لم تكن فى الحسبان فيظل الفعل متحققاً بطاقته المتجددة. وكل فعل له جزاءه من
نوعه وجنسه، الخير ينتج خيراً والشر يتولد عنه الشر. وكل إنسان قادر على الفعل طبقاً
لطبيعته وهدفه فى الحياة. وبالتالي يجتمع فى كل فعل عنصران: الاختيار الحر والطبيعة
الثابتة^(٣). أما قوانين الطبيعة ثابتة ومطردة. كل شيء فيها على قدر موزون. بهطل المطر

« بآياتنا »، « قل من يحى العظام وهى رميم ؟ » كلها فى نفس الواقعة مع تسمية الشخص أحياناً أبى بن
خلف، وأحياناً عمر بن أبى ربيعة، وآية « واتلوا بالقرآن على جهاد إيمانهم لا يعث الله من يموت » عندما كان
سلم على مشرك دين، وأن المسلم بالبعث، وأقسم المشرك أنه لا يعث.

(١) نزلت آية « لكل أمرى منكم يومئذ شأن بغنيه » عندما سألت عائشة الرسول: أنسحره هراة؟ فقال نعم.
قالت: يا سوانا أو آيات « وسأولئك من الروح » فإنها كلها من أسئلة اليهود الذين تصدوا على الصور الحسية.
(٢) وذلك مثل آيات « وما تشاؤون إلا أن يشاء الله رب العالمين ». فعندما نزلت « لمن شاء منكم أن
يستقيم » قال أحدهم إذن الأمر متروك لى أن استقم أم لا فجاوبت الآية الأولى لتعيد تصحيح تفسير النص.
أما آية « وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى » فقد نزلت عندما رمى الرسول بن خلف برمح لم ينزل منه دم
ولكن كسر ضلعه. ونزلت آية « إنك لا تهدى من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء » فى أبى طالب
واقضاً الإيمان وقول الرسول: « والله لأستغفرن لك ما لم أنه عتك. وفى ذلك نزلت أيضاً « ما كان للنبي
والذين آمنوا أن يستغفروا للمشركين ولو كانوا أولى قرى ». وآية « ويولك يخلق ما يشاء ويختار » نزلت
بمناسبة قول الوليد بن المغيرة: إن الله لا يعث الرسل باختياره. ونزلت آية أو كائى من حابه لا تحمل رزقها
الله يرزقها وإياكم » عندما كان الرسول يلتقط بلحماً من الأرض والآخر لا يأكل لأنه لا يشتهيهم وقول
الرسول: لو شئت لدعوت ربي فأعطاني مثل ملك كسرى وقبصر. وآية « أفمن وعدنا وعداً حسناً فهو
ملاقيه » فى على أو حمزة أو أبو جهل أو النبي، وآية « إنا نحى المولى ونكث ما قلعنا وأبارهم » فى قوم
أرادوا الاقتراب من مسجد الرسول فى حين أن الآثار أى الأفعال يتم تدويرها.

(٣) نزلت آية « والذين يؤذون المؤمنين والمؤمنات بغير ما اكتسبوا » عندما خرجت جارية من الأنصار
متبرجة فضرها عمر فشكت إلى أهلها فأذوه، أو فى إبناء المناهقين لملى، أو فى الزناة الذين كانوا يبرجون
ليلاً سحياً وراء النساء وآية « فلما من أعطى واتقى وصدق بالحسنى فسنسره للسرى » عندما قال الرسول: ما
منكم من أحد إلا كتب مقعده من الجنة أو من النار فقيل ألا تشكل ؟ فقال: اعملوا فكل ميسر لما خلق له.

طبقاً لقانون طبيعي، ويسير النجم طبقاً لقانون^(١). ويكتمل أصل العدل في العمل الصالح الذي هو جوهر الشعائر. لذلك لا يهم تحويل القبلة من المسجد الأقصى إلى المسجد الحرام. فالقصد واحد والنية واحدة وإن اختلف الاتجاه. فالله إله المشرق والمغرب ولو اختلفت امكنة الشعائر. إنما المكان للذكرى لدى شعوب وقبائل اليكاء على الاطلاق مطلع قصيدتها. ومع ذلك تظل بيوت الله مفتوحة للجميع بلا تخريب أو قهر وبالدفء عن حرية العبادة للجميع، وحرمة المساجد والبيع والصلوات ثابت لكل الطوائف في جميع مراحل الوحي^(٢). ولما كانت الشعائر تتم في الجزيرة العربية وبها شعائرها الجاهلية فقد استطاع الوحي تحسينها وتطهيرها وإعادة توظيفها في تصور الدين الجديد لأصلي التوحيد والعدل. فشعائر الحج، الطواف، رمي الجمرات، والسعي بين الصفا والمروة، والتكبير، كلها كانت شعائر جاهلية دخلت في بيت إبراهيم، جاء الوحي لإعادة توظيفها في أصلي التوحيد والعدل. فالأفاضة في الحج من حيث يفيض الناس، وبعد الناسك يذكر الله وليس التفاخر بالانساب، والطواف بكامل الزينة وليس عرباً رجلاً أو امرأة، وصمتاً وتديراً وليس صغيراً وتصفيقاً^(٣).

(١) نزلت آيات «إن المجرمين في ضلال وسعر... فا كل شيء خلقناه بقدر» عندما جاءت قریش تخصص في القدر، وآية «وجعلون رزقكم أنكم تكذبون» عندما هطل مطر فأصبح من الناس شاكر وكافر رحمة عند البعض وصدق نوء عند البعض الأخرى وآية «والسما والعراق بوما أدراك ما الطارق بالنجم الثاقب» في أبي طالب عندما أتى النبي بهز ولين فانهط نجم ثار ففرع أبو طالب وقال الرسول: آية من آيات الله. (٢) نزلت آية «ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب» بناء على سؤال: ما البر؟ وآية «سيقول السفهاء من الناس ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها» في اليهود، وآية «وما كان الله ليعضد إيمانكم» دفاعاً عن الذين صلوا على القبلة الأولى، وآية «والذين اتخلوا مسجداً ضريراً وكفراً بعد بناء مسجد قباء وصلاة الرسول فيه. فحصدهم آخرون ونوا مسجداً آخر ليعلى فيه ويدعون أبا عامر الراهب من الشام ليأتي بجند من الروم، وآية «فمن كان يرجو لقاء ربه» للإشارة إلى أن المحلل لله، وآية «ولذا رأوا تجارة أو لهوا» انفضلوا إليها وتركوا قائمها عندما كانت العير تقبل يوم الجمعة وتركون الرسول يخطب في قلة، وآية «والله المشرق والمغرب» في ضلال المسلمين عن القبلة في ليلة ظلماء، أو بعد موت النجاشي وأمر النبي الصلاة عليه وهو يصلي إلى بيت المقدس، وكان الرسول يحب قبلة إبراهيم، وآية «ومن أظلم ممن منع مساجد الله» في طيطوس الرومي والنصارى بعد غزو إسرائيل وحرقت التوراة وتخرب بيت المقدس أو في غزو مختصر اليهود ومعاونة النصارى أو في للمشركن ومنهم المسلمين من المسجد الحرام.

(٣) نزلت آية «لم انقضوا من حيث أنقض الناس» في قریش التي كانت تفيض من جمع للمشرع الحرام مع أن العرب كانت تفيض من عرفات، وآية «فلذا قضيت مناسككم فاذكروا الله كل ذكر كم أباء كم» في التضامن بالانساب على عادة العرب بعد الحج. وآية «لا تخلوا شعائر الله» عندما أتى مشرك وقيل هدباء وآية «ما هي آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد» في أعراب يطوفون بالبيت حرة بما في ذلك النساء إلا من محصن فوق رد فيها، وآية «وما كان صلاتهم عند البيت» عندما كانوا يطوفون ويصلون ويصنفون، وآية «ما كان للمشركن أن يعصروا مساجد الله يوم بدر عندما أسر الميالي وتعبير المسلمين بقطع الرحم، فذكرت محاسن مثل تدبر المسجد وسقاية الحاج، وآية «أجمعتم سقاية الحاج» في تافس للمسلمين على أعمال شعائر الحج وعلو أسبوتهم، وآية «أن الصفا والمروة» من شعائر الله في خروج الأنصار بعد منه للطواف بين الصفا والمروة.

وفى إطار إعادة النظر فى الشعائر الجاهلية تمت أيضاً إعادة النظر فى عديد من عادات الجاهلية فى القرابة والقصاص والأموال. فتصبح القرابة مشروطة بالحق والقصاص بين ندين متكافئين، والأموال بلا ربا أو معاملات باطلة^(١).

٨ - تحقيق العمل

وتحقيق العمل هو اكتمال صلة الوحي بالواقع. فالوحي مشروع عمل، والعمل وحي متحقق. الوحي إمكانية تحولت إلى الواقع، والواقع هو تحقق فعلى لإمكانية الوحي. ويبدأ تحقيق العمل ابتداء من بناء الذات إلى علاقاتها بين الذات إلى علاقاتها بإمكانيات العمل أى الاموال ثم بدورها فى مسار التاريخ أى فى الفتوح والغزوات.

ويبدأ بناء الذات بالتصديق^(٢). وبعد التصديق يأتى الاخلاص، وهى قوة الذات الباطنية فى اثبات أصلى التوحيد والعدل بتجرد تام ويوحدة فى القوى دون ازدواجية أو ثنائية قد توقع فى النفاق. ولا تقوم هذه الوحدة الباطنية على الهوى أو المصلحة بل على يقين ذاتى وهى التقوى. وهى ذات جادة صارمة، أقرب إلى البكاء منها إلى الضحك. ومع ذلك فهى متعلقة بالمبادئ العامة الشاملة وقادرة على العلو والمفارقة وهو يسمى بالتسيب والتعالى. وفى نفس الوقت يظهر هذا تعالى فى الفعل وفى القتال. ولكن تظل وحدة الشخصية هو المحك الأول فى بناء الذات، وحدة باطنية صرفة قبل مخارج الحروف واختيار اللفاظ وانتقاء الكلمات. لا تحتاج إلى قسم وحلفان بل تتحقق مباشرة فى الأفعال الفردية والاجتماعية^(٣).

(١) نزلت آية «ولا تسأل عن أصحاب الجحيم» عندما تسأل الرسول: ليت شعرى ما فعل أبواى؟ وآية «يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص فى القتلى» بعد ما وقع اقتتال بين حيين والرغبة فى قتل الحر بال عبد، والرجل بالمرأة، وآية «ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل» بمناسبة خصام جاهلى على الأرض. (٢) نموذج التصديق أبو بكر. وفيه نزلت «حتى إذا بلغ أشده وبلغ أربعين سنة» وأيضاً «رب أوزعنى أن أشكر نعمتك التى أنعمت». أنظر أيضاً محاولة على شريعتى: بناء الذات الثورية.

(٣) نزلت آية «أمن هو قانت أتاء الليل» فى أبى بكر أو عمر أو عثمان، وآية «والذين اجتنبوا الطاغوت أن يعبدوها» فى الذين كانوا يقولون فى الجاهلية لا إله إلا الله، وآية «فيشر عبادى الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه» فى إيمان عثمان وعبد الرحمن بن عوف وطلحة وغيرهم بعد إيمان أبى بكر، وآية «وأمن شر الله صدره للإسلام فهو على نور من ربه» فى حمزة وعلى، وعلى العكس «فويل للقايسة قلوبهم من ذكر الله» فى أبى جهل وزلده. كما نزلت «ما جعل الله لرجل من قلبين فى جوفه» فيمن كان يقول أن له قلبين يعقل بهما أفضل من الرسول. ونزلت آية «ومن الناس من يعبد الله على حرف» فى أعراب كانوا يؤمنون من أجل المصلحة ويكفرون إذا أصابهم الشر. ونزلت آية «ومن يتق الله يجعل له مخرجاً ويرزقه من حيث لا يحتسب» فى أسير ابن أحد المسلمين فاشتكى أبوه الفاقة فطالبه الرسول بالصبر والتقوى. بعدها فر الاين ورجع بأربعة آلاف شاة. ونزلت «وأنه هو أضحكك وأبكى» عندما مر الرسول على قوم بضحكون فقال: لو تعلمون ما أعلم لبكيتم كثيراً ولضحكتم قليلاً. ونزلت آية «سبح لله ما فى السموات وما فى الأرض وهو العزيز الحكيم» فسأل الرسول: أى الأعمال أحب لله فعلها؟ فنزلت =

هذا اليقين الداخلي بداية لتحقيق خارجي عن طريق الفعل. وهو ما يسمى بالطاعة، طاعة الوحي من خلال المعلن عنه والمحققين له^(١). والطاعة هي مجموعة الأفعال القصدية التي تتحقق بناء على توافر النية. فشرط تحقق الفعل هو توافر النية. والفعل بلا قصد لا يكون فعلاً، والنية بلا فعل تكون مجرد حديث للنفس، مجرد أمانى وظنون. وكذلك الفعل بالاكراه لا يكون فعل لأنه تنفيذ نية أخرى حتى ولو كان بفعل الذات. والذات وحدها هي التي تقرر ذلك. أما الآخر فلا يستطيع أن يدخل في قلوب الناس ليعرف توافر النية أم لا^(٢). ومع ذلك يكون الفعل دليلاً على صدق النية في الامتحان والاختيار^(٣). وإن كان فعلاً سلباً فلا يفضل الجهر به والإعلان عنه. ولا يوجد فعل سلبى إلا ويمكن تحويله إلى فعل إيجابى عن طريق الاستدراك وطيه داخل فعل إيجابى جديد، والتعلم من السلب الأول، وهو ما يسمى بالعفو^(٤).

والفعل المتحقق هو الفعل الأوسط الذى يربى الطرفين. ولا يعنى ذلك التوسط بمعنى التميع والحلول الوسط بل يعنى تحقيق الشيء ذاته عن طريق القلب وليس عن طريق

= «إن الله يحب الذين يقاتلون فى سبيله صفا كأنهم مبناي مرصوص»، ونزلت آية «والذين لا يدعون مع الله إلهاً آخر» فى المشركين، زنا وقتلوا وسألوا عن كفارة، وآية «ولا تجعلوا الله عرضة لإيمانكم» ضد الذين يحلفون بالله، وآية «إن الذين يشترون بعهد الله وإيمانهم ثمناً قليلاً» فى يهودى حلف كذباً، وآية «وهم يكفرون بالرحمن» فى صلح الحديبية عند رفض المشركون كتابة باسم الله الرحمن الرحيم، ورضوا بكتابة باسمك اللهم، وفى نفس الواقعة أيضاً نزلت «قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن» عندما تهجد الرسول وقال يا رحمن يا رحيم فقال: للمشركون إن الحمد للهين!

(١) نزلت آية «يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم» عندما اعترض عمار بن ياسر على خالد بن الوليد بسبب تذكره بالامان الذى أعطى للرجل المسلم الذى تمت الغارة على قريته والاحكام للرسول، وآية «ومن يطع الله والرسول» فى ثوبان الذى مرض لخوفه من فراق الرسول فى الدنيا والآخرة.

(٢) نزلت آية «وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمناً إلا خطأ» عندما أبى مشرك ليسلم فقتله أحد المسلمين لأنه لم يكن يعرف، وآية «ومن يقتل مؤمناً متعمداً» عندما قتل إنسان إنساناً بلا ذنب أخذنا بالثأر أو طلباً للنفدية، وآية «يا أيها الذين آمنوا إذا ضربتم فى سبيل الله فثبثوا» عندما قتل مبسلم وهو يقول «السلام عليكم» طلباً للثمن، وآية «ومن كفر بالله بعد إيمانه» فى عمار بن ياسر هرباً من التعذيب وإرتداداً بلسانه وإقرار الرسول لذلك.

(٣) نزلت آية «لم حسبت أن تدخلوا الجنة» فى غزوة الخندق، واستشهاد المسلمين، وإظهار اليهود والمعاوية تطييباً للقلوب، وآية «قل أن كنتم تحبون الله فيحيكم الله» ضد من زعم أنه يحب الله، فالحب مشروط وعلى التبادل.

(٤) مثلاً آية «لا يحب الله الجهر بالسوء من القول» فى إعلان أحد المسلمين عن فعله القولى، وآية «وقل لعبادى يقولوا التى أحسن» عندما شتم رجل عمر، وكان المشركون يأذون أصحاب النبى، وآية «قل للذين آمنوا يغفروا للذين لا يرجون أيام الله» عندما ذهب غلام يسقى فتأخر حتى سقيت قرب أبى بكر والنبي فغضب أهله وقالوا: سمن كليلك يأكلك. فذهب عمر بسيفه ونزلت الآية.

الاطراف وكدايل على الواقعية والسلوك الغالب، ووعاية سواد الناس^(١). ويتجلى هذا الفعل المتحقق في جوانب عدة منها طبايع الأمور، والأفعال التلقائية وبديهيات السلوك مثل الدخول من الأبواب، والوصية بالوالدين وطاعتهما تنفيذاً للوحي وليس خلافاً له، فالحقوق لا تتعارض، والتأخى بين المسلمين، وقسمة حظوظ الدنيا بعيداً عن نمرات الجاهلية والمصيبة والتكالب على الدنيا، والمشاركة في ريع الأرض والانتاج حتى وإن بقت الأرض في أيدي فريق^(٢).

ويمتد الفعل أكثر من نطاق الفعل الأخلاقي للذات وبين الذات إلى الفعل الاجتماعي الأكثر تشابهاً وتعقيداً والذي يكشف عن سوء التوايا واضمار الشر، مثل نشر الأنباء الكاذبة رغبة في الإيقاع بين الناس، والقتال بين المسلمين أيام الفتن وضرورة المصالحة بينهما والعودة إلى أصلى التوحيد والعدل، والسخرية من بعض الناس لبعضهم الآخر عسى أن يكونوا خيراً منهم رجالاً ونساء، وتعمير الناس، رجالاً ونساءً، بما هم غير مسؤولين عنه من لون أو قبيلة أو شكل أو هيئة أو التنازع بالالقاب. وفي مقابل ذلك يضع الوحي نموذجاً، الوحدة من خلال التعدد أو التعدد في إطار الوحدة، وخلق الناس شعباً وقبائل للتعارف وليس للتنافر، والذكر والانثى للتزواج والتراحم وليس للشقاق والتعاند^(٣).

(١) وذلك مثل آيات «ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط»، وقد نزلت في الرسول مصداقاً بمقصود لم جلس في منزله حاسراً، وأيضاً «ولا تجهز مصلاك ولا تخالف بها ورايح بين ذلك سبيلاً» عندما كان للمشركون يسمعون القرآن يسبوه وحتى لا يسمح الكفار ويسمعه المسلمون فقط. (٢) نزلت آية «وليس البر تقوا البيوت من ظهورها» عندما دخل رجل من الباب ضد عادة الدخول من الظهر بعد الحج فألقى الوحي مصداقاً للسلوك الطبيعي للفرد. ونزلت آية «ووصينا الإنسان بالوالديه» في سمد بن أبي وقاص عندما طالبت أمه بعد أن أسلم بالعودة إلى الدين القديم وامتنعت عن الطعام ثلاثة أيام حتى غشيت، وكذلك آيات لقمان والأحزاب ثم استترك «وإن جاهداك على أن تشرك بي». ونزلت آيات أخرى للتأخى مثل «وكيف تكفرون... للتأخى بين الأوس والخزرج ثم عودة النعرة الجاهلية، وآية «ورزقنا ما في صدورهم من غل» وهو غل الجاهلية، وآية «يا أيها الذين آمنوا إذا قيل لكم تفسحوا في المجالس فافسحوا يفسح الله لكم» في قول المنافقين عندما لا يفسح الناس مجالسهم لآخواتهم بأن الرسول لم يعدل، وآية «والذين تبوءوا الدار والإيمان من قبلهم» في انصاري طلب الفسحة بينهم وبين المهاجرين وقول الرسول: ولكنهم يكفركم المؤونة، وتقاسمونيهم الثمرة، والأرض أرضكم.

(٣) نزلت آية «يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أن تصيروا قرماً بهيالة فصبحوها على ما فعلتم نادمين» في الوليد بن عتبة بنه الرسول إلى بنى المصطلق مصداقاً، وكان بينه وبينهم عداوة في الجاهلية. فحدثته نفسه أنهم يريدون قتله فرجع إلى الرسول وأخبره فغضب وهم يغزوه فجاءه ليعرفوا سبب غضبه مع أنهم قاموا بإكرام الرسول! وآية «وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوها بينهما» بمناسبة نصيح الرسول بالذهاب إلى عبد الله بن أبي. فذهب على حمار ومضى في الأرض به شيخ ومعه قوم فقال عبد الله: إليك عنى قوائى لقد آذنى تتن حمارك. فرد عليه انصاري: لحمار رسول الله أطيب ربحاً منك فغضب، وتشابكوا بالجرید والتمال، وآية «يا أيها الذين آمنوا لا يسخر قوم من قوم» في ثابت بن

ومقياس المعاملات كلها وأساسها الأول هو العدل. ويتمثل العدل في رد الأمانات إلى أهلها، والمساواة بين الفقراء، والكسب المشروع، والعدل بين الناس في توزيع الدخول، وصحة الميزان في البيع والشراء، وتدين المعاملات حتى لا تخون الذكري، أن جوهر الوحي هو تحقيق العدل والاحسان بين الناس وألا يكون التمايز إلا في التقوى والعمل الصالح^(١).

وتمثل العمل في الرزق وكسب المعاش. ولكن الآخرين حاضرون فيه ولهم حق في الانتاج مادام الكل يعمل، ومادام الجميع يتجود، تطبيقاً لمبادئ العدل والاحسان. وهو ليس صدقة على ما يتبادر إلى الذهن من المعنى العرفي التناولي للفظ الاحسان بل هو حق الآخر في عمل الذات أو كما يقال بلغة العصر حق المجتمع في ثروة الفرد. فالمتجمع الواحد لا تتركز فيه الأموال في أيدي قلة في مقابل أغلبية من الفقراء. لذلك حرم الوحي اكتتار الذهب والفضة وعدم اتفاقها. فالل مال للاستثمار والانتفاع وليس للاختزان أو الاستغلال أو الاحتكار^(٢). لذلك حث الوحي على الاتفاق على الفقراء والمحتاجين سراً وعلائية سلماً،

= قس الذي لم يكن يسمع جيداً وكان يجلس بجوار الرسول، وجاء متأخراً فضطى القوم. فلما سئل عنه قيل ثابت بن فلاة، وكانت أمه يهر بها في الجاهلية فنكس الرجل رأسه مستحيماً، وأية «ولا نساء عسى أن يكن غيراً منهن» في امرأتين من أزواج النبي سخرتا من كم سلمة عندما رطت حقوبها ثوب وأسلت طرفها خلفها تجره فقالت عائشة لحفصة: أنظري ما جهر خلفها كأنه لسان كلب! كما أنت صبيحة تشكو أن النساء يهرنهن ويقلن: يا يهودية بنت يهودية! فقال الرسول: فهلا قلت: إن أبي هارون وإن عسى موسى وإن زوجي محمد، وأية «ولا تنازعوا بالألقاب» في واقعة تنازع، وأية «يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى» في حادثة ثابت عندما سئل ماذا رأى ونجابه: أبيض وأحمر وأسود. ورد الرسول: فإنك لا تفضلهم إلا في الدين والتقوى.

(١) نزلت أية «إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها» في عثمان عندما أخذ منه على مفتاح الكعبة عنوة، وأية «يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط عندما اختصم حتى وفقير وكانت عواطف الرسول مع الفقير وأراد الوحي المساواة، وأية «قل هل يسترى الذين يعملون والذين لا يعملون» في رجل كسب أمواله من بيع الخمر فطلب الرسول منه اتفاقه في الخير، وأية «ومنهم من يلمزكم في الصدقات» في أحد الخوارج بقول للرسول: اعدل أو في المؤلفة قلوبهم وهم المنافقون، وأية «ويل للمطففين» لما قول الرسول للمدينة وكانوا يهسون الكيل، وأية «والذين يفترون عما ملكتم فكتبوهم» عندما استلف مولى من عهد مالأ وطلب المبد للكتبة فرفض للولي فنزلت الآية تأليها للعبد، وأية «أمن كان مؤمناً كمن كان فاسقاً في المناقصة بين علي والوليد بن عتبة وقول الوليد: أنا أحد منك ستناً، وأبسط منك لساناً، وأملأ للكتبة منك أو قول علي: أسكت فإنما أنت فاسق، وأية «إن الله يأمر بالعدل والاحسان» كحكم عام على مجموعة الحوادث السابقة.

(٢) نزلت أية «ولو بسط الله الرزق لعباده لبخسوا في الأرض» في أهل الصدقة عندما تمنوا الفتي وسعة الدنيا، وأية «والذين على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة» عندما أرسل الرسول إلى نصارى واحداً من أهل الصدقة، وطلب الانصرار من أهل الطعام فأعطوه طعام الأطفال بعد أن أناموهم، وأية «ويطعمون الطعام على حبه مسكياً ويتصموا وأسرهم» في علي في نفس الواقعة، وأية «والليل إذا غشي» والنداء إذا تجلى بومضيق الذكر والأشياء بأن سيحكم لشيء بمناسبة نطلة يقع لمرها في أرض قهر وبأكلها خاشعكي =

والانفاق على تجهيز الجيوش والاستعداد للقتال فتحاً. لذلك تم قتال مانعي الزكاة في حروب الردة لأن المال حق الزكاة. وكلما زاد الانفاق كما وطال زماناً كان الفعل أنقى وأظهر للنفس، وأنفع وأجدى للناس. والبخل والابقاء على المال بلا تصرف تهلكة يوهم الأمان في الدنيا والسند فيها. والانفاق القليل المستديم خير دون أن يكون وسيلة لتبذير الثروة وبراءة النفس مادامت النفس بعيدة عن الشح. والإنسان أقدر على الانفاق. وصدقة الفقير القول الحسن والنصح بالخير. والانفاق سرّاً وعلائية سرّاً تطهيراً للنفس، وعلائية قنوة للآخرين^(١).

وتبلغ ذروة تحقيق الفعل في القتال. والقتال هو رد فعل إيجابي على القهر، هو أقرب إلى الدفاع منه إلى الهجوم، تحرر أكثر منه غزو، وفتح مبين وليس استعلاء على أحد. ويكون القتال للمقاتلين، كما يكون السلم للمسلمين. يستلزم الثبات والرباط. وليس له أشهر حرم مادام العدوان قد وقع فيها. فالقتال مفروض على المسلمين وهو كره على النفس. والصلاة

= صاحبها الفنى ورفض استبدالها بنحلة أخرى في الجنة. فاشترها غنى آخر منه بأربعين نخلة وصدق بها. وأية «ومن يعمل مثقال ذرة خيراً يره، ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره» في رجلين لا يعطى السائل الكسرة والشمرة يدعوى أنه يؤجر على ما يحبه، والثاني يتهاون في الذنب الجسيم لأنه يسير، والنار لأصحاب الكبار. نزلت الآية للتزجيب في الخير القليل ليكثر، والتخفيف من الذنب الصغير حتى لا يكثر، وأية «أرأيت الذي يكتب بالدين، فملك الذي يدع اليهم، ولا يحض على طعام المسكين» في أبي سفيان ينحصر جروذين كل أسبوع ثم أتاه يهتم بقرعه بالمصا 1 وأية «والذين يكتزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله» في أبي ذر أوفى أهل الكتاب.

(١) نزلت آيات كثيرة في الانفاق مثل «واففقوا في سبيل الله ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة» التي نزلت في الأنصار، وأية «ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضاة الله» عندما أخذ الكفار مال المسلم وأبقى إسلامه، وأية «ولا تحسبن الذين يخلعون بما آتاهم الله» في ما نعى الزكاة أو في اليهود الذين يكتمون صفة النبي، وأية «ومنهم من عاهد الله بمناجبة دعوة الرسول لتعلمة أن يزوجوه مالا حسب عليه ثم رفض الصدقة واعتبرها جزية. فلما تاب رخصها النبي وأبو بكر وعمر وهلك أيام عثمان، وأية «الذين يلتمسون المطوعين من المؤمنين في الصدقات» عندما جاء رجل يتصدق بصاح فسخر منه البعض بقولهم: إن الله لنفى من صاح 1 وأية «ضرب الله عبداً مملوكاً لا يقدر على شيء» في قبر ينفق سرّاً وعلائية ونهاه مولاه. وهو نفس سبب نزول آية «وضرب الله مثلاً رجلين» أحدهما أيكم، ولا يقوى على شيء الأكرم للكل على مولاه. والذي بأسر بالعدل عثمان، وأية «أفرأيت الذي تولي، وأعطى قليلاً وأكدى» في عثمان وهو يتصدق واستكثر أسهمه في الرضاة لذلك وتواضع عثمان بأن ذنوبه أكثر. فلما طلب منه ناقة برحلتها وهو يتحمل الذنوب عنه أعطاه وأمسك عن بعض الصدقات 1 وأية «وسيجنبها الأتقى الذي يؤتى ماله يتركه» في أبي بكر عندما كان يحق ضيقة العبيد بعد أن يشتريها، وأية «وما لأحد عنده من نعمة تجوز إلا ابتغاء وجه ربه الأعلى» في أبي بكر أيضاً وابتنى بهلال لتجنبه العذاب، وأية «لا يستوى منكم من أنفق قبل الفتح وبعده» أيضاً في أبي بكر الذي كان ينفق قبل الفتح، وأية «إن تبذل الصدقات..» بعد نزول «وما أنفقتم من نفقة» وسؤال: لمر أفضل أم الملاية؟ وأية «الذين ينفقون أموالهم بالليل والنهار سرّاً وعلائية» في أصحاب الخيل للانفاق عليهما في سبيل الله.

أحد اشكال القتال في السلم، فالمصلون فيها كالجند المرموص وكالألوية في الميدان. القتال دفاع عن الظلم، وتحرير للنفس من القهر الخارجي والدونان. القتال فرض من الواقع ثم تشريع من الوحي^(١). لذلك بحث الوحي على الاستنفار ضد المظلمين والمثاقيلن والخوالف والقاعدين^(٢). كما يشرع الوحي لقواتين القتال ولوضع الأسرى طبقاً لحالات الحرب وميزان القوى وشراسة القتال والاعراف القديمة في القدية وأنواعها^(٣). فالهروب ليست للنهب والسلب ولا للغزو والاحتلال. والشهداء أحياء عند ربهم يرزقون نظراً لاستمرار الحياة بين الدنيا والآخرة^(٤). والقتال جهد وفعل وتحقق. قد ينتهي إلى الهزيمة المؤقتة ولكن في النهاية يؤدي إلى النصر المؤزر. كان نموذج الهزيمة في أحد لخطأ في القتال نتيجة لضعف بشري، إثار العاجل على الآجل، والغنمة على الفتح. ولكن الحزن والألم والقرح كل ذلك مؤقت. وهو عند الفريق الآخر أعظم وأشد^(٥). ولكن النصر في

(١) نزلت آيات كثيرة في القتال مثل «والمعاديات ضبحاً، فللغيرات صبحاً، فآذن به نفعاً، فوسطن به جمعاً» عندما بعث الرسول بسرية فتأخر خبرها فقال المناقون أنهم قتلوا جميعاً فنزلت. والمعاديات تعني الخيل وباقى الآيات تصور حركتها في القتال، وآية «وقتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم» بعد صلح الحديبية عاث للمسلمون ألا ينفذ للمشركون الصلح فيقاتلونهم، وآية «يا أيها الذين آمنوا أصبروا وصابروا ورباطوا وأفقر» عندما لم يكن هناك لفر بل كانت الصلاة خلف الصلاة، وآية «أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا» بعد ابتداء الكفار لأصحاب الرسول طلب الناس القتال.

(٢) نزلت آية «يا أيها الذين آمنوا ما لكم إذا قيل لكم أنفروا في خوة تبوك بعد أن شق على الناس، وآية «اتفروا خفافاً وثقالاً» في المتخلفين عن خوة تبوك، وآية «ومنهم من يقول إئذن لي في المناقنين والمتخلفين، وآية «ولكن سأنتهم ليقولن إنما كنا نخوض ونلعب» عندما سخر المشركون من فتح الشام فلما تمت مواجهتهم قالوا: «كنا نخوض ونلعب، وآية «وما كان المؤمنون لينفروا كافة» عشية الانكباب بالخلف والتفائق فنفروا جميعاً وركبوا الرسول وحده بالمدينة.

(٣) نزلت آية «ما كان لنبي أن يكون له أسرى حتى يثخن في الأرض» يوم بدر. رأى الرسول العفو ورأى عمر القتل فجاء الوحي موافقاً لرأى عمر، وآية «يا أيها النبي قل لمن في أيديكم من الأسرى» في أسر العباس يوم بدر وإسلامه، وآية «وما كان لنبي أن يقتل» يوم بدر.

(٤) نزلت آية «إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم» بعد مباينة الانصار، وآية «ومن المؤمنين رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه» في أس بن النضر خاب عن بدر واستشهد في أحد، وآية «فمنهم من قضى نحبه» في أحد، في طلحة بن عبد الله واستشهاده، وآية «ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله أموات» في شهداء بدر ضد حادة الجاهلية في قولها عن الميت: مات وذهب عنه النسيم، وكذلك آية «ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً بل أحياء عند ربهم يرزقون» في أحد.

(٥) نزلت آيات كثيرة في أحد مثل «وأن غدت من أهلكت بئوى المؤمنين مقاعد للقتال» لوصف بدلية للمركة، وآية «ليس لك من الأمر شيء» لتخفيف وقع الهزيمة، وآية «لا تهتوا ولا تحزنوا وأنتم الأهلون إن كنتم مؤمنين» شجلاً للمهم، وآية «إن بمسكم قرح فقد من القوم قرح مثله» دفماً للشفاعة، وهو سطق يقوم على الاستقراء العملى والتماثل والاختلاف، وآية «سئلني في قلوب الذين كفروا الرعب» حجراً وراء المسلمين لاستصعابهم من المشركين، وآية «ولقد صدقكم الله وعدة» رداً على «

النهاية قانون تاريخي حتمي. وهو النصر الكبير وليس المعارك الصغيرة، ميراث الامبراطوريتين القديمتين. الفرس والروم، الفتح الأكبر. لا أحد يغزو الأمة، كما هو الحال في قصة أصحاب الفيل، والأمة قادرة على إيجاد ميزان الثقل باستمرار في نظام جديد للعالم كلما تهرأ النظام القديم. قانون تاريخي، وسنة الكون^(١).

= الذين تشككوا في وعد الله المسلمين بالنصر، وآية «أو لما أصابتكم مصيبة» تنبيهاً للمسلمين، وآية «الذين استجابوا لله والرسول» من أجل المقاومة، وكذلك آية «الذين قال لهم الناس أن الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم».

(١) نزلت آية «اللهم مالك الملك، تؤتي الملك من تشاء، وتمنع من تشاء، وتنزل من تشاء، بيدك الخير، إنك على كل شيء قدير» بعد فتح الفرس والروم وحقق اليهود والمناطقة، وآية «وللآخرة خير لك من الأولى، ولسوف يعطيك ربك فترضى» عندما رأى الرسول ما يفتح على أمته من بعد. وعندما فرح المشركون بانتصار الجوس المشركين على الروم أهل الكتاب نزلت آية «الم، غلبت الروم، في أدنى الأرض، وهم من بعد غلبهم سيغلبون، في بضع سنين، الله الأمر من قبل ومن بعد، ويؤمنون بفرح المؤمنون، بنصر الله. بنصر من يشاء وهو العزيز الرحيم، وعد الله لا يحلف الله وعده ولكن أكثر الناس لا يعلمون».

الأخضر والأصفر فى القرآن الكريم

أولاً : مقدمة ، الموضوع والمنهج

احساس العربى بالألوان جزء من تكوينه الجمالى . ويتضح ذلك فى عشقه للالوان الزاهية وفى جمال تناسقها . وهو استمرار لنفس المزاج فى المنطقة العربية القديمة كلها منذ حضارة مصر القديمة فى الوان الرسوم على حوائط المعابد والمقابر ، وفى حضارة بابل وأشور فى النقوش على جدران القصور ، وفى الحضارة العبرانية القديمة فى زخارف هيكل سليمان وملابس الكهنة .

وقد امتلأ الشعر العربى بالالوان ، حقيقة فى وصف الطبيعة ، ومجازاً فى وصف الأفعال . فعبر الشاعر عن زرقاء السماء ، واحمرار الشفق والغسق ، وصفر الوحوش والرمال . كما تحدث مجازاً عن الوجه الأسود واليد البيضاء . ونزل القرآن مخاطباً الرجلان العربى ومؤثراً فيه من خلال احساسه بالجمال اللغوى والأدبى ، اصجازاً أدبياً ، وبلاغياً قبل أن يكون اصجازاً أخلاقياً ونشريهما .

ولما كان التراث العربى الإسلامى القديم مازال حاضراً فى وعينا القومى وحيماً فيه ، يشكل وجداننا الممتد عبر التاريخ من الماضى إلى الحاضر فقد يساعد تحليل الالوان فى القرآن الكريم ، للمصدر الأول لهذا التراث ، على معرفة رؤيتنا للواقع ، للطبيعة والإنسان . فالتراث هو الذى يحدد تصوراتنا للعالم وهو الذى يمدنا بمعايير السلوك . ولا يحدث شئ فى الواقع إن لم يحدث فى الذهن أولاً ، ولا شئ يتغير فى الواقع إن لم يتغير فى الذهن أولاً .

ليس القرآن الكريم فقط وحياً يؤمن به الناس وأدباً يؤثر فى وجدانهم بل هو أيضاً اقتضاء فعل منهم ، وتعبير عن طبيعة تتجه نحو الكمال ومسخرة لفعل البشر . القرآن توجه نحو الواقع من أجل تغييره إلى واقع أفضل . والواقع نفسه طبع للفعل الإنسانى الموجه له . وفى فترة تخلقنا حولناه إلى منحدر عقائد وشعائر ، نكفر من لم يؤمن بها أو يمارسها . وجعلناه أشبه بنظمنا الحاكمة يقوم على القرض والقهر والجبر ، زماً علينا إلا الطاعة والاستسلام .

ولم نشعر به وكأنه وجدان تلقائي، تعبير صادق، وواقع يدعو إلى التحرك والتغير، وطبيعة تتجه نحو الكمال.

وقد ترجع أزمة الغلاء في وطننا العربي في بعض جوانبها اللامرئية إلى عدم ادراكنا بجماليات الألوان. فنستسلم للون الأصفر، الرمال والصحراء الجرداء، لون العشب الجاف، ولون البشرة الصفراء التي تكشف عن فقر الدم، وصفرة الوجع كما قال ابن سينا من قبل في تقابلها مع حمرة الخجل. ولا نشعر بمسؤولية تحويل هذا اللون الأصفر الذي يبعث في النفس الأسى والحزن وأحياناً العياء والمرض إلى اللون الأخضر، لون العشب والخضروات، لون الحياة النضرة، لون الأرض الخضراء والبحر الفيروزى هادئ. واكتفينا بالعمامة والملابس الخضراء عند الصوفية دليلاً على النروضة والتسول أمام أبواب المساجد، والسير في المواكب، ورفع الاعلام والبيارق، وبالعلم الأخضر دليلاً على الأرض الخضراء، وبالكتاب الأخضر عنواناً للنظرية الثالثة، وبالمسيرة الخضراء كحل سياسى لقضية الصحراء، وبالفناء الشعبى للأرض الخضراء وبحب الفلاحة خضرة .

لقد استطاع الوعي الأروى بعد أن مضم الأيديولوجيات السياسية، لبرالية ديمقراطية أو اشتراكية ماركسية، علمانية أو مسيحية، وبعد أن تخطمت كلها على صخرة العنصرية الأوروبية الدينية والرغبة في الهيمنة على كل وعى لا أروى، أن يدرك أهمية اللون الأخضر بل وإنشاء أحزاب وحركات الخضراء دفاعاً عن البيئة ضد التلوث. وأخذت تنمو تدريجياً يقدر ما ينحسر الولاء الأيديولوجى ونحن أولى بهذه الحركات والأحزاب، ليس تقليداً للغرب، ونفوراً من تكوين الأحزاب السياسية المباشرة التي قد لا تسمح بها الأنظمة السياسية التي تقوم على الحزب الواحد وإيثاراً للسلامة. بل لأن جمليات اللون جزء من تشكيل الوجدان العربى، خاطبه القرآن واعتمد عليه من أجل توجيه الوعي العربى الإسلامى نحو طبيعته وبعثه على تحويل الأرض الصحراء إلى أرض خضراء.

لذلك كان المنهج المتبع هو منهج تحليل المضمون لنصوص القرآن الكريم، بمعرفة ترداد الكلمات واتجاهات النصوص. يتم أولاً معرفة المعنى فى ذاته من النص عن طريق اللغة ثم تحويله إلى معنى حية يتم معرفتها مرة ثانية عن طريق تحليل التجارب الحية من أجل إيجاد ماهياتها المستقلة المطابقة لنفس المعانى المستنبطة من تحليل النصوص. وعلى هذا النحو يتم اتفاق التنزيل والتأويل، اللغة والوجود الاستبطان والاستقراء، كلام الله وكلام الإنسان.

لثانياً: الألوان فى القرآن الكريم.

ذكر لفظ «اللون» فى القرآن تسع مرات، ستة عامة وثلاثة خاصة، مما يدل على أن

اللون له دلالة في عموميه أكثر مما له دلالة في خصوصه. اللون دلالة على التنوع والتعدد، والتباين والاختلاف. لذلك ذكر لفظ اللون جمعاً، سبع مرات، ومفرداً مرتين. فالجمع أكثر دلالة على التنوع من المفرد. اللون الواحد، والشكل الواحد، والرأى الواحد مستحيل في الحياة البشرية. فالطبيعة مختلفة ومتباينة بما فيها من جماد ونبات وحيوان^(١). والنبات مختلف ألوانه وكذلك الثمار^(٢). والشراب الذي يخرج من بطون الحيوان مختلف ألوانه بين بياض اللبن وصفار العسل^(٣). والناس تختلف ألوان بشرتها وألستها، دون تحديد لماهياتها، فالألوان البشرية تختلف تبعاً لقرب السكان من الشمس أو بعدهم عنها. واختلاف الألسنة راجع لاختلاف الأصوات ونشأة اللغات في أماكن متعددة^(٤). هذا وصف لواقع. ولا غرابة أن تكون عقيدة التوحيد أول من يثبت التعدد والتنوع.

أما دلالة اللون الخاصة فإن وظيفتها تحديد الشيء. اللون عامل مساعد على الرؤية والتحديد والاختيار. فالبحر يتحد نوعه بالألوان^(٥). واللون قد يكون باعثاً لا يقوم بوظيفته في الإدراك كعامل مساعد وقد يكون فاقماً بسر الناظرين^(٦). اللون الفاقع إذن أفضل من اللون الباهت في تحديد الشيء. لا يترك الشيء من خلال الحواس الصماء، من خلال الإدراك الحسى الذى يتحول إلى تصور مجرد بل كصورة فنية تؤثر في النفس، وتدخل إلى الوجدان مباشرة من أجل اقتضاء الفعل. فالإدراك ليس عملاً نظرياً خالصاً بل هو أيضاً باعث على الفعل. وبالتالي تمحى ثنائية النظر والعمل، النظر المجرد والعمل الغالب^(٧).

وقد تم تخصيص اللون ثلاث مرات، مرتين للون الأصفر، ومرة لثلاثة ألوان، الأبيض والأحمر للجمال، والأسود للفرهان. فاللون الأصفر الفاقع دليل على الصحة في الحيوان في مقابل اللون الأحمر القاني دليل الصحة في الإنسان. أما الجبال فإنها بين اللون الأبيض إذا ما تساقطت عليها الثلوج واللون الأحمر إذا ما كانت مملوءة بتراب الحديد. أما الفرهان في

(١) «وما ذرأ لكم في الأرض مختلفاً ألوانه إن في ذلك لآية لقوم يذكرون» (١٣: ١٦).

(٢) «ألم تر أن الله أنزل من السماء ماء فأخرجنا به ثمرات مختلف الوانها» (٢٧: ٣٥).

(٣) «يخرج من بطونها شراب مختلف الوانه فيه شفاء للناس» (١٦: ٦٩)، «ومن الناس والذواب والانعام مختلف الوانه كذلك» (٢٨: ٣٥).

(٤) «ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وبواطنكم إن في ذلك لآيات للعالمين» (٢٢: ٣٠).

(٥) «قل ادع لنا ربك ميمناً ما لوننا» (٦٩: ٢).

(٦) «قال أنه يقول دأبها بقرة صفراء فتقع لونها بسر الناظرين» (٢: ٦٩).

(٧) «نظر دراستنا: الشيء تصور هو أم صورة؟ لهذا، ١٩٩٢ منشورة في الجزء الثاني».

السماء فإن لونها أسود سواء كان حقيقة أم نظراً لبعده المسافة في رؤيتها من الأرض وهي تخلق في السماء^(١).

أما من حيث استعمال الضمائر، فإن المرات التسعة التي ذكر فيها لفظ اللون مضافاً إلى الضمائر. فاللون ليس شيئاً بل هو كيفية. ليس موضوعاً مصححاً بل موضوع يتجه نحو ذات. لا يوجد اللون مجرداً. كل لون هو لون لشيء. اللون نفسه ليس شيئاً بل هو كيفية لشيء. والكيفية رباط بين الشيء والشعور، قصد متبادل بين الموضوع والذات. والغالب على الضمير هو الضمير الغالب المفرد المؤنث، لونها مرتان، وألوانها مرتان أو ضمير الغالب الجمع المذكور مثل ألوانه. أما إذا كان اللفظ يدل على اختلاف ألوان البشرة وتعدد اللغات فإنه يكون في صيغة المخاطب الجمع المذكور مثل ألوانكم.

أما من حيث المفرد والجمع فقد ذكر اللفظ جمعاً سبع مرات ومفرداً مرتين. يشير اللون أساساً إلى التعدد والتنوع في ألوان الجبال، وألوان ما في الأرض، وألوان ما تنتجه بطون الحيوانات، وألوان الدواب والأنعام، وألوان الزرع، وألوان الثمار، وألوان الطير في السماء، وألوان البشرة في الناس. ولم تذكر ألوان الأسماك لأنها مطوية في أعماق المياه، تحديدها ليس باللون من خلال البصر بل من خلال الطعم الطرى الشهي، من خلال النوق.

أيما من حيث الفعل والاسم فقد استعملت ألفاظ الألوان كأسماء وصفات وليست كأفعال لأنها كصفات للأشياء وليست صفات للأفعال. الشيء هو الذي يتلون بفعل الطبيعة وإن كان سبب التغير هو الإنسان، الفلاحة في الأرض من أجل النبات الأخضر أو أعمالها فينشأ الهشيم الأصفر. الألوان تغيرات في الطبيعة ناجمة عن فعل الإنسان فيها.

وقد ذكرت ستة ألوان في القرآن الكريم: الأبيض والأخضر والأسود، والأصفر، والأحمر، والأزرق على التوالي من حيث الأهمية طبقاً لمقتلار التكرار. فقد ذكر الأبيض اثنتا عشرة مرة، والأخضر ثمان مرات، والأسود سبع مرات، والأصفر خمس مرات، وكل من الأحمر والأزرق مرة واحدة ويتضح من الترتيب أولوية الإيجاب على السلب، فالأبيض والأخضر بياض الوجه مجازاً، وإخضرار الزرع حقيقة، لهما الأولوية على الأسود والأصفر، سواد الوجه مجازاً، وأصفرار الزرع حقيقة. كما أن الأحمر إيجاب في لون الجبل المملوء بالحديد في حين أن الأزرق سلب، زرقه بشرة الخائف ولون جلد المذنب.

(١) ولهم تر أن الله أنزل من السماء ماء فأخرجنا به ثمرات مختلف الوانها، ومن الجبال جلد بيض وحمراء مختلف الوانها وغريب سوداء (٢٧: ٣٥).

وتكاد تقترب الأهمية مع التقابل والتضاد لولا تقدم الأخضر على الأسود بمرة واحدة نظراً لأولوية الإيجاب على السلب. فكل لونين متضادان: الأبيض والأسود، الأخضر والأصفر. بل أن الأحمر والأزرق متضادان في التقابل بين الشريان والوريد، بين الدم الرائق والدم الفاسد، بين لون الصحة ولون المرض، بين حمرة السماء ساعة الشفق أو الغسق وزرقتها الدائمة. والتضاد هو تضاد الإيجاب والسلب، الحسن والقبح، الخير والشر. الأبيض لون الصفاء والشفافية، والأسود لون المقت والسوء. الأخضر لون الأزدهار والنماء واليناعة، والأصفر لون الموت والجفاف واليوسة. الأحمر لون الجبال المملوءة بالحديد والدم الثقي، والأزرق لون الخوف من سوء العاقبة والدم الفاسد.

وهي الألوان الرئيسية التي تكون ألوان الطيف السبعة. فباستثناء الأبيض والأسود المجازيين سواء بالنسبة للضوء والظلمة أو بالنسبة للعمل الصالح وعمل السوء تتكون ألوان الطيف من الأحمر والأزرق والأصفر والأخضر والبرتقالي والبنفسجي والنيلي. الأحمر والأصفر فقط هما اللونان الرئيسيان وباقي الألوان مركبة. فالأزرق اجتماع الأحمر والأخضر، والأخضر اجتماع الأزرق والأصفر. والبرتقالي اجتماع الأحمر والأصفر، والبنفسجي اجتماع الأحمر والأزرق، والنيلي اجتماع الأزرق والأبيض. الأحمر والأصفر إذن هما اللونان الأصيلان، النار والمصرء، الذهب والرمال.

ومع ذلك فإن الألوان حركة انتقال من لون إلى آخر ليس فقط عن طريق المزج بل أيضاً بفعل الطبيعة والإنسان. فالأصفر يتحول إلى الأخضر بنزول الماء وفعل الزراعة. ويتحول الأخضر إلى أصفر بانقطاع المياه والأهمال الإنساني كما هو الحال في ظاهرة التصحر. والأسود يتحول إلى أبيض بازدياد الضوء كما يتحول الأبيض إلى أسود بتناقص الضوء. وتتحول الحمرة إلى زرقاء بمرور الوقت من الشروق إلى الصباح. كما تتحول زرقاء السماء إلى حمرة ساعة الغسق.

ثالثاً: الأخضر والأصفر

بالرغم من أن اللونين الأخضر (ثمانى مرات) والأصفر (خمس مرات) يأتيان في المرتبة الثانية من حيث التكرار الكمي بعد الأبيض (أثنا عشرة مرة) والأسود (سبع مرات) إلا أن دلالتهما الحقيقية أكثر من دلالتهما المجازية في حين أن اللونين الأبيض والأسود دلالتهما مجازية أكثر منها حقيقية. لذلك يسبقان في التحليل الأبيض والأسود.

ذكر لفظ الأخضر ومشتقاته ثمان مرات في القرآن، صيغة الجمع للدلالة على النبات

مثل السنبال الخضر^(١). وتذكر السنبال في صيغة المؤنث الجمع «سنبلات» للدلالة على نضارة الزرع بالتأنيث. والسنبلات الخضر مثل البقر السمين، والسنبلات اليابسات مثل البقر العجاف. كلما ازدادت الخضرة ازدادت الثروة الحيوانية، وكلما اتسعت رقعة الأراضي المزروعة كثرت المراعى. وتنشأ المجاعة عندما يعم الجفاف، ويأكل اليابس الأخضر كما هو الحال في التصحر وعندما تموت الثروة الحيوانية. وتنتهى الحياة الإنسانية بانتهاء الزرع الأخضر والبقر السمين. كما يستعمل لفظ «خضر» مرة واحدة للإشارة إلى النبات الذى يخرج من الأرض بعد أن ينزل عليه الماء^(٢). فلا يوجد صعود للنبات دون نزول للماء كما لا يوجد تأويل دون تنزيل. ويستعمل لفظ «مخضرة» لوصف الأرض عندما ينزل عليها الماء من السماء فتصبح مخضرة ويهيج بها الزرع^(٣). ومن الشجر الأخضر تخرج النار. فالزراعة تتحول إلى صناعة فيتحول الأخضر إلى الأحمر^(٤). الزراعة دون صناعة نقص. قد ينبت الزرع تلقائياً فى الأرض بسقوط الماء من السماء ولكن الزرع الأخضر بعد أن يجف لا يتحول إلى صناعة إلا بالفعل الإنسانى والمعمل اليدوى. الماء ينتج الزراعة، والزراعة تنتج الصناعة. وفى الحياة اليومية، الزرع الأخضر طعام النهار، والنار دفعى الليل فى جوف الصحراء. وأخيراً، فكما أن الأخضر لون الخصوبة والوفرة فى الدنيا كذلك هو لون الثواب والحياة الرغدة فى الآخرة. ليس المؤمنون ثياباً خضراء، ويتكوّنون على رفوف خضراء^(٥). ومن كانت حياته فى الدنيا خضراء فإنها تكون فى الآخرة خضراء.

أما اللون الأصفر فقد ذكر فى القرآن خمس مرات، مرتان منها للدلالة على الزرع الأصفر، اليابس الجاف والذى يتحول إلى حطام تدمره الرياح^(٦). فينتقل الإيجاب إلى

(١) وقال الملوك أنى أرى سبع بقرات سمان يأكلهن سبع عجاف، وسبع سنبلات خضر يأكلهن سبع عجاف (٤٣: ١٢) «يوسف أبها الصديق التتا فى سبع بقرات سمان يأكلهن سبع عجاف وسبع سنبلات خضر وأبقر يابسات» (١٦: ١٢).

(٢) وهو الذى أنزل من السماء ماء فأخرجنا به نبات كل شيء فأخرجنا منه خضراء، نخرج منه حباً متراكباً، ومن النخل من طلعها قنوان دانية وجنت من أحاب والزيتون والرمان مشتبها وغير متشابه، انظروا إلى ثمرة إذا أثمر وثمرة، إن فى ذلك لآيات لقوم يؤمنون (٩٩: ٦).

(٣) «لهم تر أن الله أنزل من السماء ماء فصاح الأرض مخضرة، إن الله لطيف خبير» (٢٢: ٦٣).

(٤) «والذى جعل لكم من الشجر الأخضر نارا فإذا أنتم منه توقدون» (٨٠: ٣٦).

(٥) «عليهم ثياب سندس خضر واستبرق، وحلوا أساور من فضة، وسقاهم زهم شرباً طهوراً» (٧٦).

(٦) «اولئك لهم جنت عدن تجري من تحتهم الأنهار، يحلون فيها من أساور من ذهب، ويلبسون ثياباً خضراء من سندس واستبرق متكئين فيها على الأرائك، نعم الثواب وحسنت مرتفعاً» (١٨: ٣١)، «متكئين على رفوف خضر وعقري حسناء» (٧٦: ٥٥).

(٦) «لهم تر أن الله أنزل من السماء ماء فسلكه ينابيع فى الأرض ثم يخرج به زرعا مختلفا ألوانه ثم يهيج فيه مصفراً ثم يجعله حطاباً» فى ذلك لذكرى لأولى الألباب (٣٩: ٢١) «اعلموا إنما الحياة =

السلب، والحياة إلى موت، والغابة والوادي إلى صحراء جرداء. إنها دورة الحياة، من البداية إلى النهاية. ولا فرق في ذلك بين الحياة الطبيعية، حياة النبات، الحياة الإنسانية. ويستعمل لذلك لفظ «مصفّر» وليس أصفر للدلالة على التغير من حال إلى حال. الأصفر إذن حالة متوسطة للنبات بين الحياة والموت، وبين البقاء والفتاء فإذا كان الأخضر يشير بالبداية فإن الأصفر يتلوه بالنهاية. كما يستعمل الأصفر مرة ثالثة بنفس الصيغة «مصفّر» للدلالة على الريح التي تهب محملة بالرمال الصفراء والهشيم الأصفر^(١). فإذا كان الأخضر يثبت في الأرض ويتركز فيها بالجذور، أصلها ثابت وفرعها في السماء، فإن الأصفر يقطع من الأرض تلذوه الريح هباءً منثوراً. ويستعمل اللون الأصفر مرة رابعة في صيغة المؤنث المفرد «صفراء» للدلالة على صحة الحيوان خاصة لو كان الأصفر فاقماً يمسر الناظرين^(٢). وأخيراً يستعمل اللون الأصفر لوصف حجم الشرر ولونه المتطاهر من الجحيم يوم القيامة تصوراً لشدةها من أجل التأثير في النفس^(٣).

رابعاً : الأبيض والأسود

من حيث الشكل اللغوي ذكر لفظ «الأبيض» ومشتقاته في القرآن اثني عشرة مرة. وهو اللون الأكثر تكراراً، يليه الأخضر (ثمان مرات). كلاهما لونان إيجابيان، الأبيض رمز الصفاء، ونظافة اليد، والعمل الصالح، والأخضر رمز النماء والحياة، عمل الله والإنسان في الطبيعة، المطر من الله، والزرع من الإنسان. وقد ذكر اللفظ اسم صفة تسع مرات، وفعلاً ثلاث مرات. فالاسم هو الغالب على الفعل. وبذلك على أن الأبيض فعل الشيء كما أنه صفة له بعكس الأخضر الذي هو صفة للشيء وليس فعلاً له. إنما فعل الأخضر لله بإتزال الماء للإنسان بالزرع. وذكر اسم الصفة مفرد مؤنث في صيغة «بيضاء» ست مرات، ومرة واحدة مفرد مذكر في صيغة «أبيض»، ومرتان جمع في صيغة «بيض». فالغالب هو المفرد المؤنث مثل المرأة البيضاء، رمز النعمة والرفاهية. أما الفعل فقد ذكر مرتان في الماضي وصفاً لحادث متغير، ومرة واحدة في المضارع حكماً على حقيقة ثابتة.

« الدنيا لعب ولهو وزينة وتفاخر بينكم وتكاثر في الأموال والأولاد كمثل غيث أعجب الكفار نباته لم يهيج فراء مصفراً لم يكن حطاماً، وفي الآخرة عذاب شديد، ومنفرة من الله ورضوان، وما الحياة الدنيا إلا متاع الغرور » (٥٧ : ٢٠).

(١) «ولئن أرسلنا ريحاً فرأوه مصفراً لظلوا من بعدهم يكفرون» (٣٠ : ٥١).

(٢) «قلوا ادع لنا ربك بيمين لنا ما لو أنها قتلت أنه يقول أنها بقرة صفراء فاقع لونها، تسر الناظرين» (٢ : ٦٩).

(٣) «أنها ترمى بشرير كالقصر، كأنه جمالات صفراء» (٧٧ : ٢٣).

أما من حيث للضمون أى الموصوف فقد ذكرت اليد البيضاء خمس مرات، والوجوه التى بيض مرتين، والعينان التى تبيض مرة واحدة. فاليد هى الغالبة على الوجه والعينين، ومجموعها ثمانية لوصف أعضاء البدن. أما المرات الأربعة الأخرى، فمرة للضوء وكأنه يحيط أبيض بازغاً من الظلمة كخط أسود، ومرة للجبال الجدد البيض بفعل الثلوج ومرة بالكأس الأبيض الشفاف بفعل المياه الصافية التى يشرب منها المؤمنون فى الجنة، ومرة لوصف الحور العين، قاصرات الطرف، كأنهن بيض مكنون. وبالتالى يكون استعمال اللفظ ثمان مرات لأعضاء الإنسان، ومرتين للطبيعة، وكلاهما فى الدنيا، ومرتين فى الآخرة للكأس والنساء. ومن كانت حياته بيضاء فى دنياه كانت أيضاً بيضاء فى آخرته.

أما من حيث المعنى فقد ذكر المعنى الحقيقى عشرة مرات لوصف بياض العينين واليد البيضاء، والضوء الأبيض، والجبال البيض، والكأس البيضاء والنساء البيض. وذكر المعنى المجازى مرتين لوصفه الوجوه البيضاء دليلاً على الإيمان والعمل الصالح. فتبيض العينان حقيقة من الحزن^(١). ويبيض الوجه مجازاً دليلاً على العمل الصالح فى مقابل الوجوه السوداء دليلاً على سوء الأعمال^(٢). أما اليد البيضاء بالمعنى الحقيقى فإنها اليد النظيفة الطاهرة بالمعنى المجازى اليد المغفلة الشريفة^(٣) قد تطوى اليد بين الجناحين وقد تلمس فى الجيب ثم تخرج بيضاء من غير سوء. أما الأبيض فى الطبيعة فللضوء المنبثق من الظلمة حتى يتبين الخط الأبيض من الخط الأسود^(٤). وهو أيضاً للجبال التى يتساقط عليها الثلوج فيغطيها الثوب الأبيض بعد أن كانت حمراء تكشف عن معاندتها وصخورها وأكوانها الأخرى^(٥). ويستمر اللون الأبيض من الدنيا إلى الآخرة، من العمل الصالح إلى الثواب. فيطاف على المؤمنين بكأس بيضاء بها ماء وقرآن للشاربين^(٦). ويتمتعون بنساء بيضاء، قاصرات الطرف، حور عين^(٧).

(١) «وابيضت عيناه من الحزن فهو كظلم» (١٢: ٨٤).

(٢) «يوم تبيض وجوه وتسود وجوه» (١٠٦: ٣)، «وأما الذين أبيضت وجوههم فى رحمة الله» (٣: ١٠٧).

(٣) «وزنح يده فلما هى بيضاء للناظرين» (١٠٨: ٧)، «وأضحم يدك إلى جناحك تخرج بيضاء من غير سوء، آية أخرى» (٢٢: ٢٠)، «وزنح يده فلما هى بيضاء للناظرين» (٣٣: ٢٦)، «وادخل يدك فى جيبك تخرج بيضاء من غير سوء» (١٢: ٢٧)، «اسلك يدك فى جيبك تخرج بيضاء من غير سوء» (٣٣: ٢٨).

(٤) «وكألا واشربوا حتى يتبين لكم الخط الأبيض من الخط الأسود» (١٨٧: ٢).

(٥) «ومن الجبال جدد بيض وحمر مختلف ألوانها، وغريب سود» (٢٧: ٣٥).

(٦) «يطاف عليهم بكأس من معين، بيضاء للشاربين» (٤٦: ٣٧).

(٧) «وعندهم قاصرات الطرف عين، كأنهن بيض مكنون» (٤٩: ٣٧).

أما الأسود من حيث الشكل اللغوي فقد ذكر في القرآن سبع مرات، اسم صفة خمس مرات، وفعلاً مرتين مما يدل على أن السواد صفة للشيء أكثر منه فعلاً إنسانياً. والصفة الغالبة في الحقيقة هي صفة فعل «مسود»، مرتين مذكر، ومرة مؤنث مما يدل على أن السواد صفة فعل تتغير في الأشياء .

أما صفة الأسود فإنها للظلام وجمعها سود للغربان في السماء التي تطير فوق الجبال الحمر أو البيض. وقد استعمل اللفظ مرتين حقيقة لوصف الظلمة والغربان وخمس مرات مجازاً لوصف الوجه الأسود مرتين والرجوه السوداء ثلاث مرات. أما الأفعال فمرتان، مرة في الماضي لوصف حدث، ومرة في المضارع كحكم على حقيقة.

أما من حيث المضمون، فالظلمة سوداء والغربان سود^(١). السواد هنا سلب لأنه غياب الضوء، والغربان سود لبعدها عن العين وهي تخلق في السماء أو لرهشها الأسود وهي على الأرض. ولكن الأهم هي دلالة الأسود على الحزن والأسى والغيظ. فإذا بشر العربي الجاهلي بالانثى ظل وجهه مسوداً. ينسب الذكور إلى نفسه ويمزو إلى الله الاناث^(٢). ومن كان وجهه مسوداً في هذه الدنيا فهو في الآخرة كذلك دليلاً على الكذب والجهود والتكرار^(٣).

خاصةً : الأحمر والأزرق

الأحمر والأزرق هما أقل الألوان ذكراً في القرآن، مرة واحدة لكل لون في علاقة التضاد بين الموجب والسالب. فالأحمر لون الجبال بما فيها من حديد، فيه بأس شديد ومنافع للناس. والجبال «حمر» في صيغة الجمع للدلالة على سلسلة الجبال الممتدة. تبيض إذا تساقطت عليها الثلوج. وتطير فوقها الغربان السوداء. فينشأ التقابل بين الأحمر والأبيض والأسود^(٤). فإذا استعمل اللون الأحمر حقيقة في هذه الدنيا فإن اللون الأزرق يستعمل مجازاً في الآخرة لوصف لون بشره أصحاب سوء خَوْفاً من العذاب^(٥). والأحمر والأزرق

(١) «وكلوا وأشربوا حتى يتبين لكم الخط الأبيض من الخط الأسود من الفجر» (٢: ١٨٧)، «ومن الجبال جدد بيض وحمر مختلف ألوانها وغرابيب سود» (٣٥ - ٢٧) .

(٢) «وإذا بشر أحدهم بالانثى ظل وجهه مسوداً وهو كظيم» (١٦: ٥٨)، «وإذا بشر أحدهم بما ضرب للرحمن مثلاً ظل وجهه مسوداً وهو كظيم» (٤٣: ٢٧) .

(٣) «يوم تبيض وجوه وتسود وجوه. فأما الذين أسودت وجوههم أكفرتم بعد إيمانكم فلو أنكم علمت يوم تكفرون» (٣: ١٠٦)، «يوم القيامة ترى الذين كذبوا على الله وجوههم مسودة» (٣٩: ٦٠) .

(٤) «ومن الجبال جدد بيض وحمر مختلف ألوانها وغرابيب سود» (٣٥: ٢٧) .

(٥) «يوم ينفخ في الصور، ونحشر الجحيم يومئذ رجاء» (٢٠: ١٠٢) .

كلاهما لون النار. إذ يحمى الحديد بالنار فيصبح أحمر متوهجاً. كما تُقرن الزرقة بالمذاب. وهو تقابل بين حرارة الحديد الحمى وبرودة البشرة الزرقاء. فإذا كانت ألوان الإيجاب هي الأخضر والأبيض والأحمر فإن ألوان السلب هي الأصفر والأسود والأزرق. وختاماً يمكن أن يقال^(١):

١ - لا يكفى أن يكون الأخضر شعاراً يتغنى به. فقد كان علم مصر قبل الثورة يجمع بين الأخضر كرمز للزراعة، والأبيض فى الهلال والنجوم الثلاثة. وأصبح شعار الثورة الليبية الكتاب الأخضر فى مقابل اللون الأحمر فى الثورة الاشتراكية والأزرق فى النظام الرأسمالية. كما أصبح شعار وحدة الشمال والجنوب فى المغرب العربى فى المسيرة الخضراء. بل يتحول اللون الأخضر إلى هدف قومى حتى تتحول الصحراء الصفراء إلى أراضى خضراء، ويصبح العالم العربى مكتفياً بذاته فى الغذاء. المياه موفرة فى الأنهار، نهر النيل، ودجلة والفرات، والمياه الجوفية فى النهر العظيم فى ليبيا، والأمطار وافرة فى المغرب العربى، فى المغرب والجزائر وتونس، والأرض خصبة فى مصر والسودان وسوريا والعراق. ورؤوس الأموال متراكمة من النفط الأسود، والواحد موجودة لدى جموع الفلاحين. فلا شىء ينقص من أجل تحويل الرمال الصفراء إلى أرض خضراء. فالتصور موجود، والوجدان العربى مازال يحياه.

٢ - لم جاءت الثورات العربية فأضافت اللون الأسود فى اعلامها دليلاً على عهد الظلم والاستبداد، واللون الأحمر دليلاً على الثورة والتغير الاجتماعى، واللون الأبيض رمزاً لصفاء القلب وحسن الطوية. وتولّى الأخضر قليلاً إلا فى باقى اعلام فلسطين وسوريا والعراق والأردن. وتحول اللون الأصفر من الرمال إلى الذهب فى علامة النسر أو فى ثياب الجيش وشاراته، نجومه وسيفه. فتولّى جدل الأخضر والأصفر من شعورنا القومى حتى عز الغذاء وامتدت الصحراء، وانحسرت الأرض الخضراء بسبب التجريف واتساع العمران. وزحف اللون الأحمر لون الطوب على الزرع الأخضر.

٣ - لا تكفى الشعارات السياسية لتجنيد الجماهير وشحن الهمم بل أن يُعاد بناء الثقافة الوطنية طبقاً لهذا الموروث الثقافى فى الألوان. فالثقافة الوطنية فى العالم الثالث تقوم بدور الابدولوجية السياسية فى العالم المتقدم. وبدلاً من استعمال هذا الموروث للمنع والقهر والتحریم وتضييق الخناق، والكبت والقهر وقطع الأيادى والرقاب والصلب على جلود

(١) أنظر دراستنا بالإنجليزية The Greenery فى كتابنا Islam in the modern World Vol. II p. 355-365, Anglo-Egyptian Bookshop, Cairo, 1995.

الأشجار فإنه يستعمل من أجل الاحساس بجمال الطبيعة وتناسق الألوان وقبول تخديبات العصر في الاعتماد على الذات في الزراعة، وتحول الأصفر إلى أخضر، وفي الصناعة بحمرة الحديد والنار، ونظافة اليد وبياض الوجه بدلاً من السرقة والنهب في التجارة.

٤ - اختلاف الألوان في الطبيعة اعتراف بالتعددية السياسية في المجتمع. فكلاهما قبول التناسق والتناغم في الطبيعة والمجتمع، في البدن وفي الروح. ولذا تكون التعددية فقط في الزوجات وليس في الاحساس باختلاف الألوان وتعدد اللسنة والمشارب والاتجاهات؟ أليس لكل منا شرعة ومنهاجاً؟ يتجلى التوحيد في التنوع. وفي الوقت الذي تسود فيه الفقرة الناجمة وتصبح كل فرق الأمة هالكة يهلك الجميع. وللمخطئ أجر وللمصيب أجران.

٥ - يمثل اللون الأصفر والأسود والأزرق تحدياً للإنسان، الأصفر للصحرَاء، والأسود لفعل السوء، والأزرق للخوف من العقاب. بينما يمثل اللون الأخضر والأبيض والأحمر هدف الإنسان وغايته في الزراعة وفعل الخير والتوجه نحو الطبيعة وتشديد العمران. ليس تقابل الألوان فقط جماليات الرؤية وحسن المنظر بل هي بواعث على الفعل وتجنيد للطاقات، وتحديد للأهداف.

٦ - ليست الألوان فقط في ثياب المرأة وحليها، الأساور من فضة بفضاء ومن ذهب أصفر، وفي تحمل الراكب والأسرة والزراعي بل هي أيضاً في الكون كفضاء وفي الجبال كمنافع وفي الطبيعة من أجل زراعة الصحرَاء، وفي الإنسان باعتباره فاعلاً للخير، بالوجه واليد والعين واللسان. ليست الألوان مجرد زخرفة وزرقة وورقة بل هي إحدى جوانب رؤية متكاملة للإنسان والطبيعة والكون.

٧ - ليست الألوان فقط كصفات في هذه الدنيا بل هي ممتدة إلى الآخرة على نفس النسق، الأخضر والأبيض للخير والشباب، والأسود والأزرق للعقاب. فالألوان نمط ثابت مستمر، ودلالاتها واحدة هنا وهناك، اليوم وغداً، في الحاضر والمستقبل، في الآتي والآتي. صلبة الألوان إذن دائمة، ودلالاتها ثابتة، وجمالياتها تنبثق من طبيعة الروح ومن روح الطبيعة.

(٣)

تاريخية علم الكلام

أولاً: ماذا تعني التاريخية؟

تعني «التاريخية» تكوين الظاهرة نشأة وتطوراً في مجتمع بعينه ، وفي ظروف محددة وفي مرحلة زمنية خاصة . والفكر ظاهرة ، والظواهر الفكرية ظواهر اجتماعية ، والظواهر

مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، العدد الأول، ١٩٩٢.

نحو علم كلام جديد: عقدت الندوة الفلسفية الثالثة «نحو علم كلام جديد» للجمعية الفلسفية المصرية بدعوة كريمة من كلية أصول الدين في رحاب الأزهر الشريف، وبالتشارك مع أقسام الفلسفة في الجامعات المصرية في ١٥ - ١٧ يونيو ١٩٩١. وقد دارت الندوة الأولى حول: (دور أقسام الفلسفة في عصر) في يوليو ١٩٨٩، من أجل ربط الأقسام بقضايا الوطن بعد أن انفصلت عن الواقع الذي تعمل فيه. ودارت الندوة الثانية حول (مصر في الإبداع الفلسفي) في يوليو ١٩٩٠، من أجل تأصيل الأقسام في المدارس الفكرية القديمة فربما بصورة مدرّس الإحارات في السعودية والمليج. وكانت كلتاها بدعوة من كلية الآداب في رحاب جامعة القاهرة. وقد فاقت الندوة الثالثة الندوتين الأولىين من حيث التنظيم والدقة ووفرة الأبحاث التي بلغت خمسين بحثاً، وحضور المشاركين الذين فاقوا المائتين أمتاً، وكرم الضيافة من جامعة الأزهر. وقد عقدت الندوة بالإضافة إلى الجلسة الافتتاحية الأولى والجلسة الختامية الأخيرة عشر جلسات، في كل جلسة خمس أوراق وخمسة مقربين.

وبعد الكلمات الافتتاحية الترحيبية من مدير مركز صالح كامل للاقتصاد، وعميد كلية أصول الدين، ورئيس الجمعية الفلسفية المصرية، ورئيس جامعة الأزهر، والإمام الأكبر شيخ الأزهر، بدأت الجلسة الأولى برسالة إلى الأجيال من أئمة الفلاسفة سناً: د. إبراهيم يوسى مذكور «أطال الله عمره»، فيها رسالة جيله في الانفتاح على الغرب. ورد عليه أصغر المتكلمين سناً مهيئاً أيضاً رسالة جملة بعد ستين عاماً في نقد الغرب. وكان الخطاب الافتتاحي الأول «تجديد الفكر المعني» للأستاذ الدكتور زكي نجيب محمود، عارضاً لوقف الثقافة العربية بين التراث القديم والتراث الغربي، ومبيناً أن الرضية المنطقية ما هي إلا منهج في التحليل مثل باقي المناهج العلمية وليست ملعها أو نسفاً. كما عرض أ. د. محمد عبد الهادي أبو ردة خطة مقترحة لتجديد علم الكلام من حيث المادة العلمية الجديدة في العلم الحديث، وإن كانت الموضوعات مازالت قديمة مثل الأدلة على وجود الله، والمنهج قديماً وهو الدفاع عن العقيدة وإثباتها بالأدلة العقلية والعلمية. كما عرض أ. د. حسن حنفي لموضوع تاريخية علم الكلام مبيناً أنه علم تاريخي نشأ في ظروف تاريخية واجتماعية وثقافية خاصة، تخكمت في بنيته ومنهجه وغاياته وتطوره وأهدافه. وقد تغيرت الظروف التاريخية والاجتماعية والسياسية والثقافية تملأاً، بما يتطلب إعادة النظر في العلم كله ونقله من الماضي إلى الحاضر، من موضوع الكلام الإلهي إلى الكلام الإنساني، ومن منهج الدفاع إلى منهج التحليل، ومن البنية الثنائية وقسمه المتقائد إلى عقلية ومسميات، إلى بنية واحدة هي العقلية، ومن وصف الوجود الطبيعي إلى تحليل الوجود الاجتماعي، ومن الغلبة وهي الفوز في الأخيرة إلى الصلاح في الدنيا . ومن الدفاع عن العقيدة التي كانت موضع الهجوم من الدلائل السابقة إلى الدفاع عن =

الاجتماعية ظواهر تاريخية . ولا شيء يحدث، بما في ذلك الفكر ، إلا في المجتمع والتاريخ.

«مصالح الأمة، أرضها ولرولائها، وحرثاتها، ووحشيتها، وتفوقتها، وهويتها، وجماهيرها، وهي مظان الخطر ومرضع الهجوم في هذا العصر. واستمر اليوم الأول كله في عرض لإشكاليته سواء في الموضوع أو في المنهج ويان أن علم الكلام ليس علماً مقلداً بل هو اجتهد بشري خالص، يتغير بتغير الظروف والأحوال. فهم رجال ونحو رجال، تتعلم منهم ولا نفتدى بهم. ومسؤوليتنا لا تقل عن مسؤولية الأشعري وواصل بن عطاء والجاحظ والنظام والباقلائي والقاضي عبد الجبار والجويني والغزالي والرازي والأمدى والإمامي والبندادي والبيضاوي والنسفي وأصحاب قواعد العقائد الأخيرة: اللقاني والبيجوري وهي القواعد التي تدرس في الأزهر، ونستأنف «رسالة التوحيد» لحمد عبده و«الرد على الدهريين» للأفغاني و«تجديد الفكر الديني» لحمد إقبال.

وكان موضوع اليوم الثاني «علم الكلام والاتجاهات الفكرية المعاصرة» من أجل التعامل مع المناهب المصرية مثل الماركسية والوجودية والعلمانية والاستشراق، أو العقلانية والروحية والعلم. وفي المساء تم التعامل مع الاتجاهات الفكرية المعاصرة عندنا ممثلة في الحركات الأصولية وتجهيد دورها في النهضة الإسلامية، والحاكمية ونظريات السلطة، والموقف من التفكير للمسلم، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وقد تم تحليل فكر الجهاد في مرتكزاته الأساسية في التكفير والهجرة ومصادره في خطاب سيد قطب، ودور ابن تيمية في الحركات الإسلامية المعاصرة، ومفهوم الحاكمية ثم تقسيم فكر الجهاد.

وفي اليوم الثالث «علم الكلام وقضايا العصر»، تم عرض القضية في اللاهوت المسيحي الجديد، فالفرق غير الإسلامية جزء من علم الكلام كما هو الحال عند القدماء. وتم طرح عدة تساؤلات من الأخوة الأقباط والأرثوذكس والكاثوليك حول: هل هناك لاهوت مسيحي شرقي جديد؟ من نفاة الأنبا جريجوريوس أسقف البحث العلمي، هل هناك لاهوت مسيحي غربي جديد؟ من الأب فاضل سيداروس، اللاهوت المسيحي وتجهيزات العصر من الأب موريس تاودروس، هل هناك علم كلام يهودي؟ من د. محمود العزب. وكانت جلسة تمثل فيها روح الحوار الذي يقوم على الاحترام المتبادل والأخوة الوطنية. ثم تم تخصيص الجلسات الأخيرة لعلم الكلام والإنسان المعاصر، وبناء الوعي العربي، وقضايا الهوية والانتماء، ورسالة الإنسان، وبناء العقيدة ونقد العقل العربي، وبناء الحضارة، والنظام الدولي الجديد، وإشكالية الفكر الحضاري، والوظيفة الحضارية للعقيدة، وجمال الطبيعة، وعدد آخر من القضايا الرئيسية للعصر .

وقد خصصت الجلسة الأخيرة لموضوعات الجمعية الفلسفية المصرية وأرضاعها العلمية والإدارة والمالية. وتليت الترويض العامة للندوة فيما يتعلق بإصدار مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، وإصدار الأبحاث في مجلد، واختيار موضوع الندوة الرابعة «نحو مشروع حضاري جديد» بدعوة من كلية دار العلوم وفي رحاب جامعة القاهرة، والتوصية بإضافة موضوع الإنسانيات في تدريس علم الكلام في الجامعات المصرية، وقرارة الموضوعات القديمة بروح العصر، وربط علم الكلام بالاتجاهات الفكرية المعاصرة، ودراسة العلم بمناهج جديدة، وإعداد خطة لتطوير العلم في الدراسات العليا، وأهمية اللقاء مع علم الكلام المسيحي واليهودي.

وقد تمت المناقشات في إطار من الاحترام المتبادل، وفي جو من حرية الفكر، والنقاش الحر، وتمثيل كل الآراء والتعبير عن كل الاتجاهات دون مزيدة من هذا الفريق أو ذاك، انقضاء لسنة الأزهر الشريف الذي كان مهبطاً للعلماء، ومكاناً لانتقاء الآراء، دوماً غايات التكفير والاستشراق بالرأي، واعتزازاً بحق الاختلاف، فاختلف الأئمة رحمة بينهم، وكلنا راد وكلنا مردود عليه، ولو شاء الله لجعلنا أمة واحدة، وأن لكل أمة شرعة ومنهاجاً.

وقد حرص جميع الأساتذة المشتركين على إيجاج الندوة، بمساهماتهم الفعالة في المحاضرات والتعليقات والمناقشات. وكانت فرصة تعرف بها اساتذة الفلسفة في مصر على بعضهم البعض بدلاً من =

ولا يرتبط مفهوم «التاريخية» بالضرورة بالمفهوم الغربي Historicité. فالتاريخية عندنا أمر واقع، مثلها في علم الكلام، تاريخ الفرق الإسلامية نشأة وتطوراً، وتاريخاً في الفرق، وبنية في العقائد. لاحظ ذلك القدماء والمحدثون، طبقاً لقانون الفعل ورد الفعل، الطرفان

= القطيعة أو معرفة الأسماء دون الأشخاص. وقد شاركت الصحافة ووسائل الإعلام ووكالات الأنباء المحلية والعالمية بتغطية ما دار في الجلسات والكتابة عنها بطريقة موضوعية ونزيهة، وأشدت بحسن التنظيم وأدبيات الحوار، باستثناء البعض هنا أو هناك، ممن لا يزالون يمشون على الإنارة الصحفية والمزايدة في الدين وتوزيع الاتهامات جرافاً دون علم أو تبصر.

وبطل الإشكال قائماً حتى بعد الندوة عن إمكانية إعادة بناء العلوم القديمة التي نشأت وتطورت واكتملت في القرون السبعة الأولى لم توقفت في القرن الثامن وأرخ لها ابن خلدون. لم تم تدوينها وحفظها في عصر الفسوح والمخلصات إبان العصر المملوكي والعثماني حتى بدأت النهضة الإسلامية العربية الحديثة لإعادة النظر في هذه العلوم. ولما هبطت هذه الحركة انجذبت أكثر فأكبر نحو السلفية، وطرحت هذا الجيل من جديد مشروع إعادة بناء هذه العلوم واستئناف ما بدأته النهضة الحالية. وبالتالي يتم الانتقال من علم الكلام الذي نشأ في ظروف الفتح الأولى، وللدفاع عن العقائد ضد منتقديها، وفي إطار الثقافة اليونانية؛ وفي مواجهة الديانات القديمة، إلى علم الكلام الجديد في ظروف الهزيمة والردة والدفاع عن أرض المسلمين وروايتهم، وفي إطار من الثقافة المعاصرة، وفي مواجهة التيارات والمذاهب الحديثة. ويمكن استئناف المهمة نفسها مع علوم الحكمة وعلوم التصوف وعلم أصول الفقه وبقي العلوم العقلية والمقالية والإنسانية.

لنسا مستشرقين ننظر إلى حضارتنا من الخارج بل نحن أصحاب الدار، نتحمل نفس المسؤولية. مبحثنا إعادة القراءة والتطوير بل وبدلة مرحلة جديدة وتحول تاريخي جديد عن طريق التأويل الجديد للكلام القديم مثل اكتشاف معنى الإنسان والتاريخ وراء قسمة العقائد إلى عقليات وسمميات. فالذات والصفات تصف الإنسان الكامل بأوصاف ست وصفات سبع، وتصف الإنسان المتيقن المنفرد بالعروة والعقل والمسؤولية. وفي السمميات، في النبوة تاريخ البشرية في الماضي، ومعنى المعاد تاريخها في المستقبل. ويشير الإيمان والعمل إلى الحاضر وعمل الفرد فيه، في حين تشير الإمامة إلى الدولة ونظام الحكم. وبالتالي يبرز هذان البعدان الجديدان، الإنسان والتاريخ، من ثنائيا العقليات والسمميات القديمة في عصر يزعم بحقوق الإنسان ويظهر مفهوم التقدم والتاريخ فيه.

كما يمكن إبراز الجديد من القديم مثل اعتبار الحجة العقلية غنية، والمقالية فقيرة، ورفض الجهل والتقليد والظن والروم، واعتبار النظر أول اللواحيات، واعتبار موضوع العلم هو الوجود أي الطبيعة، وليس الله مباشرة، واعتبار العقليات جوهر العقائد، وهي الانتساب إلى مبدأ واحد شامل منزله، واعتبار الإنسان حراً عاقلاً مسؤولاً. أما السمميات فلمت جزءاً من جوهر العقائد لأنه لا يوجد دليل عقلي عليها، واعتبار الإمامة عقداً وبيعة واعتباراً.

كما يمكن إعادة الاختيار بين البدائل. فقد اختار القدماء طبقاً لظروف عصرهم. ويمكننا اختيار بدائل أخرى طبقاً لظروف عصرنا المتجددة. لذلك يمكن الانتقال من الكسب القديم إلى خلق الأفعال وحرية الاختيار، ومن اعتبار النقل أساس العقل، إلى اعتبار العقل أساس النقل، ومن إنكار العلية الغائية والصالح إلى إيجابها، تأكيداً على خلافة الإنسان في الأرض وتسخير الطبيعة له، ومن تخصيص الرسالة في الرسول إلى تأكيدها كميادئ عامة في الرسالة، ومن تحويل مضمونها الغيبي إلى مضمون اجتماعي وسياسي، ومن كسر قانون الاستحقاق في للماد إلى تأكيد حرمة اللوساطة والخواطر، ومن التفسير الحرفي لمشاهد القيامة إلى التأويل المجازي تأكيداً على معنى العقل، ومن جعل الإمامة فرعاً إلى جعلها أصلاً حتى يمكن رفع اللاهوتية عن الناس.

التقيضان والوسط، التفریط والافراط والاعتدال^(١). علم الكلام إذن علم تاريخى نشأ فى ظرف معين، وتطور فى بيئة معينة واكتمل فى مرحلة تاريخية بعينها ثم أنهار فى مرحلة تاريخية أخرى.

ولا تعنى «التاريخية» الوقوع فى خطأ «الرد التاريخى» Historical Reductionism أو الانتساب إلى النزعة التاريخية Historicism انكاراً لصفة الاطلاق عن الفكر، خاصة لو كان فكراً دينياً مثل علم الكلام. فالاطلاق يظهر فى البنية التى يكشف عنها التاريخ. فهو اطلاق من خلال بنية الذهن البشرى أو بنية الواقع الإنسانى أو جدل التاريخ، يكشف عن تواضع العلماء واقتربهم من الواقع، وتأسيس العلوم والبرهنة عليها. كما يدل على نقاء الضمير، وصدق الشعور، بعيداً عن ادعاء الحقيقة والمزايدة فى الدين مادام العالم إنساناً يستعمل حواسه، ويستدل بذهنه لادراك الظاهرة، تفسيراً وفهماً، ومادام يقرأ نصوصاً تاريخية تكون مادة علمه، ومادام يستعمل لغة تواضع الناس على معانيها وله أهداف اجتماعية معينة. كل ذلك يجعله يدرك أن وضعه نسبى، وأن علمه اجتهاد بشرى، وأن الحقيقة اقتراب منها وصياغة لها، فالكل راد والكل مردود عليه. هذا التواضع العلمى أقرب إلى إيمان المؤمنين من الفرور والادعاء الذى يجعل العالم يوحّد بين اجتهاده الخاص والعلم ذاته، بين رؤيته الشخصية والحقيقة ذاتها، بين موقفه النسبى والحقيقة التى يسعى الكل إليها. وهذا هو الاطلاق العلمى المحدد الذى يمكن معرفته ووصفه، وليس الاطلاق النابع

= ويمكن أيضاً إبداع بدائل جديدة إذا لم تكن البدائل القديمة كافية مثل جعل موضوع العلم تحليل الكلام الإنسانى وليس تحليل الكلام الإلهى، واستعمال منهج التحليل وليس منهج الدفاع، والتأكيد على صلاح الدنيا وليس فوز الآخرة، والاتقال من الوجود الطبيعى إلى الوجود الاجتماعى، وربط الألوهية بالأرض، واعتبار الحرية فى موقف، والمقل والنقل فى واقع، والأجل والأزاق والأسرار من الناس وتوزيع الدخل وقرائين السوق، والنبوة افراض يمكن التحقق من صحته مثل إثبات تحريف الكتب المقدسة القديمة بمناهج النقد التاريخى الحديث للنصوص، والمعاد رغبة دنيوية فى الخلود والبقاء بعد الموت فى الآثار الباقية على الأرض وفى قلوب الناس ومخيلة الجماعة، والإيمان والعمل قضية النظر والممارسة، فهم العالم أو تغييره، وانهيار التاريخ القديم من الخلافة إلى الملك العضوض، تتحول إلى نهضة وتقدم. وهذه مهمة الأجيال القادمة من المتكلمين الجدد. يستأنفون الحوار، ويستمرّون فى النقاش، بعد أن فُتحت الندوة الفلسفية الثالثة الباب، وعرضت الإشكالات، وقدمت النماذج، حتى تستأنف الحضارة الإسلامية مسيرتها القديمة، ويستمر جيلنا، عامة وخاصة، فى أديبات الحوار كما أرساها القدماء. (ابن داود، العدد الثامن، أغسطس ١٩٩١).

(١) الشهرستانى الملل والنحل (على هامش الفصل) مجلدان، مكتبة صبيح، القاهرة بدون تاريخ، على سامى الشار: نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام (ثلاثة أجزاء)، دار المعارف ١٩٦٦. حسن حنفى: من العقيدة إلى الثورة، المجلد الأول، المقدمات النظرية، الفصل الثانى: بناء العلم ص ١٤١ - ٢٢٧، مدبولي، القاهرة ١٩٨٨.

من الهوى والتسرع والاعلان عن الإيمان امام جمهور من المؤمنين فى دولة العلم والإيمان. ليس التحلى العلمى هو اثبات الاطلاق بل معرفة نشأته وتطوره. فما دام الاطلاق موضوعاً للمعرفة فإنه لا يكون إلا محدثاً، له ظواهر يمكن تمييزها ومعرفة قوانينها، وتصورات محددة يمكن فهمه من خلالها، ولغة يمكن التعبير عنه بها. الاطلاق الدينى غير العلمى، هوى ورغبة وتسرع فى الحكم بل ومزايدة فى الإيمان، ينم عن اغتراب عن الواقع، ورغبة فيه. أما الاطلاق المثالى فإنه تطهر وإيمان عقلى، وإحساس بالواجب، وشعور بالضمير والمسؤولية الفردية، إحساساً بالجمال، وشعوراً بالجلال، وتأكيداً على العمل الصالح تمييزاً عن المثل الأعلى، وهذا فى الدنيا ورنوا إلى الآخرة.

ولا يعنى اعتماد علم الكلام فى نشأته وتطوره على النصوص الدينية أنه علم مطلق فى موضوعه أو فى منهجه أو فى بنيته أو حتى فى نتائجه. النصوص الدينية أحد العوامل فى نشأته كما هى أحد العوامل فى نشأته فى كل عصر طبقاً لظروفه. النصوص الدينية فى كلتا النشأتين واحدة ولكن الظروف الاجتماعية والتاريخية هى المتغيرة. ويكون العيب فى العلماء إذا ما هم ثبتوا أحد مراحل التاريخ على أنها هى المرحلة الأولى والأخيرة وأن مهمة الخلف هو شرح السلف، وإنه ليس فى الامكان ابدع مما كان، وأن المتقدمين لم يتركوا للمتأخرين شيئاً. وبعد ذلك نشأتكى من صحوة الحركة السلفية، نشاطاً وشعبية. مادامت النصوص الدينية مفهومة فى كل عصر، بناء على حاجات العصر فإنها تصبح أيضاً فى اختيارها واستعمالها وتوظيفها ظاهرة تاريخية، جزءاً من الجدل الاجتماعى وحركة التاريخ وليست نصوصاً مستقلة عن التاريخ، مصداقاً للعلم وليست هى نفسها موضوعاً للعلم. النصوص الدينية ذاتها نصوص تاريخية، نشأت فى ظروف اجتماعية خاصة عرفت باسم «أسباب النزول»، وتطورت طبقاً للزمان وتجدد حاجات المجتمع وتنوع القدرات البشرية من حيث هى مصادر للشرح عرفت باسم «الناسخ والمنسوخ». ونشأت لذلك علوم بأكملها هى علوم القرآن لبيان تاريخية النصوص، نشأة وتطوراً واكتمالاً. الجمع والترتيب مكاناً وزماناً (النزول والنسخ)، تصوراً ونظاماً (المكى والمدنى) ... الخ. ولا يمكن فهمها إلا من حيث تطورها فى التاريخ بالرغم من أن جمعها تم توقفاً أى طبقاً للبنية لا تبعاً للتاريخ. بل أن الإسلام ذاته الذى يجمع بين هذه النصوص المفرقة على مدى ثلاث وعشرين عاماً فيما عرف باسم «التنظيم» إنما هو حلقة تاريخية خاصة فى تطور الوحي العام منذ آدم حتى محمد، وأن القرآن آخر حلقة فى صحف إبراهيم وموسى، بعد زبور داود، وتوراة موسى وانجيل عيسى، وأن الشريعة الإسلامية آخر صياغة لشريعة الوحي منذ شرعة آدم وشرعة نوح، والاتصال فى ذلك كله أقرب من الانفصال. يتأصل الإسلام فى الحنيفية الأولى،

دين إبراهيم. وهو مراجعة لتاريخ الوحي، وتاريخ الانبياء، وتاريخ الأمم الأولى، وتحقيق تاريخي للنصوص الدينية السابقة ما صح منها وما زاد، ما نقل منها تواتراً وما أضافه الاحبار بأيديهم أو بدلوا فيه، وما أساء فهمه الرهبان وأضافه اللاهوتيون.

ثانياً: مظاهر التاريخية

وتظهر تاريخية علم الكلام فى تاريخ الفرق، وتاريخ النسق أى قواعد العقائد، وتاريخ الثقافة، وتاريخ العصر أو الزمن.

فتاريخ الفرق يثبت أن الفرق الكلامية نشأت فى ظروف اجتماعية وسياسية وصفها مؤرخو الفرق^(١). فالمعتزلة بأرائها، والأشاعرة بعقائدها، والخوارج بأصنافهم، والشيعة بأقسامها إنما نشأت فى حوادث معينة، فكرية أو سياسية، بسبب خلاف فى رأى أو خلاف فى الموقف السياسى. نشأت المعتزلة باعتزال واصل، والأشاعرة من النقاش حول الصلاح والأصلح، والخوارج بسبب التحكيم، والشيعة بسبب الامامة وتأجيل خلافة على. وكل فرقة صغرى نشأت أيضاً بسبب خلاف فرعى فى رأى أو موقف سياسى جزئى مع الفرقة الأم. وأخذت الفرق أسماءها إما من أسماء مؤسسيها مثل الأشعرية والجهمية والنظامية، والهنديّة، والجاحظية، والمعمرية، والجبائية... الخ أو من أسماء حركتها التاريخية وموقفها الفكرى والسياسى مثل المعتزلة، والخوارج، والشيعة، أو من حيث عقائدها التى تميزت بها مثل الصفاتية، والمشبّهة، والقدرية، والامامية، والحشوية والمرجئة... الخ. المتكلمون طبقات، طبقات المعتزلة مثل باقى طبقات الفقهاء والصوفية. والطبقات أجيال تتوالى فى التاريخ.^(٢) والفرق سجالية، تعطى لنفسها ما تسلبه عن الأخرى. كل فرقة على حق والأخرى على باطل. هى الفرقة الناجية والأخرى هالكة. هى تؤمن وتقرر، والأخرى نزعهم وتدعى. كما تتحدّد الفرق الإسلامية فى مقابل الفرق غير الإسلامية مما يدل على الطابع التاريخى للفرق، وتحديد العقائد الإسلامية وصياغتها فى مواجهة العقائد والديانات المعاصرة لها أما ابتداء كما هو الحال عند ابن حزم فى «الفصل» والشهرستاني فى «الملل والنحل» وأما بمناسبة عقيدة التوحيد كما هو الحال فى «المغنى» للقاضى عبد الجبار أو

(١) وذلك مثل «مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين» للاشعرى (٣٣٠هـ)، «التبيين والرد على أهل الأهواء والبدع» للملطى الشافعى (٣٧٧هـ)، «التمهيد فى الرد على الملحدة والمعتلة والرافضة والخوارج والمعتزلة للباقلاني (٤٠٣هـ)، «الفرق بين الفرق» للبندادى (٤٢٩هـ)، الفصل لابن حزم (٤٥٦هـ)، «اعتقادات فرق المسلمين والمشرّكين» للرازى (٦٠٦هـ)، «فرق الشيعة للتوبخى...» الخ.
(٢) وذلك مثل «طبقات المعتزلة» للبليخى (٣١٩هـ)، «القلصى عبد الجبار (٤١٥هـ) والحاكم الجشمى (٤٩٤هـ).

«التمهيد» للباقلاني. كما يتم الرد على اليهود في النسخ، وعلى النصارى في التوحيد، وعلى السوفسطائيين في نظرية العلم، وعلى البراهمة في النبوة، وعلى المهندسين في الالهيات في الصفات، وعلى القائلين بتناسخ الارواح في المعاد... إلخ. كتب الأشعرى «مقالات غير الإسلاميين» أولاً، والقاضى عبد الجبار «الفرق غير الإسلامية» الجزء الرابع من «المغنى».

والنسق أى قواعد العقائد تاريخى، تكوّن عبر العصور. كل جيل يضيف إلى الجيل السابق موضوعاً أو تصوراً أو محوراً أو بنية. ويمكن رؤية ذلك بتتبع تاريخى زمانى لكتب العقائد وكيفية تكوينها ابتداء من الموضوعات المتفرقة حتى الأصول الأولى. فى المرحلة الأولى لم يكن هناك «علم كلام» فى البداية، فى القرن الأول أو الثانى بل موضوعات متفرقة، ونقاش عام، وجدل بين العقائد دون تلوين مقصود، ودون بنية أو تصور عام للعلم. هناك ردود متبادلة على الاتجاهات المختلفة فى فهم العقائد والوقائع تمثلها كتابات المعتزلة الأولى ورسائلهم المذكورة فى كتب الفرق. وفى المرحلة الثانية بعد التلوين بدأت الموضوعات فى الظهور من خلال الفرق (التنبيه والرد) والفرق من خلال الموضوعات (التمهيد)، من الفرق إلى الموضوعات ومن الموضوعات إلى الفرق (الابانة، الملل والتحل)، ومن الفرق ثم الموضوعات بلا بناء إلى الفرق ثم الموضوعات المبنية (مقالات الإسلاميين، الفصل). وفى المرحلة الثالثة انتظمت المسائل فى موضوعات، والموضوعات فى أصول ابتداء من جمع الأقوال المتفرقة فى موضوعات متناظرة (الانتصار، الانصاف كتاب التوحيد للصائرى، المسائل الخمسون للرازى، الدر التنضيد للهرورى) تم جمع الموضوعات فى فصول والفصول فى أبواب (بحر الكلام للنسفى، لمع الأدلة، الإرشاد، الشامل للجوينى، اللمع للأشعرى) ثم ضم الأصول والأبواب فى قواعد وأصول (نهاية الاقدام الشهرستانى، أصول الدين للبغدادى، أساس التقديس للرازى، رسالة التوحيد لمحمد عبده، المغنى، شرح الأصول الخمسة، المحيط بالتكليف للقاضى عبد الجبار)، وفى المرحلة الرابعة انتقل العلم من الأصول إلى البناء فى نظرية الذات والصفات والأفعال (الاقتصاد، معالم أصول الدين، غاية المراد) وبنية العلم الثلاثية المتأخرة فى المقدمات والالهيات والسمعيات (العقيدة النظامية المحصل، طوابع الأنوار، المواقيف، تهذيب الكلام، المقاصد) أو الالهيات والنبوات والسمعيات (الحصون الحميدية، التحقيق التام). وفى المرحلة الخامسة والأخيرة تم التحول عن بناء العلم إلى عقائد الإيمان اعتماداً على احكام العقل الثلاثة وإحصاء العقائد حول الله والرسول (الفقه الأكبر، العقائد النسقية، كفاية العوام للفضالى، عقيدة العوام للمرزوقى، رسالة البيجورى، العقيدة التوحيدية للردرى، جامع زيد العقائد لولد عدلان)، واستغناء الله

عن كل ما سواه واقتدار كل ما عداه إليه (جوهر التوحيد للقاني، الخريدة البهية للدربر، وسيلة العبيد للظاهري)، ثم سقوط الالهيات والامتسلام التام للسمعيات (مسائل أبي الليث)^(١). علم الكلام إذن باعتباره قواعداً للمقائد علم تاريخي محض، تشكل في التاريخ، وتطور بتطوره. ويمكن تتبع مراحل مثل تتبع أية ظاهرة حية ميلاد، وتطور، واكتمال، ونهاية. اكتمل العلم في القرون الخامس والسادس والسابع وبدأ في الانهيار بعد ذلك، منذ الابجي وبعد ابن خلدون. وهناك محاولات اصلاحية حديثة منذ رسالة التوحيد لمحمد عبده كلها تحاول أن تطور العلم بعد توقفه وتنقل موضوعاته ومناهجه وأهدافه من علم الكلام القديم إلى علم الكلام الجديد .

وتعني تاريخية الثقافة أن مجموع التصورات والمفاهيم والألفاظ التي استعملها علم الكلام القديم إنما هي نتاج الثقافة القديمة الموروثة أو الوافدة، المستمدة من علوم اللغة العربية أو علم أصول الفقه أو الوافدة من الثقافات المترجمة يونانية خاصة أو فارسية وهندية عامة. لقد ظهرت ثقافات الأمم المغلوبة على السطح إما عن حسن نية عن طريق المتحولين إلى الدين الجديد أو عن سوء نية وعمد وقصد عن طريق المنافقين أو الباقين على ثقافتهم القديمة لطمعن الأمة من الخلف في عقائدها بسبب قوتها ونصرها وفتحها. ظهر علم الكلام القديم متوجهاً إلى مظان الخطر الداهم، وهو العقائد دفاعاً عن التوحيد والتنزيه في نظرية الذات والصفات والأفعال عند الأشاعرة أو في أصول التوحيد والعدل عند المعتزلة. وارتبط بثقافة العصر القديم خاصة الثقافة اليونانية بعد أن شاعت وأصبحت نموذج الحداثة. وأصبحت مفاهيم الجوهر والعرض والزمان والمكان، والصورة والمادة، والقوة والفعل، والعلة والمعلول هي المفاهيم السائدة في الطبيعيات. وكان اثبات صفة الوحدانية موجهها ضد الثنوية والنصارية، والتنزيه موجهها ضد التجسيم والتشبيه في الديانات القديمة، وإثبات صفة المخالفة للحوادث ضد كل عقائد التجسد والحلول والاتحاد، وصفة القدم والبقاء ضد ازلية المادة وقدم العالم في الثقافة اليونانية. وإثبات المعاد ضد القائلين بتناسخ الأرواح الوافد من الثقافة الهندية. والقول بالإمامة ضد سياسة الملوك الفرس والبيزنطيين وقياصرة الروم. ولقد تغير الآن هذا الاطار الثقافي القديم من اليونان إلى الغرب، ومن فارس القديمة إلى ايران الثورة، ومن الهند البوذية إلى الهند الوطنية أحد رواد عالم الانحياز وأقطاب العالم الثالث، ومن الصين القديمة إلى صين المسيرة الكبرى، ومن ديانات الشرق القديم، الهندوكية

(١) حسن حنفي: «من العقيدة إلى الثورة» المجلد الأول «المقدمات النظرية» الباب الثالث: بناء العلم ص ١٤١-٢٢٧.

والماتونية والزرادشتية إلى ديانات وايدولوجيات الغرب الحديث، الماركسية والليبرالية والقومية، ومن فرق اليهودية القديمة، العناية والميسوية والربانية والقراطية إلى الفرق اليهودية الحديثة، الليبرالية والتقليدية والاصلاحية والصهيونية، ومن اللاهوت المسيحي القديم وعقائده في التجسد والخلاص والخطيئة والغداء إلى اللاهوت المسيحي الحديث لاهوت التحرير، ولاهوت التنمية، ولاهوت الازمة، واللاهوت العلماني، واللاهوت السياسي، ولاهوت «موت الاله»... إلخ. وكما كانت للثقافة اليونانية القديمة الأولوية على غيرها من الثقافات فكذلك للثقافة الغربية الآن السيطرة والريادة والانتشار على باقي الثقافات من خلال الترجمات التي بدأت أكثر من مائتي عام. وكما كان اختيار القدماء موزعاً بين افلاطون صاحب الأيد والنور وأمام الاشرافيين وأرسطو المعلم الأول وضيغ الحكماء فإن اختيار المحدثين قد يكون أيضاً موزعاً بين هيغل الذي أكمل المثالية الأوروبية وماركس الذي اكتشف طريق المجتمع والتاريخ، بين المثالية والعقلانية التي وضعها ديكارت وكانط، والواقعية التجريبية التي أسسها بيكون وهيوم. وكما حاول سقراط قديماً تحليل الشعور لايجاد الحقيقة الباطنة فيه «أعرف نفسيك بنفسك» وأكمالها بحديث «من عرف نفسه فقد عرف ربه» حاول هوسرل حديثاً أيضاً تحليل الشعور «في باطنك أيتها الإنسان تكمن الحقيقة». وكما كانت الثقافة القديمة أساس تكوين علم الكلام القديم فإن الثقافة الأوروبية الحالية تكون أيضاً ضرورية لتأسيس علم الكلام الجديد.

والعصر أيضاً تاريخي. في العصر الأول كانت الجيوش فاتحة، وكانت الأمة منتصرة. فلم تكن هناك حاجة إلى تكوين عقائد للفتح أو الجهاد أو للأرض. كانت الحريات مكفولة، وكان الفرد في نقاش حر مع الحاكم. وكانت العدالة الاجتماعية مرعية للجميع من بيت المال، يتساوى فيه الحاكم والمحكوم. كانت الأمة واحدة لا فرق فيها بين قبائل وأقوام، جماعات ودول، لها أرض ورثها العباد الصالحون. كانت الهوية قائمة في نمايز واضح بين الأنا والآخر، بين الموروث والوافد، بين علوم العرب وعلوم المعجم، تأكيداً للذات، للأمة الإسلامية الجديدة، في مواجهة الغير من الأمم القديمة يونانية وهندية وفارسية. كان بيت المال عامراً يسد حاجات الناس، والخراج تتم به تنمية المجتمع. كان الناس مجتدين في مشروع الفتح، يتسارعون إلى الجهاد، ويتسابقون إلى الشهادة. لم يكن الخطر إذن وارداً على الأمة من الأرض، فالأمة منتصرة، والتعريب يسري، والإسلام ينتشر. والآن تغيرت الظروف، وتبدلت الأحوال، ولم تعد المرحلة التاريخية الأولى قائمة، ولم يعد العصر هو العصر، ولا الزمان هو الزمان. تبدلت الأمور من نصر إلى هزيمة، ومن فتح إلى احتلال، ومن وحدة إلى تجزئة، ومن علو في الأرض إلى استكانة، ومن عزة إلى مذلة، ومن فتح

لامبراطوريتي القرس والروم إلى غزو جديد للأمة من الشرق والغرب، لأراضينا في فلسطين والخليج وأواسط آسيا. لقد تبدل الطرف التاريخي. لم تعد الأمة قائمة، ولا جيوشها منتصرة، ولا تهاوى قوتها الشرق والغرب القديمتان، القرس والروم، بل تظهر قوتان حديثتان قائمتان، روسيا وأمريكا، يصرف النظر على ما طرأ على الأول من تغيرات سياسية وتنازلات إيديولوجية. الأرض محتلة، والحريات ضائعة، والناس تموت جوعاً وقحطاً وغرقاً بمقات الألوف، والأمة مجزأة، مقطعة الأوصال، لا تسيطر على مواردها، وتابعة في غذائها وسلاحها على الآخرين، والهوية مغتربة، والجماهير لا مبالية. لقد تغيرت الظروف، والأحوال، وتحرك التاريخ في مسار جديد لدورة حضارية جديدة. لم تعد الأخطار موجهة إلى عقائد الأمة المنتصرة مباشرة بل إلى أرض الأمة المهزومة وثرواتها. وهذا يحتم على عالم الكلام الجديد أن يتوجه إلى مظان الخطر الجديد، وألا يصول ويسجل في معارك سابقة لا يأتي الخطر منها مثل البراهين على وجود الله، والبيات خلق العالم، وخلود النفس. فهي معارك قد تم كسبها من قبل. وبقي له أن يدخل في معارك أخرى خسر فيها جولات وجولات، مدافعاً عن ثروات الأمة ومستقبلها باسم علم الكلام الجديد واضعاً له تعريفاً جديداً أو هدفاً جديداً، وموضوعاً جديداً، ومنهجاً جديداً، مادام العصر قد تغير، والزمان قد تبدل، والتاريخ كله قد انتقل من مرحلة إلى مرحلة، ومن دورة إلى دورة. علم الكلام الجديد هو مواكبة وجدان الأمة مع روح العصر حتى نتجاوز الفصام النكد وازدواجية الشخصية بين تراث الماضي وتحديات الحاضر.

ثالثاً: طرق التحول التاريخي

يمكن تجديد علم الكلام إذن عن طريق التحول التاريخي لموضوعه ومنهجه ومادته ومواقفه ونتائجه وأهدافه وأسلوبه من العصر القديم إلى العصر الحديث، ومن المرحلة التاريخية الأولى التي استغرقت سبع قرون، من القرن الأول حتى القرن السابع إلى المرحلة التاريخية الثالثة المستقلة، من القرن الخامس عشر حتى القرن الواحد والعشرين، لما كانت المرحلة الثانية المتوسطة من القرن الثامن حتى القرن الرابع عشر مرحلة الشروح والملاحظات، تملن عن نهاية مرحلة كما أعلن عن ذلك ابن خلدون وبداية أخرى كما أعلن عن ذلك رواد النهضة العربية الحديثة منذ أكثر من مائتي عام. ويمكن إحداث هذا التحول التاريخي بعدة طرق هي:

١ - التأويل الجديد للكلام القديم. تكون مادة علم الكلام القديم أحياناً أشبه بجواهر يغلفها التراب أو بمعادن يعلوها صدأ التاريخ نتيجة لاغتراب المتكلم والناس. وما أسهل من

نفخ الغبار وجلاء المعادن والعودة إلى الأصول والمواقف الطبيعية للأفراد والمجتمعات. مثال ذلك قسمة علم الكلام القديم إلى عقليات وسمعية أو آلهيات ونبوات. يشمل القسم الأول نظرية الذات والصفات والأفعال عند الأشاعرة أو أصولى التوحيد والعدل عند المعتزلة بينما يضم القسم الثانى الأمور السمعية مثل النبوة والمعاد، والإيمان والعمل والإمامة. يمكن قراءة هذه المادة القديمة قراءة جديدة نع بعض التأويل الذى يكشف عن المضمون ويعيد الموضوع إلى أصله، فالتأويل هو العود إلى الأصول. فأوصاف الذات الست: الوجود، والقدم، والبقاء، والخالفة للحوادث، والتنزيه، والوحدانية هي أوصاف الرعى الخالص الذى طالما بحث عنه الفلاسفة، الأنية عند الفارابى، الإنسان الطائر عند ابن سينا، الكوجيتو عند ديكارت، أننا أفكر عند كانط، الروح عند هيجل، الشعور عند هوسرل أو النفس عند العامة. وصفات الذات السبع: العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والكلام والإرادة هي مظاهر هذا الرعى النظرية والعملية، وقدراته المعرفية والسلوكية، واستمدادته الإدراكية والفعلية. فالعلم هو الرعى الخالص أو العقل النظرى، والقدرة هو الرعى العملى أو العقل العملى. والحياة شرطهما. فالحياة، حتى بن يقظان مثلاً، تتمثل فى قدرتين: نظرية وعملية. هذا العلم أيضاً تجريبى، مرتبط بالحواس عن طريق السمع والبصر، الحاسيتين الرئيسيتين فى الإدراك فى العلوم والفنون. وهو علم علنى وليس علماً سرياً، تتم صياغته والتعبير عنه فى الكلام. وهو علم موضوعى مستقل عن الأهواء وهو ما تعنيه الإرادة. فالذات والصفات يشيران فى الحقيقة إلى الرعى الخالص أو ما سماه الصوفية الإنسان الكامل كما هو الحال عند الجبلى الذى يصفه أيضاً بهذه الأوصاف الست والصفات السبع^(١). أما الأفعال فإنها تشمل موضوعين: خلق الأفعال، والعقل والنقل. الأول هو موضوع الحرية والثانى موضوع العقل، يتفرد بهما الإنسان المتعين الحر العاقل. وبالتالي تكون مادة الآلهيات القديمة هي فى الحقيقة الإنسانية الجديدة، وتكشف الذات والصفات عن الإنسان الكامل الحى العالم القادر فى حين تبرز الأفعال الإنسان المتعين الفرد، الحر العاقل. وبهذا التأويل يمكن تأسيس حقوق الإنسان الضائعة فى هذا العصر من داخل العقيدة، ومن لب التوحيد، بدلاً من أن يكون إنسان هذا العصر لا وجود له، ولا أصل له، ولا بقاء له، مجرد شىء، يحشر فى المركبات العامة وفى زحام الطرقات، رقم مثل غيره، يتكرر ويتشابه مع غيره، وبدلاً من أن يكون ميتاً، جاهلاً، عاجزاً لا يسمع، ولا يبصر، ولا يتكلم، ولا يريد. نظرية الذات والصفات والأفعال عند الأشاعرة أو أصلاً التوحيد والعدل

(١) من العقيدة إلى الثورة، المجلد الثانى، التوحيد.

عند المعتزلة إنما يكشفان عن بعد الإنسان في مادة علم الكلام القديم، وهو ما نحتاج إلى إبرازه، بعد جلي وطلاء، في علم الكلام الجديد لتلبية لحاجة العصر، الدفاع عن حقوق الإنسان^(١).

أما السمعيات أو النبوات التي تضم الموضوعات السمعية الأربعة: النبوة، والمعاد، والإيمان والعمل، والامامة فإنها تكشف، بقراءة جديدة لها، عن التاريخ، التاريخ البشري العام في النبوة والمعاد، النبوة ماضى البشرية، والمعاد مستقبلها^(٢). والتاريخ الخاص، تاريخ الأفراد والمجتمعات في الإيمان والعمل وهما يشيران إلى بعد الفرد أو المواطن، والإمامة التي تشير إلى بعد النظام السياسي أو الدولة^(٣). النبوة هو الماضى، والمعاد هو المستقبل، والإيمان والعمل هو الحاضر الفردى في حين أن الامامة هو الحاضر الجماعى. فالسمعيات أو النبوات هو التاريخ، التاريخ العلم الذى يقابل الإنسان الكامل، والتاريخ الخاص الذى يقابل الإنسان المتعين. وبالتالي تكون قسمة علم الكلام القديم إلى عقليات وسمعيات أو ألهيات ونبوات، بهذه القراءة الجديدة هى وضع لبعدي الإنسان والتاريخ في علم الكلام الجديد، وهما البعدان الناقصان في وجداننا المعاصر، غياب الإنسان، وغياب التاريخ^(٤).

٢ - إبراز المجهد من القديم. ولا معنى لعلم الكلام الجديد قلب كل شيء رأساً على عقب بل الاستمرار في بعض نواحي علم الكلام القديم التي مازالت تمثل بالنسبة لنا تقدماً بالمقارنة بالأوضاع الحالية مثل المقدمات النظرية العامة التي تضم نظرية العلم إجابة على سؤال كيف أعلم؟ ونظرية العلم إجابة على سؤال ماذا أعلم؟ الأول وسائل المعرفة، والثاني موضوع المعرفة. فنظرية العلم القديمة تؤسس العلم على الحس والعقل والنقل. وتجعل الحجة النقلية ظنية، ولا تتحول إلى يقينية إلا بحجة عقلية ولو واحدة. ونحن الآن نؤمن بالعقائد دون نظرية في العلم ودون برهنة عليها، ونكثر من الاستشهاد بالأدلة النقلية وحدها دون تأييدها بالأدلة النقلية، وتراسقنا بالنصوص، كل يؤيد موقفه المسبق بما يختار، وضاع العقل وعز اليقين. لقد رفضت نظرية العلم القديمة كل صور الشك والظن والوهم والجهل والتقليد. وأكدت العلم الإنساني رصيماً لعلم الكلام، وجعلت النظر أول الواجبات، والنظر الصحيح مفيداً للعلم^(٥). ونحن نرجح بالظن، ونأبى الشك، ونحكم

(١) المصدر السابق، المجلد الثالث، المعدل.

(٢) المصدر السابق، المجلد الرابع، النبوة - المعاد.

(٣) المصدر السابق، المجلد الخامس، الإيمان والعمل، والإمامة.

(٤) انظر أيضاً بحثنا: «لماذا غاب مبحث الإنسان في تراثنا القديم؟»، لماذا غاب مبحث التاريخ في

تراثنا القديم؟، دراسات إسلامية ص ٣٩٣ - ٤٥٦، الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٨١.

(٥) «من العقيدة إلى الثورة» المجلد الأول: المقدمات النظرية، الفصل الثالث، نظرية العلم ص ٢٣١ -

بالوهم، ونؤمن بالتقليد، ونؤكد علم الكلام باعتباره علماً الهياً، والإيمان أول الواجبات، والنظر الصحيح قاصراً عن افادته للعلم.

وموضوع علم الكلام القديم هو الوجود أى الطبيعة، الأشياء أو الأجسام وهو ما سماه القدماء بمبحث الجوهر والاعراض الذى وصل إلى ثلاثة أرباع العلم عند المتأخرين. فموضوع العلم هو الوجود أى الشئ حتى يتم تأسيس العلم على الطبيعة. وهو ما يعادل الطبيعيات عند الفلاسفة، البحث فى الأجسام والاكوان والحركة والزمان. وبعد ذلك يتم الانتقال من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة، ومن المرمى إلى اللامرمى، ومن المعلوم إلى المجهول، ومن عالم الشهادة إلى عالم الغيب قياساً للغائب على الشاهد، ومن المحدث إلى القديم أو من الممكن إلى الواجب بلغة القدماء. فالطريق إلى الله طريق تصاعدى، من العالم إلى الله، من المخلوق إلى الخالق، استقراء لحوادث الكون وليس استنباطاً من قواعد الإيمان. أما نحن الآن فقد توجهنا إلى الله مباشرة دون مرور بالعالم. فكرنا فى الألهيّات دون المرور بالطبيعيّات، واتجهنا إلى الخالق دون المرور بالمخلوق. وأسرعنا إلى النتيجة دون المقدمات. فضع هنا العلم والدين. ثم نقلنا علم الآخرين الذى تشأ مضاداً للألهيّات فأصبحت ألهيّاتنا عرجاء، وطبيعيّاتنا منقولة مقلدة^(١).

وعندما قسم القدماء العقائد إلى نوعين: عقليات وسمعيّات، عقليات تجمع بين العقل والنقل، وسمعيّات لا تعتمد إلا على النقل وحده جعلوا العقليات، طبقاً لنظرية العلم السابقة، يقينية فى حين أن السمعيّات ظنية. العقلية بها خطأ وصواب، يستطيع العقل أن يثبت صحتها وينفى كذب نقيضها فى حين أن السمعيّات ليس بها خطأ وصواب. إذ أن صحتها مرهونة بتواترها، بسندها وليس بمحتنها. ولما كان معظمها أخبار آحاد، والآحاد يولد الظن فى النظر واليقين فى العمل فإنها تظل ظنية نظراً، ولا يجوز تكفير أحد بإنكارها أو التشكك فيها. لب العقليات نظرية الذات والصفات والأفعال عند الأشاعرة وأصلاً التوحيد والعدل عند المعتزلة. ويعنى ذلك وجود مبدأ واحد عام شامل منزه يتساوى أمامه الجميع (الذات والصفات)، وأن الإنسان حر عاقل مختار مسؤول (خلق الأفعال والعقل والنقل). هذا هو جوهر العقيدة ولب الدين الذى به وفيه اليقين. وما سوى ذلك من نبوة ومعاد

(١) من العقيدة إلى الثورة، المجلد الأول، الفصل الرابع، نظرية الوجود من ٤١١-٦٦٦ وقد قام الأزهر بالغاء مبحث الوجود من مقرر علم الكلام بادئاً مباشرة بنظرية الذات والصفات والأفعال حسب منهج سنة ١٩٣٦ لقانون رقم ٢٦، أنظر: الأيجى للواقف من ٧٨-١٢٢ من ١٥٦ من ٢٠٠ عالم الكتب بيروت (بلا تاريخ).

وإيمان وعمل وإمامة فهي أمور سمعية لا تتجاوز الظن، فالعقل بديل عن النبوة، وأمور المعاد لا دليل عليها بالحس أو العقل طبقاً لنظرية العلم. ونحن لم نشق على قلوب الناس لمعرفة من المؤمن ومن الكافر ومن المنافق. أما نحن في عصرنا هنا فقد خلطنا بين الاثنين، وابتدنا العقليات بالصحيح العقلية، وجعلناها هامشية، ولم نستولق من وجودها، وشككتنا في حرياتها وعقولنا. واطلنا الحديث في السمعية، وكفرنا الناس فيها ابتداء من عذاب القبر، ونكر ونكير. وشققنا على قلوب الناس، وكفرنا المسلمين. وحكمنا على هذا بالفسوق وعلى آخر بالعصيان. فاستيحنا الأموال والحرمان. ثم حكمنا على نظمنا بالجاهلية، وكفرنا المجتمع كله. تركنا العقلية التي بها لب العقيدة وجوهر الإيمان، وحللنا السمعية بدلاً عنها. فغاب عنا العقل، وضاع منا العالم، واخترنا عن ديننا، ووقعنا في الأوهام والأحلام.

ويمكن إبراز موضوع الإمامة، وأنها عقد وبيعة واختيار، وأنه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، وإعلان خطبة أبي بكر في سقيفة بني ساعدة دستوراً عصرياً للمسلمين حكماً ومحكومين خاصة في عصرنا هذا الذي انقلبت فيه الإمامة إلى التعيين، تعيين النص عن طريق الوراثة، ملكاً عن ملك أو أميراً عن أمير أو عن طريق الشوكة والانقلاب العسكري، ضابطاً، عن ضابط، وجندياً عن جندي. وبدلاً من أن تكون الأئمة من قهرش أصبحت الأئمة في العسكر. ضاعت الشورى والبيعة، وتم تزيف الاختيار، وأصبح أهل الحل والعقد مجالس شعب وشورى أبعد ما تكون عن أهل الاختصاص ورعاية الصالح العام.

٣ - إعادة الاختيار بين البدائل. وهناك موضوعات أخرى في علم الكلام القديم مازالت باقية وصالحة مثل خلق الأفعال، والعقل والنقل أى مسائل العدل، والإيمان والعمل، والإمامة وهى الموضوعات ذات الطابع العملى التى تتعلق بسلوك الأفراد والجماعات، إنما الاختيارات القديمة لم تعد صالحة نظراً لظروف العصر المتغيرة^(١) فمثلاً فى موضوع خلق الأفعال كان الاختيار القديم الكسب كحل وسط بين الجبر والاختيار لما كان القول بالجبر قديماً اختيار السلطة، وكان القول بالاختيار قديماً اختيار قول المعارضة، المعتزلة والخوارج، وكان القول بالكسب اختيار الدولة الشرعية والحزب الحاكم، الأشعرية. وتغيرت الظروف الآن. ففتح نعانى من الدولة القاهرة التى ترى أنه لا يغنى حذر من قدر، «وأن المكتوب منا مهوش مهروب»، وأن القدر محتوم. ومازالت المعارضة تن تحت ضغط الدولة القاهرة، ومحاصرة داخل إيديولوجيات الحرية كالليبرالية الغربية، لفاعلية لها، سرعان

(١) حسن حنفى: «التراث والتجديد»، موقفنا من التراث القديم من ١٥٧ - ١٧١ المركز العربى للبحث والنشر القاهرة ١٩٨٠.

ما تغوص في محيط الجبر أو الكسب القديمين كثرات شعبي وثقافة وطنية غالبية. لقد حاول فكرنا الحديث الخروج من هذا الجب، وإعادة تفسير القضاء والقدر عند الأفغانى باعتباره حرية باطنية ذاتية، والدعوة إلى الحرية في الفكر العلمي العلماني، وجعل الليبرالية أساس الدولة الحديثة عند الطهطاوى ولكن سرعان ما كبا الإصلاح^(١). وتم حصار الفكر العلمي العلماني لوقوعه في التفریب. وتعثرت الولة الليبرالية الحديثة منذ الثورات العربية المعاصرة. لقد تغيرت الظروف، وأصبحت ظروف العصر تحتم البديل الآخر، المعارض القديم وهو خلق الأفعال، وأن الإنسان حر مختار مسؤول، صاحب أفعاله وخالفها. لقد دافع القدماء عن حق الله كما حتمت ذلك ظروف العصر القديم والدين ناشئ وسط الملل والنحل القديمة. ويحتم ظروف هذا العصر الحديث الدفاع عن حقوق الإنسان الضائعة وسط التعذيب والذل والهوان^(٢).

ويمكن أن يقال بالمثل في موضوع العقل والنقل والخلاف بين البديلين الرئيسيين: النقل أساس العقل عند الأشاعرة والعقل أساس النقل عند المعتزلة. لقد جربنا الحل الأشعري نظراً لظروف العصر القديم وإيغال الناس في النظر العقلي حتى تكافأت الأدلة، وتعددت المذاهب، واحتار الناس أيها تختار، فجاء النقل مرشداً وهادياً ودليلاً في السلوك ومعياراً ومقياساً بين الحق والباطل. ولقد تغيرت الظروف الآن. وغالى الناس في الاعتماد على النقل حتى أصبح العقل تابعاً للنقل، وأصبح اختيار النقل طبقاً للهوى والمصلحة والإنفعال والموقف النفسى حتى غاب العقل وعز الحوار، وساد التعصب والتشنج. كل يلقى بنص في وجه أخيه حتى تم تكفير الجميع في حرب التراشق بالنصوص. وفي ظروف عصرنا «احتسمى أبوك بالنصوص فدخل اللصوص». ظروف عصرنا تحتم الدعوة إلى العقل والدفاع عن العقلانية كما بديل على ذلك تاريخ فكرنا الحديث. لذلك فإن البديل المعتزلى الآخر، العقل أساس النقل يحتمه ظروف هذا العصر. وكلاهما، البديل القديم والبديل الجديد، موقفان شرعيان، الأول في ظروف قديمة، والثاني في ظروف جديدة. فلا يمكن للأول تكفير الثاني، ولا يمكن اتهامه بالوقوع في العقلانية الأوروبية، ضحية التفریب كما هو الحال عند بعض العلمانيين. وبدلاً من القول بأننا نعيش في عالم بلا غاية ولا يراعى فيه الصلاح ولا الأصلح، ولا تحكمه عليّة، ولا يوجد فيه تعويض عن الآلام كما هو الحال

(١) انظر دراستا: كتبة الإصلاح في «دراسات فلسفية» ص ١٧٧-١٩٠، الأنجلو المصرية القاهرة ١٩٨٧.

(٢) من العقيدة إلى الثورة، المجلد الثالث، العدل، الفصل التاسع، خلق الأفعال ص ٥ - ٣٨١.

فى الاختيار الأشعرى القديم يمكن إعادة اختيار البديل الاعترالى نظراً لظروف هذا العصر التى تختم الغالبية تحقيقاً للأهداف القومية، ورعاية الصلاح والأصلح دفاعاً عن مصالح الناس، والتعرض عن الآلام درأاً للأحساس بالعجز عن دفع الظلم، وشمول الأسباب حتى يستطيع الإنسان أن يفهم الكون الذى يعيش فيه وأن يسيطر على قوانينه ويسخرها لصالحه^(١).

وفى الموضوعات السمعية الظنية والتى كوفت وجدان الناس ووعيهم الثقافى يمكن أيضاً إعادة الاختيار بين البدائل. قى النبوة مثلاً يمكن تنويع أحكام العقل الثلاثة عليها طبقاً لمراحل تطور البشرية وتقدم الوعى الإنسانى. كانت البداية واجبة ثم جعلها فى آخر مرحلة من مراحل الوعى، وهو الإسلام، ممكنة نظراً لأن العقل أساس النقل، ومن قدح فى العقل فقد قدح فى النقل، وموافقة صحيح المنقول لصريح المعقول: ثم بعد ذلك تصنع مستحيلة نظراً لاكتمال الوعى واستقلال العقل الإنسانى استقلالاً ذاتياً. وكذلك القول فى المعجزة كانت ضرورية فى البداية حتى يتحرر الوعى الإنسانى من سيطرة الطبيعة ثم أصبحت اعجازاً فى آخر مرحلة من مرحلة الوعى، اعجازاً أدبياً وتشريعياً وفكرياً. ثم هى الآن مستحيلة نظراً لاكتمال الوعى، ونهاية النبوة، وتسخير قوانين الطبيعة الثابتة وسنن الكون لصالح الإنسان المكلف بتعمير الأرض خاصة وإتينا فى عصر تكاثرت فيه المعجزات كل يوم، واختلطت بالكرامات والخرافات. وبدلاً من التركيز على الرسول، صفاته، ما يجب وما يستحيل وما يمكن منها، يمكن التركيز على الرسالة درأاً لداء التشخيص فى حياتنا اليومية وعبادة الأشخاص فى حياتنا السياسية^(٢).

وفى موضوع المعاد بدلاً من كسر قانون الاستحقاق وفك ارتباط العمل بالجزاء، والظلم فى شموله ودوامه بالشفاعة والبشارة فى عصر يتم فيه خرق القانون كل يوم من أجل التوسط والخطا والتنكر للعمل كمصدر للقيمة والجزاء فإن البديل الآخر يكون هو الأنسب لمتطلبات هذا العصر وهو شمول الاستحقاق ودوامه ورفض كل مظاهر الوساطة والهبية وكشوف البركة. وإذا كان القدماء قد اختاروا البديل الحسى الشئىء الموضوعى فى الصراط والميزان والحرص فإن عصرنا قد يختار البديل المعنوى الذى يؤول هذه الصور الفنية

(١) المصدر السابق الفصل الثامن، العقل الغائى ص ٣٨٣ - ٥٩١.

(٢) المصدر السابق، الفصل التاسع: تطور الوعى (النبوة) ص ٥ - ٣١٩.

إلى معانيها فى العدالة والجزاء، فى عالم يسوده الظلم، يضيع فيه حق المظلوم، ويعيش فيه الظالم بلا قصاص^(١).

وفى موضوع الإيمان والعمل أعطى القدماء حلولاً ثلاثة: الأول يجعل الإيمان بالقول (المرجئة) تخفيفاً لحدة التكفير أو نزعاً لسلاح معارضة الحاكم الظالم. والثانى يجعل الإيمان بالعمل، فمن لا عمل له لا إيمان له، تقوية للمعارضة، وثورة على الحاكم الظالم (الخوارج). والثالث يقول بالمنزلة بين المنزلتين كحل وسط بين إيمان كل الناس وتكفير كل الناس. وكلها مواقف سياسية تجد لها سنداً فى الشرع. والمطلب الآن: ماذا تحتّمه ظروف هذا العصر؟ جعل كل الناس مؤمنين بلا أعمال وهو ما يضاد كل اجتهادات المصلحين وصيماهم «ما أكثر القول وأقلّ العمل» أو جعل كل الناس كافرين، وهو ما يحدث حالياً من تكفير المسلمين من بعض الجماعات الإسلامية الحالية؟ أو أخذ المنزلة بين المنزلتين التى تعطى الشرعية واللاشرعية وما يجعل إمكانية الحركة وإردة عن طريق التوبة؟ ألا يؤدى التوحيد بين القول والعمل والفكر والوجدان، بين الداخلى أى الفكر والوجدان، والخارج أى القول والعمل إلى القضاء على كل مظاهر النفاق والخوف والجبين وازدواجية الشخصية التى أصبحت سمة مميزة لسلوك الأفراد والجماعات فى هذا العصر^(٢).

أما موضوع الإمامة فقد جعله القدماء فرعاً وليس أصلاً لأن أهل السنة كانت بيدهم مقاليد الحكم بعد استشهاد على والحسين وتنصيب معاوية ونزهد فى حين أراد الشيعة القضاء على السلطة المختصة للحكم فجعلوا الإمامة أصلاً من الأصول لا تقل عن أصلى التوحيد والعدل. والأمر لنا الآن. أيهما أفضل فى ظل الأوضاع الحالية ولا مبالاة الناس وسلبية الجماهير؟ هل نجعل قضية الحكم والسلطة فرعية أم أصلية؟ وإذا كان القدماء قد شخصوا موضوع الحكم فى الإمام وأوصافه وجعلوه كامل الأوصاف مثل الإنسان الكامل أكثر مما ركزوا على مؤسسات الدولة وحقوق الناس فقد عانى عصرنا من هذا التأليه للحكام ومن هذا التشخيص للدول والمؤسسات حتى أصبحت المؤسسات والدول تعرف بأسماء رؤسائها صراحة أو ضمناً. فهل يمكن النظر فى موضوع الحكم باعتباره سلطة لا شخصية ومؤسسات تنفيذية وحقوق مواطنين؟ وإذا كان القدماء قد أفاضوا فى طاعة الأئمة وأساء

(١) المصدر السابق، الفصل العاشر: مستقبل الإنسانية (المعاد) ص ٣٢١ - ٦٠٧.

(٢) المصدر السابق، الفصل الحادى عشر: النظر والعمل (الأسماء والأحكام) ص ٥ - ١٦١ وأيضاً دراستا: التفكير الدينى وازدواجية الشخصية، قضايا معاصرة ج ١ فى فكرنا المعاصر ص ١١١-١٢٧، دكر الفكر العربى، القاهرة ١٩٧٦.

البعض منا فهم «وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم» فهل يمكن لعصرنا مراجعة أولى الأمر واسداء النصح لهم ومقاضاتهم بل والثورة عليهم في حالة عدم الامتثال لوظيفة الحسبة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وبحكم القضاء كما تقضى بذلك الشريعة (١)؟

٤ - إبداع بدائل جديدة. وقد لا تكفى إعادة الاختيار بين البدائل القديمة لتأسيس علم كلام جديد لأن إعادة الاختيار تظل باستمرار محدودة بإبداع القدماء وكأن المحدثين غير قادرين على إيجاد بديل جديد والاستمرار في الإبداع التاريخي المتصل عبر الأجيال، وكأن المحدثين مجرد نقلة عن القدماء يكون أقصى جهدهم إعادة الاختيار بين بدائل من إبداع القدماء دون أن يتجرؤوا على إبداع جديد. الإبداع الجديد ممكن بنفس الشروط قراءة النصوص في ضوء العصر، وقراءة العصر في النصوص. ولما كانت العصور متغيرة تغيرت القراءات، وتعدد الكلام من القديم إلى الجديد.

فبالنسبة لتعريف العلم موضوعاً ومنهجاً وغاية فإن القدماء قد جعلوا موضوعه كلام الله كصفة من صفاته وكوحي من عنده ممثلاً في القرآن. وقد يجعله المحدثون كلام الإنسان عن الله وصياغة قضاياها فيه لمعرفة هل هي قضايا خبرية تقريرية تخبر عن واقع أم قضايا إنشائية تعبر عن آماني ورغبات؟ علم الكلام الجديد ليس خطاباً عن الله بل خطاب في الله مشتق من كلام المتكلم وليس من كلام الله. ومنهجه ليس الدفاع عن العقيدة كما فعل القدماء بل تحليل القضايا كما يفعل المحدثون، وتحليل الواقع من أجل صياغته في قضايا. وغايته ليس المفاخر في الآخرة بل الإصلاح في الدنيا والقضاء على إغتراب الفرد والمجتمع والعود إلى الواقع بدلاً من الخروج منه. علم العقائد إذن يكون أشبه بأيديولوجيات العصر التي تعطي الناس تصوراتهم للعالم وتمدهم بأنماط للسلوك. فالعقائد وسيلة لتحقيق الإصلاح على الأرض وليست غاية في ذاتها.

ويمكن تطوير نظرية العلم من جعلها تعتمد على الحس والعقل والنقل فقط كما هو الحال عند القدماء إلى الاعتماد على الوجدان والادراك المباشر للنص وللواقع. فقد توالى الأزمات، وزاد الكرب، وعم البلاء. وأصبح الإنسان منا يشعر بوجوده، ويدرك واقعه، ويضيق صدره. يخفق ويغضب، يثور ويهدأ، يفعل ويصرخ. أزمنا لا تحتاج إلى دليل معرفي. وضمنا لا يحتاج إلى استدلال نظري. وهما واضح للعيان. النص يتكلم بنفسه. ليس كل نص، بل الذي يثير في النفس شيئاً. يفرج عن كرب، يعبر عن حاجة، يحل أزمة. ومن

(١) «من العقيدة إلى الثورة» المجلد الخامس، الفصل الثاني عشر: الحكم والثورة (الإمامة) ص ١٦٣ - ٣٣٦.

ثم يصبح النص واقعاً والواقع نصاً كما كان أول مرة في «أسباب النزول» وكأنه أنزل علينا من جديد.

ويمكن تطوير نظرية الوجود بدلاً من أن تقتصر على المبادئ الصورية العامة في ميتافيزيقا الوجود مثل الوجود والعلم، والماهية والوجوب، والامكان والاستحالة، وظاهريات الوجود أى الأعراض ثم الوجود ذاته أى الجواهر، وهو الوجود الحسى المادى، الموجود الطبيعى، الزمان والمكان، الحركة والسكون إلى آخر ما هو معروف فى الطبيعيات القديمة إذ لم تعد الطبيعة اليوم موضوعاً للتأمل العقلى بل موضوع للعلوم الطبيعية فإنه يمكن فى علم الكلام الجديد تحويل الوجود الصورى أو الطبيعى إلى الوجود الإنسانى والاجتماعى. وبالتالي يكون المعلوم هو الوجود الإنسانى من الاجتماعى والتاريخى، الوجود الحى وليس الوجود الصورى الفارغ أو الشئى الطبيعى .

ويمكن فى الذات والصفات أى فى أصل التوحيد بدلاً من صياغته طبقاً لنظرية الجوهر والأعراض فى الفكر اليونانى، الحامل والحمول، الأصل والفرع يمكن إعادة صياغته فى علم الكلام الجديد طبقاً لحاجات العصر واعتماداً أيضاً على النصوص. فإذا كان عصرنا عصر الأرض المحتلة وضياح فلسطين فى مقابل عدو ربط بين الله والأرض كما هو معروف فى الصهيونية، أرض المعاد والميثاق وشعب الله المختار فإنه يمكن فى علم الكلام الجديد مقابلة عقيدة بعقيدة، فلا يفل الحديد إلا الحديد. فقد ربطت النصوص بين السماء والأرض، وصورت الله إله السموات والأرض، رب السموات والأرض، هو الذى فى السماء إله وفى الأرض إله. فلماذا تجعله إله السموات فقط فى نظرية الذات والصفات الأشعرية وفى أصل التوحيد الإعتزالى؟ لماذا لا يبرز علم الكلام الجديد ارتباط الله بالأرض فى مواجهة عدو يفعل الأمر نفسه، والدفاع عن الإسلام وتأسيس العقيدة بلغة العصر وثقافته؟

ويمكن فى الأفعال عند الأشاعرة ومنها أصل العدل عند المعتزلة إبداع طرف جديد للحرية الإنسانية، ليس العلم الإلهى المسبق، أو القدرية الإلهية الشاملة كما هو الحال فى عقيدة القضاء والقدر فى علم الكلام القديم بل الموقف الإنسانى الذى هوحد للحرية الفردية طالما أن الإنسان ليس خالقاً للموقف الذى يعيش فيه وإن كان خالقاً لأفعاله. فالتحديد يأتى من الواقع وليس من الإرادة الإلهية، ومن الأرض وليس من السماء. ولماذا تكون الأجل والأرزاق والأسعار والفقر والغنى من الله كما هو الحال فى علم الكلام القديم وهو يؤسس العقائد فى بيئة الأديان الأولى؟ ولماذا لا نتحد الأجل بأسباب الموت فى علوم الطب والجريمة والحوادث كما يفعل العلماء والفقهاء؟ ولماذا لا نتحد الأسعار فى الأسواق بقوانين العرض والطلب كما يفعل علماء الاقتصاد؟ لماذا لا نتحد الأرزاق طبقاً

لقوانين العمل وسياسة الأجور وطرق الكسب كما هو الحال في الوضع الاجتماعي ؟ ولماذا لا يتحدد الفقر والغنى بنسبة المواطنين في الدخل القومي والتركيب الطبقي للمجتمع كما يفعل علماء الاجتماع ؟ كان العصر الأول ينظر إلى الأرض من السماء، وهذا العصر ينظر إلى السماء من الأرض. وبالتالي تعود إلى علم الأصول وحلته الأولى، وحدة علم أصول الدين وعلم أصول الفقه وحدة النظر والعمل، العقيدة والشريعة .

لقد وضع علم الكلام القديم النقل في مقابل العقل، والعقل في مقابل النقل كما فعل في موضع خلق الأفعال، الإرادة الإلهية في مقابل الإرادة الإنسانية، والقدرة الإنسانية في مقابل القدرة الإلهية. ويمكن لعلم الكلام الجديد أن يضيف معياراً ثالثاً وهو الواقع أو المصلحة، مقياس أصولي خاصة وأن علم الكلام هو علم أصول الدين أحد شقي علم الأصول. وبدلاً من أن يكون موضوع علم أصول الدين هو الحقيقة النظرية أي العقيدة، وموضوع علم أصول الفقه الحقيقة العملية أي الشريعة فإن علم الأصول الذي يجمع بين علم أصول الدين وعلم أصول الفقه يكون موضوعه الحقيقة النظرية والعملية معاً .

وفي النبوة يمكن اعتبار دور النص مثل دور الحديث الأولى أو المصادرة أو المسلمة أو البديهية في المنهج الاستنباطي أو الافتراض القابل للتحقيق أو الافتراض الذي تحول إلى قانون في المنهج التجريبي بعد تجريبه في «الناسخ والمنسوخ». كما يمكن تأصيل الوعي التاريخي فيها وإبراز مفهوم التقدم من خلالها. أما المعاد فإنه يشير إلى رغبة الإنسان في تجاوز الموت وإطالة العمر وبقاء الأثر من خلال الأعمال والذكرى في قلوب الآخرين وعلى الأرض وفي التاريخ .

أما الإيمان والعمل فهي قضية النظر والعمل، الفكر والممارسة، النظرية والتطبيق المعروفة في الأيديولوجيات السياسية طبقاً لأولوية أحدهما على الآخر: فهم العالم أو تغيير العالم. وإذا وصف علم الكلام القديم الامام فإن علم الكلام الجديد يصف الشعب وعند الجماهير. وإذا كان انهيار التاريخ قد أدهش القدماء من الخلافة الراشدة إلى الملك العضود، من غير القرون إلى الزمن الردي، كلما تقدم الزمان قل الفضل نظراً لارتباطه بعصر الفتنة الكبرى فإن النهضة الحالية التي نحاولها منذ مائتي عام والتي كان التحرر من الاستعمار أحد مراحلها تنبؤ بأن الزمن تقدم، وأن الفضل لا يقل بل يزيد، وأن الخير لا ينقص بل يكثر. أن التفاؤل أكثر قدرة على تربية الأفراد والشعوب من التشاؤم. وقد قامت كل النهضات على فلسفات في التقدم وليس في التأخر، في النهضة وليس في الانحطاط^(١).

(١) المصدر السابق، المجلد الخامس، الامامة في التاريخ، انهيار أم نهضة؟ ص ٣٣٦-٣٩١.

وإذا كان حديث الفرقة الناجية قديماً قد أدى دوره في الدفاع عن السلطة القائمة وهي الفرقة الناجية ضد المعارضة السياسية وهي الفرق الهالكة فإن الوحدة الوطنية اليوم تقضى بأن تتكاتف كل فرق الأمة في مشروع قومي مشترك بالرغم من اختلاف الأطر النظرية بينها. الكل ناج بالوحدة، والكل هالك بالفرقة.^(١)

أن الخصام في وجدان العالم والمواطن بين علم الكلام القديم وبين العصر الحاضر يشعر به الجميع. وإن الحاجة إلى علم كلام جديد مطابق لظروف العصر الحاضر لحاجة يشعر بها الجميع أيضاً في السر أو العلن. والشعور بالشئ أولى مراحل العلم. تبقى الصياغة والأحكام. وتلك مهمة الأجيال القادمة .

(١) المصدر السابق، المجلد الخامس، من الفرقة العقائدية إلى الوحدة الوطنية من ٣٩٣-٦٥٣.

(٤)

نحو فلسفة إسلامية جديدة

١ - نشأة علوم الحكمة :

إعادة بناء العلوم شرط النهضة فى كل حضارة. قام بها فى الحضارة الغربية فرنسيس بيكون فى القرن السادس عشر فى مشروع «إعادة البناء العظيم». وقام به لدينا الشاطبى فى «الموافقات فى أصول الشريعة» فى علم أصول الفقه، والايبى فى «المواقف» فى علم أصول الدين، والشيرازى فى «الأسفار الأربعة»، وعبد الحق بن سبعين فى «المسائل الصقلية» فى علوم الحكمة، وابن خلدون فى «المقدمة» فى علوم التاريخ، ومحمد اقبال فى «تجديد التفكير الدينى فى الإسلام» فى الفكر الاصلاحى. كان الهدف من هذه المحاولات إعادة النظر فى العلوم الموروثة وإعادة بنائها بما يتفق مع نهاية مرحلة الإبداع الحضارى الأولى وبداية مرحلة ثانية، عصر الشروح والملاحظات، وتبشيراً بمرحلة إبداع حضارى ثانية فى عصرنا الحديث. وهنا تبرز أهمية إعادة بناء العلوم القديمة من جيلنا مواكبة لنهضتنا المعاصرة التى بدأت منذ القرن الماضى ثم كبت نظراً لأن القرب كان نمطاً للتحديث سواء فى الفكر الاصلاحى أو الفكر الليبرالى أو فى الفكر العلمى. كان التحديث على السطح وليس فى العمق، فى وعى النخبة وليس فى ثقافة الجماهير. فظلت المحافظة التاريخية القديمة فى العمق توجه ثقافة الناس وحياتهم. وكلما إنهار مشروع النهضة الحديثة ازدادت المحافظة حتى أصبحت السمة الغالبة على الثقافة العربية المعاصرة. وانحسر التنوير الذى بدأ منذ فجر النهضة العربية الحديثة (١).

ويعتمد هذا البحث على منهج تحليل التجارب الحضارية بإعتبارها تجارب معاشة وراء النص القديم أو فى فهمه المعاصر من خلال وحدة التجربة الحية بين الماضى والحاضر، بين المؤلف والقارئ، خاصة وأن الموقف الحضارى يتكرر، علاقة الأنا بالآخر، والموروث بالوافد. وهذا المنهج قادر على ايجاد الدلالات والبحث عن المعانى أكثر من المنهج التاريخى الذى يرصد الوثائق، ويذكر أسماء المترجمين والمؤلفين، ويعتمد على المصادر والمراجع لمعرفة

مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، العدد الثالث ١٩٩٤.

(١) انظر دراستنا «كبروا الاصلاح»، دراسات فلسفية ص ١٧٧ - ١٩٠ الانجلو المصرية، القاهرة

١٩٨٧.

الحقائق التاريخية بإعتبارها «وقائع» لا ماهيات. كما أنه قادر على إيصالها للقارئ في بساطة ويسر اعتماداً على البساطة والحس السليم .

ولفظ «الفلسفة» أقل شيوعاً من لفظ «الحكمة» صحيح أن الكندي استعمل لفظ الفلسفة في «رسالة الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى»، وصحيح أيضاً أن الفارابي قد كتب «فيما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة»^(١)، ولكن ابن سينا في موسوعاته الثلاثة «الشفاء» و«النجاة» و«الآشارات والتبهيئات» استعمل لفظ الحكمة. كما استعمله ابن رشد في «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال». واستعمله أيضاً المؤرخون مثل البيهقي في «تتمة صبران الحكمة»، والسجستاني في «صبران الحكمة»، والقفطي في «أخبار العلماء بأخبار الحكماء»، وناصر خسرو في «جامع الحكمتين» وغيرهم مثل ابن أبي أصيبعة، وصاعد الأندلسي، والشهرزوري، وابن النديم. وهو اللفظ الذي يستعمله القرآن «ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً».

وقد نشأت الفلسفة متأخرة عن باقي العلوم الإسلامية العقلية التقليدية مثل أصول الدين وأصول الفقه وعلوم التصوف. فقد نشأت هذه العلوم الثلاثة نشأة داخلية صرفاً بناء على متطلبات المجتمعات الإسلامية وتلبية لحاجاتها: معرفة شروط الإمامة بعد موت النبي، حكم مرتكب الكبيرة بعد اقتتال المسلمين وقت الفتنة الكبرى في علم أصول الدين، وحاجة المجتمع إلى تشريعات جديدة في وقائع لم يرد ذكرها في الكتاب والسنة في علم أصول الفقه، والدعوة إلى الزهد والعبادة والنسك وإلى التقوى الباطنية والتأسي بأحوال السلف الصالح كرد فعل على التكاليف على الدنيا والسمي إلى السلطة والجاه والمال في علوم التصوف. وقد حدث ذلك كله منذ القرن الأول الهجري^(٢).

أما الفلسفة فقد نشأت من اجتماع مصدرين: المصدر الداخلي وهو الموروث من علم الكلام والمصدر الخارجي وهي الترجمات عن الفارسية والهندية من الشرق وخاصة عن اليونانية والرومانية من الغرب: فالفلسفة تطوير لعلم الكلام على عدة مستويات: أولاً، الاقلال من الحجج التقليدية والاكتار من الحجج العقلية حتى أن ابن سينا في «الشفاء» لا يكاد يذكر حجة نقلية واحدة إلا مرة أو مرتين في البداية وفي النهاية. ومن ثم تكون الفلسفة قد اقتربت من يقين العقل وابتعدت عن ظن النقل على ما هو معروف في نظرية العلم في علم أصول الدين بأن «الحجج العقلية حتى لو تضافرت على إثبات شيء أنه صحيح ما

(١) الفارابي: المجموع ص ٥٧ - ٦٤ القاهرة، الخانجي ١٩٠٧.

(٢) انظر كتابنا: «التراث والتجديد» ص ١٧٩ - ١٨٢ المركز العربي للبحث والنشر، القاهرة ١٩٨٠.

أثبتته، ولظل ظنياً، ولا يتحول إلى يقين إلا بحجة عقلية ولو واحدة^(١). ثانياً، تجاوز الجدل بين الخصوم، والنزاع بين الفرق إلى بنية العقل ذاته الذى يضع مذهباً ما متسقاً مع نفسه لا أثر فيه للخلافات. لذلك خلت علوم الحكمة من خاتمة «فيما ينبغي تكفيره من الفرق» كما هو الحال فى علم أصول الدين ابتداء من الغزالى فى «الاقتصاد فى الاعتقاد»^(٢). ثالثاً، تجاوز النظريات الجزئية فى موضوعات متفرقة والمسائل اللطيفة إلى نظرة متكاملة وتصور كامل للكون، وتجاوز وجهات النظر الفردية الشخصية إلى العقل الكلى الذى يضع ذاته. رابعاً، تحول علم الكلام إلى علم الوجود أو بتعبير الغريبيين تحولت «التيولوجيا» إلى «انطولوجيا»، ونظرية الذات والصفات والأفعال إلى نظرية واجب الوجود، وبالتالي الانتقال من التصور الشخصى لله الحى إلى التصور الانطولوجى له^(٣).

ومع ذلك تتشابه علوم الحكمة مع علم أصول الدين فى البنية. فإذا كانت بنية علم أصول الدين تقوم على مقدمات نظرية هى المبادئ العامة، نظرية العلم ونظرية الوجود التى بلغت ثلاثة أرباع العلم فى علم الكلام المتأخر ثم العقليات أى الالهيات ثم السمعيات أى النبوات فإنها تكون نفس البنية فى علوم الحكمة: المنطق والطبيعيات والالهيات والإنسانيات. فالمنطق فى علوم الحكمة يعادل نظرية العلم فى أصول الدين. والطبيعيات فى علوم الحكمة تعادل نظرية الوجود، مبحث الجوهر والإعراض، فى علوم أصول الدين، والالهيات فى علوم الحكمة تقابل الالهيات فى علوم أصول الدين والإنسانيات فى علوم الحكمة أو الناموسيات والشرعيات كما يسميها اخوان الصفا تقابل النبوات أى السمعيات فى علم أصول الدين: النبوة، والمعاد، والإيمان، والعمل والإمامة.

أما المصدر الثانى المكوّن للفلسفة فهو الوافد من الترجمات عن اليونان والرومان غرباً، وعن فارس والهند شرقاً فى القرن الثانى الهجرى، خاصة اليونانية فى أديرة الشام فى الرها ونصيبين على أيدى بشارى الشام من السريان مثل حنين بن اسحق واسحق بن حنين ومتى بن يونس ويحيى بن عدى. وقد استمرت الترجمة حتى القرن الرابع الهجرى عند ابن زرعة وابن الخمار وغيرهما.

ولم يكن هؤلاء مترجمين فحسب بل كانوا أيضاً مؤلفين لهم ابداعاتهم الفكرية

(١) انظر كتابنا «من العقيدة إلى الثورة» المجلد الأول: المقدمات النظرية ص ٣٩٠-٤٠٩ مديولى، القاهرة ١٩٨٨.

(٢) المصدر السابق، المجلد الخامس: الإيمان والعمل والإمامة ص ٣٩٣-٦٥٣.

(٣) انظر دراستنا «ارتقاء الفلسفة» فى دراسات إسلامية ص ١٠٧-١٤٤ الانجلو لمصرية، القاهرة ١٩٨١.

المخالصة. كانوا متعددى اللغات، اليونانية والسريانية والعربية. ومع ذلك كان ولاؤهم الثقافى للعرب الفاتحين. كانوا نصارى ديناً، وعرباً ثقافة. وتمت الترجمة لخدمة الثقافة العربية وتطويرها وليس لنشر الثقافة اليونانية وهيمنتها. كانوا مثقفين عرباً وليسوا وكلاء حضاريين للثقافة اليونانية أو ممثلين لها. ولم تدم فترة النقل أكثر من جيلين: حنين بن اسحق واسحق بن حنين حتى ظهر الابداع عند الكندى (ت ٢٥٢). فقد كان الكندى مترجماً متكاملاً وفيلسوفاً ولكنه كان فيلسوفاً أكثر منه مترجماً ومتكاملاً. فى مرحلة النقل كان هناك ابداع المترجمين ومؤلفاتهم، ولكن النقل كان أغلب. وفى مرحلة الإبداع كان هناك نقل المترجمين والفلاسفة ولكن الابداع كان أغلب. فالنقل بداية الإبداع، والإبداع نهاية النقل.

لم تكن الترجمة عملاً آلياً خالصاً، لفظاً بلفظ أو عبارة بعبارة بل كانت أيضاً عملاً فلسفياً من أجل ايجاد المصطلحات الفلسفية العربية مثل الجوهر والعرض، الصورة والمادة، العلة والمعلول، القديم والحادث، الزمان والمكان، القوة والفعل، الخ. إذ يتطلب إيجاد المصطلح العربى فهم المصطلح اليونانى أولاً بلفظه الأصلية أو فى لفته المترجم إليها مثل السريانية، ثم فهم المصطلح العربى بعد العثور عليه ثم مقابلة المعنيين بين المصطلحين العربى واليونانى مباشرة أو بتوسط السريانى حتى يمكن أن يتطابق اللفظان. فهو قياس لغوى. إذا تشابه المعنى فى اللفظين، مثل تشابه العلة بين الأصل والفرع، نقل أحدهما إلى الآخر مثل نقل الحكم من الأصل إلى الفرع فى القياس الشرعى. كان اللفظ ينقل من حضارة إلى حضارة، من بيئة ثقافية إلى بيئة ثقافية أخرى، من تصور للعالم إلى تصور آخر للعالم. فلفظ «الآلهة» وهو جمع اله لا يمكن نقله من الثقافة اليونانية التى ترى أن الآلهة متعددة إلى الثقافة الإسلامية التى ترى أن الله واحد. لذلك ترجم لفظ «الآلهة» بلفظ «الملائكة» فالنقل من ثقافة إلى ثقافة ليس نقلاً فى اللغة بل هو نقل فى الثقافة، حوار بين الثقافات.

وقد يتم نقل لفظ بلفظ وهو الأغلب أو لفظ بعبارة أى بقول شارح مثل لفظ «انتليخيا» لأنه لفظ مركب «كمال طبيعى آلى لجسم ذى حياة بالقوة»، أو عبارة بلفظ مثل «ما بعد الطبيعة» ونقلها إلى «الهيئات» أو عبارة بعبارة مثل «ميتافيزيقا» ونقلها إلى «ما بعد الطبيعة». وقد تكون الترجمة نقلاً وهو الأغلب مثل مورفى = صورة، هيولى = مادة. وقد تكون تعريباً مثل هيولى، موسيقى، جغرافياً، فلسفة سوفسطيكا، أنالوطيكا، وكما هو الحال فى الترجمات الأولى لمنطق أرسطو. وقد يكون التعريب خطوة أولى مع النقل كخطوة نهائية كما هو الحال فى كتب أرسطو مثل قاطيغوريوس أى المقولات، يرى هرميئاس أى العبارة، طوييقا أى المواضع أو الجدل. سوفسطيكا أى المغالطات، بويطيقا أى الشعر. وقد يستمر اللفظ العربى ويتحول إلى لفظ عربى مثل فلسفة وموسيقى وجغرافيا وهو الطريق

الذى سلكناه هذه الأيام في أسماء الاختراعات الحديثة. لذلك كان هم المصطلحات هما فلسفياً يؤلف فيه الفلاسفة كما فعل الكندي في «رسالة في حدود الأشياء ورسومها» وابن سينا في «الحدود» ثم الجرجاني في «التعريفات» والتهانوي في «كشاف مصطلحات الفنون» وغيرهم.

وبعد أن شاعت المصطلحات اليونانية المنقولة أو المعربة وأصبحت ثقافة عامة عند النخبة في مقابل المصطلحات الكلامية الفقهية القديمة تجرأ الحكماء على استعمال هذه اللغة الوافدة من أجل التعبير بها عن مضمون الموروث من أجل إبداع ثقافة جديدة تجمع بين الوافد من حيث هو وكلفة ومصطلحات أى صورة والموروث من حيث هو مضمون أو معنى. نشأ هذا الخطاب الفلسفى الجديد من هذه الرغبة فى توحيد الثقافة وإيجاد خطاب ثالث بين الخطاب الكلامى الموروث والخطاب اليونانى الوافد أو بلغة عصرنا بين الخطاب السلفى والخطاب العلمانى فى خطاب ثالث هو خطاب الإسلام المستنير. كانت اللغة القديمة تعبر عن الموروث، وكانت اللغة الجديدة تعبر عن الوافد، ولكن الحكماء استطاع استعمال الألفاظ الجديدة دون معانيها للتعبير بها عن الموروث القديم دون الفاظه. فنشأت ظاهرة «التشكيل الكاذب» Pseudomorphologie التى تحدث عندما تلتقى حضارتان فتأخذ الحضارة الجديدة لغة الحضارة القديمة دون مضمونها لتعبر بها عن مضمونها الخاص بعد إسقاط لغتها^(١).

لم يكن حكماء الإسلام مؤرخين، مهمتهم التحقق من صحة نسبة النص إلى مؤلفه. فهذا تصور استشراقى لانتقال النصوص من حضارة إلى أخرى يقوم على الحفاظ على النص الأصلى عند الناقلين له ترجمة وشرحاً وتلخيصاً وفهماً وتأويلاً. كانت مهمتهم احتواء النص الدينى وإعادة قراءته واستخدامه فى تصور كلى للعالم من أجل اكمال الحضارة المنقول منها داخل الحضارة المنقول إليها حتى تظهر الحضارتان متفتحتين فى العقل والتصور والقيمة من أجل خلق حضارة إنسانية واحدة تنتسب إليها جميع الثقافات. كانت مهمتهم إعادة كتابة النص الأول فى الحضارة القديمة من منظور الحضارة الجديدة، والانتقال من النقل إلى الإبداع. وأشهر مثال على ذلك نسبة أجزاء من تاسوعات أفلوطين إلى أرسطو وذئوب الحكم بخلط حكماء المسلمين بين أرسطو وأفلوطين. وهو حكم يقوم على النزعة التاريخية Historicism. فى حين أن الحكماء ليسوا مؤرخين بل فلاسفة يهمهم اكمال فلسفة أرسطو الطييمية بالهيات اشرقية حتى تتفق مع تصور الحكماء للعلاقة

(١) التراث والتجديد ص ١٩٤-١٩٥.

الطبيعيات بالالهيات. فوجدوا ناسوعات أفلوطين تكمل هذا النقص، لا فرق لديهم بين المعلم الأول والشيخ اليوناني. مات المؤلف وعاش النص ذاته في التاريخ من خلال إعادة انتاجه كما وكيفاً من خلال عديد من القراءات، وذلك في حضارة تجمع بين الأرض والسماء، بين الدنيا والآخرة وكما فعل الفارابي في «الجمع بين رأيي الحكيمين»، أفلاطون والآلهي وأرسططا ليس الحكميم».

ثم بدأت مرحلة الشرح والتلخيص، الشرح من أجل تحليل النص الأول لمعرفة مكوناته الأولى والتهامه لفظاً لفظاً وعبارة عبارة، والتلخيص من أجل جمع النص إلى بعضه البعض وتركيزه وتركيبه وتوجيهه نحو بؤرته الأساسية وهو المعنى أو القصد. وهما عمليتان متزامتان أو متتاليتان يقوم بهما حكيم أو آخر كتمهيد للتأليف المستقل الذي يبدأ من بؤرة المعنى، بالروح وحدها، دون الالفاظ والعبارات الأولى، دون الجسد الأول. العلاقة بين الشرح والتلخيص هي العلاقة بين التحليل والتركيب حتى يتم تخلص النص من شوائبه الخارجية ولقافته البيئية ويصبح روحاً مجردة تسرى في العقول، وتبدع نصوراً جديدة في ثقافات ولغات جديدة. لقد قام ابن رشد بشروح ثلاثة: الأكبر والأوسط والأصغر، ووضع مرحلة متوسطة بين التحليل والتركيب من أجل فهم موضوعي للنص أولاً يفوق الفهم التاريخي حتى يبدأ الإبداع مع مزيد من الاطمئنان على تاريخية النص وحتى لا يكون الإبداع مجرد انطباع سطحي خارجي بمناسبة النقل. ثم يبدأ الإبداع متمرداً كلية على النقل من أجل وضع بنية علوم الحكمة^(١).

٢ - بنية علوم الحكمة

وتقوم علوم الحكمة على بنية ثلاثية: المنطق، والطبيعات، والالهيات وكما عرضها ابن سينا في «الشفاء» و«النجاة» و«الاشارات والتنبيهات». وكان الكندي قد بدأ بموضوع الصلة بين الفلسفة والدين تطويراً لموضوع العقل والنقل عند التكلمين كما بدت في رسالته إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، وكأنه يقوم بدور المنطق قبل رسائله الفلسفية في الالهيات ورسائله العلمية في الطبيعيات. وتابيه ابن سينا في «في اثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم»، ثم ابن رشد في «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال»، وابن طفيل في «حي بن يقظان»، وابن باجة في «تدبير المتوحّد». وقد أجمع حكماء المسلمين على أن الفلسفة والدين شيء واحد متفقان في الغاية وهي معرفة الحقيقة

(١) انظر دراستنا: «الفارابي شارحاً أرسطو» و«ابن رشد شارحاً أرسطو» في «دراسات إسلامية» ص ١٤٥ - ٢٧٢.

والحكمة ونيل الفوز والسعادة وإن كانا مختلفين في الطريقة، طريق العقل في الفلسفة، وطريق الوحي في الدين. ويجوز التأويل حتى يتفق الوحي مع العقل أسوة بالمعتزلة من المتكلمين. ويقوم بذلك الخاصة الذين يدركون جواهر الأشياء وحقائقها بلا تخييل، ويمارسون التقوى دون ما حاجة إلى شعائر. أما العامة فإنها في حاجة إلى تصوير وإلى شعائر.

وأضاف الفارابي موضوع تصنيف العلوم في «احصاء العلوم»، وتبعه ابن سينا في «أقسام العلوم العقلية» من أجل وضع العلوم كلها، وافدة أو مورثة، في منظومة واحدة. جعلها الفارابي في خمسة بداية يعلم اللسان ثم يعلم المنطق ثم يعلم التعاليم ثم بالعلم الطبيعي والعلوم الآلهي معاً، وينتهي أخيراً بالعلم المدني وعلم الفقه وعلم الكلام. فالعلم يبدأ باللغة ثم بالمنطق ثم بالرياضيات، أي أن ثلاثة أرباع العلم علوم وسائل، مقدمات للعلم ومناهج له. والعلوم الطبيعية والعلوم الآلهي علم واحد إذ لا يمكن تصور الطبيعة دون الله أو الله دون الطبيعة. وأخيراً تبدأ الإنسانيات في علم الفقه والعلوم المدني أي العقيدة والشريعة والمجتمع. أما ابن سينا فإنه أقر قسمة ثنائية ثم ثلاثية لتصنيف العلوم. فالعلوم إما نظرية أو عملية. والعلوم النظرية إما طبيعية أو منطقية أو آلهية. والعلوم العملية إما أخلاق أو تدبير منزل أو سياسة. وهنا يبدو أيضاً المنطق آلة للعلوم، والطبيعيات والآلهيات كلاهما نظرية. وفي الإنسانيات تبدو علاقة الإنسان بنفسه ثم بأسرته ثم بمجمعه.

لقد استطاع ابن سينا مقارنة المنطق بالوحي. وجعل نسبة الوحي للعقل كنسبة المنطق له، كلاهما قواعد تعصم الذهن من الخطأ. الوحي والمنطق علمان معياريان، يصنعان ما ينبغي أن يكون عليه الذهن^(١). ولقد تم إيجاد نظرية للمنطق تقوم على قسمة الوحي للفكر إلى يقين وظن. فالمقولات والعبارة والتحليلات الأولى (القياس) والتحليلات الثانية (البرهان) تكون منطق اليقين في حين أن الجدل والفسطة والخطابة والشعر تعطي منطق الظن، «وأن الظن لا يخفى من الحق شيئاً». ومن ثم دخل الوافد في الموروث كما تدخل المادة في الصورة. كما تم تعريب المادة، ونقل اللغة اليونانية والأمثال اليونانية إلى اللغة العربية والأمثال العربية نظراً لارتباط المنطق باللغة. فالموضوع والمحمول هما المبتدأ والخبر، والقضية هي الجملة، والرابطة هو حرف الجر أو الضمير المنفصل. وتم اسقاط الأمثال اليونانية المستقاة من الشعر اليوناني أو الخطابة اليونانية ووضع أمثال عربية من الشعر العربي وأقوال عربية من جمهرة خطباء العرب في الشروح والملاحظات. المنطق إذن هو إعادة قراءة للمنطق اليوناني في بيئة عربية وأظهاره نابهاً من أعماق الموروث وليس أتياً من مجاهل

(١) ابن سينا: النجاة ص ٢-٣ طبعة محب الدين الكردى، القاهرة ١٩٣٨.

الوافد. وقد أعجب بعض الفقهاء بالمنطق إلى حد شرحه بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية كما فعل ابن حزم في «التقريب إلى حد المنطق والمدخل إليه» بل حاول البعض اثبات أن الرسول قد اتبع في أحاديثه قواعد القياس في «أقيسة الرسول»^(١). مع ذلك كان قبول المنطق فقط في الفلسفة الإسلامية عند الحكماء في حين تم نقد المنطق عند الفقهاء في «نقض المنطق» و«الرد على المنطقيين» لابن تيمية وفي «ترجيح أساليب القرآن على منطق اليونان» للسيوطي ملخصاً بعض كتب نقد المنطق من أجل وضع منطق جديد يتجاوز المنطق الصوري إلى المنطق التجريبي والمنطق الإنساني.

والحقيقة أن الطبيعيات والالهيات علم واحد، مرة مقلوباً إلى أسفل فتصبح الطبيعيات، ومرة مقلوباً إلى أعلى فيصبح الالهيات. ويتم التعبير عنه بلغة واحدة: المادة والصورة، الزمان والمكان، العلة والمعلول، الحركة والسكون، الواجب والممكن، القوة والفعل، القديم والحادث. مرة بلغة الايجاب فتكون الطبيعيات، ومرة بلغة السلب فتكون الالهيات. فالطبيعة مادة ومعلول وحركة ومكان وقوة في حين أن الالهيات صورة وعلة وسكون ووجوب وفعل. ويمكن أن يكون السلب نفيًا. فالطبيعيات متناهية والالهيات لامتناهية، الطبيعيات مرئية والالهيات غير مرئية. لا يوجد إلا عالم واحد، بين الايجاب والسلب، بين الاثبات والنفي، بين الحلول والمفارقة، بين الحس والخيال. وهذا رأى المهندسين في الالهيات، أن الالهيات كالمهندسة عالم وهمي من صنع الخيال، أمثلته من العالم المحسوس. ولديكون السلب للطبيعة والايجاب لله، فالطبيعة غير باقية والله باق، والطبيعة مخلوقة والله غير مخلوق، وتظل علاقة الايجاب بالسلب على التبادل بين الطبيعيات والالهيات وليست على التماثل. وأحياناً يتم التقابل بالاضداد في اللغة دون ما حاجة إلى أدوات النفي. وبالتالي تكون علاقة الطبيعيات بالالهيات علاقة المحدث بالقديم، الممكن بالواجب، العرض بالجوهر، المعلول بالعلة، المتحرك بالهرك.

وهناك احتمالات ثلاثة لصلة الله بالعالم: نظرية الخلق التي دافع عنها الكندي، ونظرية الفيض التي تبناها الفارابي وابن سينا، ونظرية القدم التي آثرها ابن رشد. وتقوم نظرية الخلق على الثنائية المتعارضة بين الخالق والمخلوق، ما يعطى للمخلوق من صفات لا يعطى للمخلوق إلا سلباً. فأنه علة والعالم معلول، الله لأول له والعالم له أول، الله لانهاية له والعالم له نهاية، الله صورة محضة بسيطة والعالم مركب من مادة وصورة، الله قديم والعالم محدث. وهذه

(١) الامام ناصح الدين عبد الرحمن الانصارى المعروف بابن الحنبلي: كتاب أقيسة النبي المصطفى محمد دار الكتب الحديثة، القاهرة ١٩٧٣.

النظرية تعبير فلسفى عن الخلق من عدم، وأن الله ليس كمثله شئ، وأن كل من عليها فان ولا يبقى إلا الرب ذو الجلال والاكرام. وميزة هذا التصور أنه يطابق ظاهر النصوص القرآنية، ويعبر عن مقتضى الإيمان وخلق الله للعالم فى التصور الشعبى. كما أنه يتطلب تطبيق الشريعة حتى ينتقل الإنسان من الدنيا إلى الآخرة، ومن دار الفناء إلى دار البقاء. وعيب هذا التصور أنه لا يبين كيف تخرج المادة من الصورة، والخلق من الخالق، والضد من الضد. أن الشئ يخرج من شبيهه، الصورة من الصورة كما هو الحال فى المنطق والرياضة، والمادة من المادة كما هو الحال فى الجنين وخروجه من رحم الأم، وخروج البيضة من الدجاجة. أما أن يخرج الشئ من نقيضه فهذا لا يفهم ولا يمكن تصوره إلا باللجوء إلى الإرادة المطلقة، الأمر التكويني «كن فيكون». ولكن التخلي عن العقل إلى الإرادة، وعن البرهان إلى الفعل، وعن الفهم إلى عجز الفهم هو خروج من دائرة النظر إلى دائرة العمل، ومن الاستدلال إلى فعل الاعاجيب كما يفعل السحرة والحواة.

لذلك أتت نظرية الفيض أو الصدور عند الفارابى وابن سينا لتتلاقى عيوب نظرية الخلق، وتعيد العلاقة بين الله والعالم على النحو التدريجى مثل علاقة الواحد بالكثير. كلما صعدنا إلى أعلى وصلنا إلى الوحدة والكمال والصورة الخالصة، وكلما نزلنا إلى أسفل وصلنا إلى الكثرة والنقص والمادة. فالفرق بين الله والعالم فرق فى الدرجة وليس فرقاً فى النوع. كان العالم قديماً مع الله فى مرحلة الكون، وأصبح العالم مع الله فى مرحلة الفعل. لم يفادر الإنسان الله حتى يعود إليه. ويكفى أن يحى الإنسان ذلك عن طريق التأمل وليس عن طريق الشعائر حتى ينال الفوز والخلود وميزة هذه النظرية أنها استجابات للاعتراضات على نظرية الخلق، خروج المادة من اللامادة، بتفضيلها نموذج التواصل بين الله والعالم على نموذج الانفصال. يقبلها الذوق الاشراقى والخيال الشعري أكثر مما يقبلها العامة، وتجعل طريق النجاة هو التأمل واعمال العقل والنظر دون ما حاجة إلى فعل خارجى. فالفعل ضعف فى التأمل. وهو طريق حكماء الاشراق والفلاسفة الالهيين. ومع ذلك فلا تخلو هذه النظرية أيضاً من اعتراضات أخرى تتعلق بنموذج الاتصال والتدرج، أن هذا التدرج من صنع الخيال ومن فعل الوهم وبدافع الذوق. كما أنها تجعل العلاقات بين الأشياء علاقة تراتب بين الأعلى والأدنى وليست علاقة تقدم بين الامام والخلف، على محور رأسى وليس على محور أفقى. ومن ثم ينشأ المجتمع الطبقي والأخلاق الطبقيّة ويُنظر للامساواة بين الناس. وفى النهاية تتمحور النظرية حول الله مصدر كل شئ ويصبح العالم تابعاً له، وتتمركز حول الله على حساب طبيعة والإنسان.

لذلك يأتى الاختيار الثالث، قدم العالم، اختيار ابن رشد حيث يتم تجاوز الاعتراضات

النظرية على نظريتي الخلق والفيض، فرضى الانقطاع والاتصال، إلى التوحيد التام بين الله والعالم. الله هو الثابت في الكون، والعالم هي الحركة فيه، واجهتان لشيء واحد. الكون علة ومعلول، لامتناه ومنتاه، خط ودائرة، قديم وحادث لا يوجد إلا العالم والله هو دوامه وبقاؤه واستمراره وقوانينه وسنته الثابتة فيه. وهو ما ظهر عند اسبينوزا فيما بعد، الله هو الطبيعة الطامية، والعالم الطبيعة المطبوعة، موحدًا بين صفات الله وقوانين الطبيعة. وإذا كان الطريق إلى الفوز والنجاة والمعادة الأبدية في نظرية الخلق هو تطبيق الشريعة وممارسة الشعائر، وفي نظرية الفيض المعرفة والاشراق والتأمل الخالص، فإنه في نظرية قدم العالم العلم بقوانين الطبيعة من أجل السيطرة عليها وتسخيرها. وميزة هذا التصور أنه يتجاوز الاعتراضات النظرية على نظريتي الخلق والفيض. ولا تخرج إليها اعتراضات نظرية أخرى إلا ما هو شائع في الثقافة الشعبية من انكار للخلق والقول بقدم العالم. وهي ليست اعتراضات نظرية بقدر ما هي حجج احرارية للفيلسوف أمام العامة. كما أنها تجعل العقل موجهًا إلى الطبيعة فينشأ العلم، ويصبح الدين هو العلم. وفي الثقافة الشعبية عاشت النظرية الأولى، نظرية الخلق عند العامة. بينما لم يعيش الاختيار الثاني، نظرية الفيض، إلا عند النخبة من الاشراقيين وأصحاب الأذواق. أما الاختيار الثالث، نظرية قدم العالم، وقد كان طريق ابن رشد وابن عربي، فإنها لم تعيش إلا في التيار العلمي الأوربي، منذ فجر النهضة الأوربية الحديثة. ولكن أين الإنسانية؟ هل تقتصر الحكمة فقط على المنطق والطبيعيات والالهيات؟ الحقيقة أن الإنسانية ظهرت كموضوعات متفرقة عند الكندي خاصة في الأخلاق والسياسة والتاريخ. ثم تم تفصيلها عند الفارابي، فيلسوف الإنسانية بحق في الأخلاق والاجتماع والسياسة في «التبهي على سبيل السعادة» وفي «السياسات المدنية» وفي «آراء أهل المدينة الفاضلة» وغيرها من الدراسات الإنسانية والاجتماعية. ولكنها غابت عند ابن سينا في قسمته لعلوم الحكمة في «الشفاء» وفي «النجاة» وفي «الاشارات والتنبيهات»، وضاعت بين الطبيعيات والالهيات. وفي الطبيعيات دراسة للبدن وقوى النفس؛ النباتية (التغذي والنمو والتوليد)، والحيوانية (بإضافة الحس والحركة)، والإنسانية (بإضافة الحس الداخلي والحركة الاختيارية والعقل). والعقل ينقسم أيضاً بين الطبيعيات والالهيات، العقل بالقوة أو العقل بالملكة، والعقل المنفعل أو العقل المستفاد، وكلها عقول داخل النفس، في الطبيعيات، والعقل الفعال، خارج النفس، في الالهيات. فهو واهب الصور، منبع المعرفة والطريق إلى السعادة. وأفرد اخوان الصفا جزءاً من رسائلهم إلى الإنسانية. فالحكمة لديهم أربعة أقسام: الرياضى ويشمل المنطقى، الجسمانيات الطبيعيات، والنفسانيات العقلية وهي التى تعادل الالهيات ولكنها داخلة فى النفس والعقل. والقسم الرابع العلوم

الناموسية والآلهية والشرعية وفيه تظهر الإنسانيات كشرائع اجتماعية كما هو الحال عند الفارابي في التوحيد بين العلم الفقهي والعلم المدني وعلم الكلام. ومع ذلك تسرى النظرة الالهية في الأقسام الأربعة للحكمة عند اخوان الصفا. فאלله حال في كل شيء.

٣- مستقبل علوم الحكمة

والآن مضى على الفلسفة القديمة، تكويناً وبنية، ما يقرب من ألف عام. فلو عاد الكندي والرازي، والفارابي وابن سينا وابن باجة وابن طفيل وابن رشد الآن فماذا يكتبون؟ ماذا تكون رسالة الكندي إلى حكام اليوم في الفلسفة الأولى؟ ماذا تكون عليه آراء أهل المدينة الفاضلة للفارابي بالنسبة إلى سيف الدولة في مجتمعات اليوم؟ كيف يكتب ابن سينا «الشفاء» و«النجاة» و«الاشارات والتنبيهات» من جديد؟ أى علم يكتب فيه الرازي وجابر بن حيان؟ أى رياضيات يتعامل معها الحسن ابن الهيثم؟ ومن هو حى بن يقظان اليوم إذا أراد ابن طفيل أن يعيد الكتابة؟ وهل يكتب ابن باجة «تدبير المتوحد» أو المنقف العضوى المنخرط فى الجماعة؟ ومن يشرح أرسطو بشروحه الثلاثة، الأكبر والأوسط والأصغر؟ من هو المعلم الأول اليوم: ديكارت، كانط، هيجل، هوسرل؟ من هم يونان اليوم، الغرب الحديث؟ ومن هى فارس اليوم، الثورة الإسلامية فى ايران؟ ومن هى الهند اليوم، غاندى؟ وماذا عن الصين واليابان؟ وماذا عن أفريقيا وأمريكا اللاتينية؟

لقد تغيرت الظروف والأحوال منذ ألف عام إلى اليوم، وتغيرت البيئات الثقافية والحضارية. كنا فاتحين فأصبحنا مفتوحين. كنا منتصرين فأصبحنا مهزومين. كنا صناع حضارة فأصبحنا ناقلين حضارة. حرر القدماء القدس من الرومان وأضعناها نحن تحت أقدام الغزاة، الاستعمار أولاً والصهيونية ثانياً. سقطت غرناطة آخر معاقل المسلمين فى الأندلس، واحتلت سبتة ومليلية على الساحل الأفريقى الشمالى فى المغرب غرباً وكشمير شرقاً. والآن يتم تصفية الإسلام والمسلمين من شرق أوروبا، فى البوسنة والهرسك، وتقرصد المذابح للمسلمين فى الهند والهند الصينية شرقاً.

نقلنا الترجمات اليونانية والرومانية من الغرب والفارسية والهندية من الشرق على مدى جيلين. ولخصنا وشرحنا ثم ابدعنا ابتداء من الجيل الثالث عند الكندي. والآن مازلنا نترجم عن الغرب، ورثة اليونان، منذ أكثر من أربعة أجيال، والهوة تتسع بين علوم الأنا وعلوم الآخر، بين علوم العرب وعلوم العجم، بين علوم الأوائل الذين أصبحوا نحن بعد أن كان اليونان، وعلومنا^١ واخر الذين أصبحوا الغرب الحديث بعد أن كنا نحن. كانت الثقافات القديمة محدودة النطاق فامكن تمثيلها بسرعة. أما ثقافة اليوم فهى لا حدود لها.

تتسع المعارف العلمية، وتنتج البشرية في يوم ما كانت تنتج من قبل في مائة عام. فكلما نقلنا ظناتين اللحاق سمعت الهوة لأن معدل الانتاج في الغرب اسرع بكثير من معدل النقل. فتزداد الهوة بين الناقل والمبدع، فيجرب الناقل لاهناً حتى يقع من الصدمة الحضارية، ويرضى بمكانه على هامش التاريخ، ثم ينزوي في المتاحف والآثار. غلبت على الثقافة القديمة الإنسانيات فامكن استيعابها في الثقافة الإنسانية العامة في حين غلبت على الثقافة المعاصرة العلوم الطبيعية والتكنولوجية فصعب استيعابها، وخرجت عن نطاق الرؤية الإنسانية الشاملة فتمزقنا بين إنسانية قديمة وعلم لاإنساني حديث. كانت علوم الآخر عند القدماء علوم وسائل لا علوم غايات، تهدف إلى احتواء الآخر لم تمثله داخل علوم الذات من أجل تطوير الذات لثقافتها. أما الآن فقد تحولت علوم الآخر إلى علوم غايات لا علوم وسائل، يزو بها مفكرون وعلماءنا على أنهم حملتها ومملوها ووكلاؤها محققين علوم الأنا القديمة باعتبارها تاريخاً متحقيقاً يضم إلى علوم الآثار وتاريخ البشرية ومتاحف الأثرولوجيا^(١). اعتبرنا علوم الآخر وثقافته هي الثقافة العالمية، ثقافة المركز، وما دونها ثقافات محلية في الاهداف، فأعطينا الآخر أكثر مما يستحق، وأعطينا أنفسنا أقل مما نستحق، وركبنا عند الآخر عقدة عظيمة وركبنا عند أنفسنا عقدة نقص دون أن ندرك أنه لا يوجد معلم أهدى أو تلميذ أهدى في التاريخ، إنما هي دورات متعاقبة منذ حضارات الشرق القديم، مصر، وبابل وآشور، وكنعان، وفارس، والهند، والصين، حتى حضارات الغرب القديم عند اليونان والرومان أو الغرب الحديث. جعلنا أنفسنا ملاحظين كما هو الحال في الاستشراق دون أن نكون ملاحظين، وضعنا أنفسنا مواضع دراسة دون أن نكون ذواتاً دراسة^(٢).

والآن هل يمكن إعادة بناء علوم الحكمة من جديد بعد ألف عام من بنيتها الأولى؟ ما نوع المنطق والطبيعات والألهيات الجديدة إذا بقيت البنية الثلاثية القديمة؟ الحقيقة أن قسمة الحكمة الثلاثية أو الرباعية بالإضافة إلى الإنسانيات تدل على وضع الإنسان بين عالمين، فالإنسان فكر وهو المنطق، يعيش في العالم وهي الطبيعة، ويتجه نحو المثال وهي الالهيات، يعمل ويعيش مع الآخرين وفي التاريخ وهي الإنسانيات. ولكن السؤال الآن: أي منطق وأي طبيعيات وأي آلهيات وأي إنسانيات؟

(١) انظر دراستنا «علوم الرسائل وعلوم الغايات»، دراسة في أوجه التشابه والاختلاف بين الثقافتين المصرية والمغربية في العصر الحديث ص ٢٧٢-٢٨٢ العلاقات المصرية المغربية بالنسبة الثانية، القاهرة ١٩٩٢.

(٢) انظر كتابنا «علم الاستشراق»، ص ٢٢-٥٧ الدار الفنية، القاهرة ١٩٩١.

بالنسبة للمنطق: هل يمكن الانتقال من المنطق الصوري القديم إلى المنطق الشعوري الحديث؟ كان المنطق الصوري هو المعبر عن الروح اليونانية، البحث عن الصوري والفردى فى آن واحد. كان مقياس الحقيقة هو الاتساق، اتساق النتائج مع المقدمات. وشرط الانتاج فى القياس هو الاستفراق، استفراق المقدمات الصغرى فى المقدمات الكبرى. فهو منطق يقوم على مقياس للصدق، تطابق العقل مع ذاته. يعنى بصورة الفكر أكثر مما يعنى بمضمونه إلى آخر ما قيل فى نقده سواء من الفقهاء القدماء مثل ابن تيميمة والسيوطى أو من الغرب المحدثين مثل فرنسيس بيكون وجون استيوارت مل. والآن تغير المنطق، ولم يعد منطق القضايا هو المحيط بنا. تغير إلى منطق آخر، منطق رياضى أو رمزى استمراراً للمنطق الصوري القديم، كما تغير ثانياً إلى منطق تجريبى وضعى علمى، يقوم على التحقق من الفروض فى التجربة مقياس للصدق فيه تطابق الفرض مع التجربة، والقانون مع الواقع. المعرفة الحسية مصدره، ينتقل من الجزئيات إلى الكلّيات، ومن الاستقراء إلى التعميم. كما تغير المنطق ثالثاً إلى منطق إنسانى، منطق للعلوم الإنسانية والاجتماعية فى صيغة مناهج بحث تعطى الظاهرة الإنسانية استقلالها، ولا تردّها إلى ما هو أعلى منها فى الصورة ولا إلى ما هو أقل منها فى المادة. يعتمد على التجارب البشرية العامة والفردية والجماعية من أجل إدراك معانيها ودلالاتها المستقلة إدراكاً باطنياً حدسياً. ويكرر هذه التجارب عند الفرد وبإطرادها عند الآخر فى التجارب المشتركة تتأكد المعانى والدلالات، وتصبح حقائق موضوعية. ويؤكد الاحصاء ومعاملات الارتباط صدق المعانى والمناهج. وبالتالى يتطلب التحليل الكمى مع الوصف الكيفى، وتحدد الموضوعية بالذاتية، وتصبح الحقائق إنسانية عامة، تبدأ من الفرد إلى الجماعة، ومن الواقع إلى التاريخ، وتصبح هى نفسها قوانين التاريخ. فما هو موقف المنطق الإسلامى الجديد من هذا التطور الحديث فى علم المنطق؟

وبالنسبة إلى الطبيعيات: هل يمكن الانتقال من الطبيعيات العقلية إلى الطبيعيات الشعورية؟ كانت الطبيعيات قديماً من صنع ثنائيات العقل المثالى: الصورة والمادة، العلة والمعلول، الحركة والسكون، الزمان والمكان، التخلخل والتكاثف. كانت بنية الطبيعة هى نفسها بنية العقل. والآن تغيرت الطبيعيات فأصبحت طبيعيات رياضية، لا فرق بين المعادلة الطبيعية والمعادلة الرياضية. الطبيعة والعقل لثة واحدة، لغة الكم المتصل ولغة الكم المنفصل. ولا فرق بين المعادلات الكيميائية والمعادلات الرياضية. فالتفاعل الكيميائى تجسيم للرياضيات البحتة. وبالتالى يتوحد عالم الطبيعة مع عالم العقل وأحياناً مع عالم الخيال كما هو الحال فى النسبية ونظرية «الكوانتم» حيث يمحى الفرق بين عالم الطبيعة وعالم الروح، بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية. إذن هى أيضاً الطبيعيات الشعورية التى تتحول

إلى صور ذهنية تثير في النفس المعانى والدلالات مثل تلك التى يدركها الذهن والوجدان عن طريق فهم نصوص الوحي. فلما ينزل على الأرض الصفراء فيحيلها إلى خضراء، تزهو وتربو، وتنبث من كل زوج بهيج، وتحيا بعد موت. والنخل باسقات لهن طلع نضيد. والأرض ميسوطة، والبحر ممتد، والفلك يجرى فوقه، والطير صافات فى السماء، متعدد الألوان، بيض حمر وغرايب سود. والسماك الطرى فى الماء، والخيل والبغال والحمير للركوب، والشمس والقمر ضياء، والنجوم والكواكب فى السماء. وبالتالي يتوحد الوحي والعقل والطبيعة. وتحمينا هذه الطبيعيات الشعرية من البصق فوق الأرض والقاء النفائات فى الأنهار، وترك الصحراء جرداء وكل ما هو معروف الآن باسم تلوث البيئة. تتوحد الطبيعة بالله من خلال الإنسان. ومن ثم ينشأ لدينا اختيار جديد بالنسبة لعلاقة الله بالعالم التى تعنى بالنسبة لعصرنا علاقة المثلث بالواقع، الصورة بالمادة، ما ينبئ أن يكون وما هو كائن. فهى علاقة إنسانية شعورية وليست علاقة ميتافيزيقية طبيعية. المثلث ينشأ فى الشعور باعتباره مطلباً، والعالم ينشأ فى الشعور فى لحظة الوعى به. والفعل يحقق المثلث فى الواقع. ومن ثم تتحول الالهيات إلى طبيعيات والطبيعيات إلى الهيات من خلال وجود عالم المثلث وعالم الواقع فى الوجدان المعاصر.

وإذا كانت الالهيات القديمة طبيعيات مقلوبة فهل يمكن تحويلها إلى الهيات طبيعية مندولة، بحيث يكون الله والأرض مقولتين متضائفتين من أجل مساعدة العصر فى قضية تحرير الأرض باسم الله، وتسمية الصحراء باسم الله وطبقاً لنص القرآن «آله السموات والأرض»، «رب السموات والأرض»، «وهو الذى فى السماء آله وفى الأرض آله»، «وهو الذى خلقكم فى الأرض واستعمركم فيها»؟ وهل يمكن الانتقال من الالهيات العقلية القديمة إلى الالهيات الإنسانية والاجتماعية والتاريخية الجديدة كما يحدث فى «لاهوت التحرير» المعاصر لنا فى أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية؟ وإذا كانت الالهيات القديمة هى أيضاً تنظير عقلى للمثلث بسلب الطبيعة فهل يمكن أن تصبح خطاباً عقلياً يعبر عن مطلب إنسانى واتجاه غائى؟ هل يمكن إعادة قراءتها بحيث تتحول هذه الالهيات العقلية إلى الهيات إنسانية اجتماعية وتاريخية بحيث يصبح الله هو العلة الغائية فى الفرد وفى الجماعة وفى التاريخ؟ ان «لا إله إلا الله» اعلان لحرية الضمير الإنسانى ورفض لكل صنوف القهر الخارجى والخوف الداخلى والنفاق الاجتماعى. كما أن الله عنوان لوحدة الأمة بدلاً من التشتت والتشرذم والعشائرية والقبلية والطائفية والحروب الأهلية ومعارك الحدود والغزو وسفك الدماء. وتبدأ وحدة الأمة بوحدة الفرد، وحدة قوله وعمله، فكره ووجدانه، عقله وضميره. ثم تأتى بعد ذلك وحدة المجتمع بلا طبقات، أغنياء وفقراء، سادة

وعبيد، مترفون وبؤساء، وليس بالضرورة في «آراء أهل المدينة الفاضلة» التي يتفاوت فيها الناس بين أكمل البشر وهو الرئيس الملهم والزعيم الأوحـد وبين أخس الناس وأوضع الطبقات والذين لا حق لهم في الثورة أو الاعتراض. الله هو أغلى ما لدينا، أعمق الدوافع وأصدق البواعث فينا، أقرب إلينا من حبل الوريد، رسالة الإنسان في الحياة حتى الشهادة في سبيله بدلاً من التواني والخمول والسلبية والفتور واللامبالاة والعزلة. الله هو غائية التاريخ، وتقدم الوعي الإنساني، وارتقاء الجنس البشرى واكتماله في استقلال العقل وحرية الإرادة بدلاً من التأخر والتخلف والقمود مع القاعدين^(١).

ولما كان الإنسان في علوم الحكمة القديمة مقسوماً إلى قسمين، موزعاً بين حكمتين، بدأنا في الطبيعيات ونفخاً في الإنسانيات، هل يمكن الانتقال من هذه الإنسانيات التابعة إلى الإنسانيات المستقلة؟ هل يمكن أن تكون مهمة الإنسانيات الجديدة رد الاعتبار إلى الإنسان في حكمة مستقلة لا ترد إلى حكمة طبيعية أقل منه أو إلى حكمة الهية أعلى منه حتى يصبح الإنسان مستقلاً لا تابعاً، قائماً بذاته لا مقترباً في الطبيعة كالمادى، ولا مقترباً في الله كالصوفى؟ من هذا الإنسان - البؤرة تدور الدوائر حوله، عالم الآخرين أى المجتمع ثم عالم الأشياء أى الطبيعة، ثم عالم المعانى والدلالات المستقلة أى ما بعد الطبيعة. الإنسان مركز الكون، سيد الطبيعية وكليم الله وخليفته في الأرض. الإنسان هو العالم الأصغر، والكون هو العالم الأكبر كما لاحظ اخوان الصفا. ومهمة الفيلسوف اكتشاف التقابل بين هذين العالمين.

لا توجد فلسفة إسلامية واحدة ودائمة لكل العصور، بل توجد فلسفات متعددة متغيرة بتغير العصور. الفلسفة تعبير عن روح العصر. ومع ذلك تبقى الروح، البحث عن الحقيقة وممارسة الفضيلة دون أن تكون بالضرورة الفضائل النظرية أعلى قيمة من الفضائل العملية، وأن من يعمل بعقله أكمل ممن يعمل بيده. يبحث الفيلسوف عن روح الفلسفة طبقاً لعصره كما يبحث الأصولى عن حكم الفرع قياساً على الأصل لتشابه بينهما في العلة. روح الفلسفة عند الحكميم هى علة القياس عند الأصولى، وعلة القياس عند الأصولى هى روح الفلسفة عند الحكميم. كلاهما مجتهد وكلاهما حكيم.

وإنها لمسؤولية جيلنا أن يدع فلسفة إسلامية جديدة طبقاً لظروف عصرنا بعقلية المجتمع فيصبح الفيلسوف في نفس الوقت أميناً على الحكمة وراعياً لمصالح الأمة .

(١) انظر كتابنا: لسنج، تربية الجنس البشرى، دار الثقافة الجديدة، القاهرة ١٩٧٧.

جدل الوافد والموروث

قراءة فى المناظرة بين المنطق والنحو

بين متى بن يونس وأبى سعيد السيرافى

عند أبى حيان التوحيدي

١ - مقدمة - فى المناظرة

المناظرة عادة حوار بين شخصين حول موضوع واحد من وجهتين مختلفتين من النظر لتحويل الأفكار إلى أشخاص، والمعاني المجردة إلى تجارب حية. ومن ثم تتحول المناظرة من الخاصة إلى العامة حتى يشارك فيها الجمهور. فالموضوعات العلمية هى فى حقيقتها معارك ثقافية. والمعارك الثقافية هى فى حقيقتها مواقف حضارية. ولاستطيع تدوين ذلك إلا العلماء المثقفون الذين يجمعون بين علم الخاصة وثقافة العامة، بين الفلسفة والأدب مثل أبى حيان التوحيدي أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء .

وقد روى أبو حيان عدة مناظرات من هذا النوع أشهرها المناظرة بين المنطق والنحو، بين متى بن يونس وأبى سعيد السيرافى التى دونها مرتين: الأولى فى صيغة مقتضبة فى المقابسات والثانية فى صيغة مطولة فى «الامتناع والمؤانسة»^(١). كما دون مناظرة بين الحساب والبلاغة أيهما أنفع دون تجسيد لهما فى شخصيتين، الحساب كأحد فروع العلم الرياضى، والبلاغة أهم ما يميز الثقافة العربية^(٢). والمناظرة الثالثة بين النثر والشعر وأيها أكثر أثراً فى النفس وهو موضوع مثار فى كتاب الشعر آخر الكتب المنطقية ولكن بدل أيضاً على التمايز بين ثقافتين، ثقافة النثر وثقافة الشعر^(٣). بل أن المناظرات تتم ليلاً فى الحلم، المناظرة تنامية بين أبى سليمان وبين ابن العميد فى مسائل من السماع الطبيعى عن قسمة

مجلة فصول ، أكتوبر ١٩٩٥ .

(١) أبو حيان التوحيدي: المقابسات، تحقيق حسن السندي بالقاهرة ١٩٢٩. الامتناع والمؤانسة تحقيق أحمد أمين، أحمد الزين، مكتبة الحياة، بيروت ص ١٦٩-١٧٢ (ب. ت) ج١ ص ١٠٤-١٤٣ المناظرة نفسها ص ١٠٨-١٢٨ .

(٢) الامتناع والمؤانسة ج١ ص ٩٦-٩٨ .

(٣) المقابسات ص ٢٤٥-٤٦ ، ص ٦١، أيضاً فى اجزاء متفرقة من الامتناع والمؤانسة .

الموجودات إلى خفى الذات خفى الفعل (الله)، وظاهر الذات ظاهر الفعل (الحرارة والبرودة)، وخفى الذات ظاهر الفعل (الطبيعة)^(١). وظاهر الذات خفى الفعل (الكواكب).

وتكشف المناظرة الأولى بوضوح بين المنطق والنحو عن حوار بين الوافد والموروث. وهو حوار طبيعي ينشأ في كل عصر بين ثقافتين، الدخيلة والأصيلة، بين أنصار الثقافة العامة وأنصار الثقافة الخاصة، بين ثقافة المعجم وثقافة العرب، بين علوم الأوائل وعلوم الأواخر أو بين المتقدمين والمتأخرين. وهو نفس التقابل الموجود حالياً في ثقافتنا المعاصرة بين أنصار الثقافة الغربية وأنصار الثقافة الإسلامية. فقد كان اليونان قديماً يمثلون الغرب حديثاً، والسلف هم السلف قديماً وحديثاً. كان المنطق والفلسفة يمثلان علوم اليونان قديماً وأصبح العلم وتطبيقاته يمثلان الغرب حديثاً.

ويصرف النظر عن كيفية تدوين أبي حيان هذه المناظرة، هل من نصوص أو مذكرات مدونة أو من الذاكرة واسترجاعها؟ هل ما دونه أبو حيان يطابق الواقع أم أن به قدراً من الخيال والابداع الأدبي؟ هل كان أبو حيان شاهد عيان على المناظرة وأن تدوينه تسجيل لها أم أنها وقعت في مكان آخر ورواها الأدباء والظرفاء ثم جمعها أبو حيان وأعمل فيها خياله وإبداعه؟ هل هذا التقابل الذي يصل إلى حد الصراع وقع بالفعل بين أبي بشر وأبي سعيد أم أن أبا حيان تخيله معبراً عن صراع في ثقافة عصره؟ فإذا كان التاريخ مجرد حامل لحمول، مثل لمحمول، وسيلة لغاية فما يهم هي البنية لا التاريخ، والفكرة لا حاملها.

ولما كانت المناظرة حواراً بين طرفين وجدلاً بين خصمين فإن لكل طرف دفاعه عن موقفه وهجومه على الموقف الآخر. ومن ثم هناك أربعة أنواع من الحجج، اثنان للمنطق واثنان للنحو على النحو الآتي:

١- المنطق:

أ - دفاع المنطق عن نفسه ضد هجوم النحو عليه.

ب - هجوم المنطق على النحو.

٢- النحو:

أ - دفاع النحو عن نفسه ضد هجوم المنطق عليه.

ب - هجوم النحو على المنطق.

(١) المقابلات ص ٢٩٢-٢٩٣.

والحقيقة أن النحو هو الذى بدأ بالهجوم على المنطق، فالمرور يدافع عن ثقافته ضد «غزو» الوافد له. فالنحو هو البادئ بالهجوم والمنطق يتبع في الدفاع. ولما كان الهجوم أحد وسائل الدفاع فإن المنطق أيضاً وهو يصمد للدفاع يهاجم النحو ولكنه هجوم ضعيف. فالمعركة من خلال طريقة تدوينها غير متكافئة بين الخصمين. النحو هو الأقوى والمنطق هو الأضعف.

ويمكن عرض المناظرة بطريقتين. الأولى تجميع كل مواقف متى حوله أولوية المنطق على النحو في رؤية متسقة وجمع كل مواقف السيرافى في أولوية النحو على المنطق في منظور واحد من أجل المقارنة بين موقفين كليين متجاورين أو متقابلين متعارضين أو متضادين. والثانية عرض كل من الموقفين في كل موضوع على حدة مثل اللفظ والمعنى، النقل والعقل، الاكتساب والطبع.. إلخ، موضوعاً وراء الآخر حتى يظهر التناظر والتناحر واختلاف الآراء حول الموضوعات من أجل إبراز الطابع الحجاجي. الطريقة الأولى تبين أهمية الموقف الكلى من الموضوعات الجزئية وتتوارى الحجاج. والطريقة الثانية تبين أهمية الحجاج وتتوارى الموضوع والموقف الكلى. ويمكن الجمع بين الطريقتين تجميع عدة موضوعات متشابهة لم عرض الرأيين فيها عرضاً متسقاً مع بعض الاجتهادات المعاصرة تقوم على مقارنات داخل الحضارة الإسلامية وفي الذهن البيئية الثقافية المعاصرة والصلة بين اللغة والمنطق.

وتقع المناظرة في الليلة الثامنة من ليالى أبى حيان فى «الامتاع والمؤانسة» وهى أطول ليلة ثقافية. وبدأت بسؤال يهودى عن سهولة طرق الفلسفة وصعوبة طرق الفلاسفة، تطويلاً وشكوكاً وربما عنتاً وسوء طباع، اتعاباً وحسداً، معيشة وكسباً دون حب حقيقى للحكمة والعلم (١). والسبب هو الاعجاب بالفلسفة والمنطق واغراء الوافد بمبدأ عن الموروث. فالسؤال من ممثل لثقافتين، الدخيل والأصيل. فقد كان النصرارى نقلة العلم، من الوافد إلى الموروث، وكان اليهود أيضاً كذلك بصورة أقل من اليونان وبصورة أكثر من الحضارات الأخرى خاصة العبرانية والشرق القديم.

حجة المنطق أنه الطريق إلى معرفة الحق من الباطل، والصدق من الكذب، والخير من الشر، والحجة من الشبهة، واليقين من الشك. فهو آلة من آلات الكلام يعرف بها صحيح

(١) السائل هو وهب بن يمشى الرقى. أبو سعيد السيرافى (ت ٣٦٨هـ) - أبو بشر متى ابن يونس (ت ٣٢٨هـ). وقد وقعت المناظرة حوالى ٣٢٦هـ وقد كان الفارابى حياً (ت ٣٣٩) وهو أستاذ أبى بشر، ولم يذكر فى المناظرة. وقد كان ممثل منطق اليونان ناقلاً إياه على مستوى النحو. لذلك لا يمثل الصراع بين المنطق والنحو بقدر ما يمثل التكامل بينهما.

الكلام من مقيمته، وصالح المعنى من فاسده كالميزان الذى يوزن به الفكر، والمعيار الذى يقاس به الاستدلال.

وحجة النحو أن النظم المألوف والكلام المعروف هو الطريق إلى معرفة صحيح الكلام من فاسده إذا كان الحديث بالعربية. أما صلاح المعنى من فسادته فيعرف بالعقل وليس بالمنطق. المنطق مجرد شكل وصياغة. إنما الحس هو أداة المعرفة والتجربة المباشرة طريق إليها. وفهم الكلام بالقصد وليس بالمنطق، فالمعنى قصد أو القصد شعورى وليس عقلياً، يعبر عنه فى كلام تعرف قواعده بالنحو.

ثم يتحول الحوار من العلم إلى العالم، ومن الفكر إلى الشخص. المنطقى الفيلسوف لا يتطابق قوله مع عمله، ولا فكره مع سلوكه، ولا نظره مع فعله^(١). أما النحوى المغوى فإنه صوفى يعرف كلام الله، واللغة العربية لغة القرآن. يتفق قوله مع عمله، ونظره مع فعله، وفكره مع سلوكه. وكلاهما فى بيئة ثقافية تجعل مطابقة القول للعمل أساس التقوى وشرط الاجتهاد.

٢ - الصراع بين المنطق والنحو.

فى رأى أهل النحو ارتبط المنطق بلغة اليونان واصطلاحهم وعاداتهم وأعرافهم فكيف يلزم الترك والهند والفرس والعرب؟ وإذا كانت الاغراض المعقولة والمعانى الممركة لا تحصل إلا باللغة الجامعة للاسماء والافعال والحروف لزمّت معرفة اللغة. ومن ثم كانت الدعوة إلى تعلم المنطق دعوة إلى تعلم اللغة اليونانية. ولما كان المنطقى لا يعرفها فهو إذن يدعو إلى تعلم لغة لا يعرفها. وقد انقضت هذه اللغة منذ زمن طويل كما انقرض أهل يونان. ولم تبق إلا ترجمات سريانية لم عربية وليست من اليونانية مباشرة^(٢). ألا توجد حجة إلا عقول يونان ولا برهان إلا ما وضعوه، ولا حقيقة إلا ما أبرزوه؟ اليس هذا خطأ وتعصباً وميلاً مع الهوى مع أن العلم مبنوث فى العالم كله بين جميع الأمم؟

ولم يضع المنطق اليونان كلهم بل رجل واحد منهم أخذ عن قبله كما أخذ عنه من بعده. ليس حجة على هذا الخلق الكثير والجم الغفير. وله مخالفوه منهم ومن غيرهم. ولما كان الاختلاف فى رأى والنظر والبحث والمسألة والجواب سنحاً وطبيعة فكيف يأتى رجل واحد يرفع الخلاف وقد بقى الخلاف بين الناس قبل منطقته وبعد منطقته؟

(١) يقال أن متى كان سكيراً وابن سينا كان ابن دنيا ورجل حظ فى حين أن أبا سعيد كان متصرفاً.
(٢) وذلك مثل ترجمة أحمد لطفى السيد لكتاب السياسة لأرسطو عن الفرنسية وليس عن اليونانية مباشرة، مجرد نقل للوافد دون تمثيل. فلم تحدث أثراً إلا عند الخاصة.

ويصعب على المنطقي أن يجد أسماً لصناعته وآلته إلا أن يستعيره من العربية. كما يحتاج إلى اللغة، قليلها للترجمة، وكثيرها من أجل التحقق من صحة الترجمة واكتساب الثقة وحسن الصنعة.

كما أن كل لغة لا تطابق غيرها من اللغات من جميع جهاتها، بحدودها وأسمائها وأنفائها، وحروفها وتأليفها، وتقديمها وتأخيرها، واستعارتها وتحقيقها، وسعتها وحذفها، ونغمها ونثرها، وسجعها ووزنها. ومن ثم لا تطابق الترجمة الأصل. عيب الترجمة فصل المعنى عن اللفظ، والضعف اللغوي. ومن ثم يحتاج المنطقي إلى أن يتعلم العربية أكثر مما يحتاج إلى تعلم المنطق اليوناني. فالمعاني لا تكون يونانية ولا هندية في حين أن اللغات تكون فارسية وعربية وتركية. فإذا أمكن معرفة المعاني بالعقل كما يقول المنطقي لم يبق له إلا معرفة اللغة دون ازدراء العربية لصالح أرسطو^(١). ولا يعقل أن يكون هذا التشقيق من عقول يونان ومن ناحية لغتها ولا يعقل بعقول الهند والترك والعرب.

وقد دخل العجب على المنطقيين لظنهم أن المعاني لا تُعرف إلا بطريقتهم ونظرهم فترجموا لغة هم فيها ضعفاء وجعلوها صناعة لهم. فاللغة خاصة بكل شعب، والمنطق خاص بكل الشعوب. وقد لاحظ الشافعي من قبل ارتباط المنطق اليوناني باللغة اليونانية، وارتباط علم أصول الفقه، وهو منطق العرب، باللغة العربية. وهو ما دعا إلى اكتشاف منطق جديد للعرب وضعه في «الرسالة».

وفي رأى أهل المنطق، للمنطق بحث في الأغراض المعقولة والمعاني المدركة وتصفح للخواطر السانحة والسوانح الهاجمة. والناس في المعقولات سواء. والرياضيات واحدة عند جميع الأمم. وإن كان قد بدأ باللغة اليونانية فإن الترجمة قد حفظت الأغراض، وأدت المعاني، وأخلصت للحقائق. صحيح أن العلم لدى كل الأمم ولكن اليونان من بين الأمم أصحاب عناية بالحكمة والبحث عن ظاهر هذا العلم وباطنه وعن كل ما يتصل به. وبفضل عنايتهم ظهر العلم، وانتشرت الصنائع. وواضح ضعف متى في الرد. فليس صحيحاً من أنه يكفي في الترجمة الاسم والفعل والحرف. فالترجمة المعنوية غير الترجمة الحرفية. وقد كان الخلاف بين المترجمين أحد أسباب الخلاف بين الحكماء وسوء فهم الحكمة كما لاحظ ابن رشد فيما بعد. تحتاج الترجمة كل البناء اللغوي المنطقي للغتين المترجم منها والمترجم إليها. كل ترجمة قراءة، وكل قراءة تفسير.

(١) الامتناع والمؤاتة جـ ١ ص ٨٠ ص ١١١ ص ١١٦.

وتستأنف المناظرة بين المنطق والنحو وتنتقل من مستوى إرتباط المنطق باللغة إلى مستوى حاجة المنطق إلى اللغة في رأى النحوى وحاجة اللغة إلى المنطق فى رأى المنطقى .

فعند أهل النحو تغنى اللغة عن المنطق. فاللغة منطق العرب كما أن المنطق لغة اليونان. الكلام والنطق واللغة واللفظ والافصاح والاعراب والابانة والحديث والأخبار والاستخبار والغرض والتمنى والنهى والحض والدعاء والنداء والطلب منطق للعرب. النحو منطق ولكنه مستمد من اللغة العربية. والمنطق نحو ولكنه مفهوم باللغة. ولا يمكن معرفة حرف الواو بمنطق أرسطو.

وعند أهل المنطق الخلاف بين النحو والمنطق هو خلاف بين اللفظ والمعنى. والمعنى أهم من اللفظ. اللفظ طبعى والمعنى عقلى. لهذا كان اللفظ باثداً فى الزمان لأن الزمان يقفقر أثر الطبيعة بأثر آخر من الطبيعة. والمعنى ثابت على مر الزمان لأنه مستمد من العقل، والعقل الهى. اللفظ طبعى مادى والمعنى روحى سماوى. لذلك لا يحتاج المنطق إلى النحو فى حين أن النحو فى حاجة إلى المنطق. المنطق يبحث عن المعنى والنحو يبحث عن اللفظ. وتناول المنطق اللفظ بالعرض وأن تناول النحوى المعنى فبالعرض. والمعنى اشرف من اللفظ، واللفظ أوضه من المعنى. عند المنطقى المنطق والنحو تخصصان متمايزان، المنطق للمعنى والنحو للفظ. ولو سئل المنطقى عن النحو لما أفاد، ولو سئل النحوى عن المنطق لما عرف.

ويرفض النحوى هذا التمايز بين المنطق والنحو. فإن النحو ينظر فى علاقة اللفظ بالمعنى من حيث سلامة اللفظ وجريه على العادة. وإن لم يكن اللفظ متعلقاً بالمعنى فإنه يكون خارج البحث ولا يرد إلى المنطق ولا إلى النحو لأنه يكون مجرد حشو. ولا توجد لغة موازية للغة الألفاظ المقررة بين أهلها. لغة المنطق كالسبب والآلة والايجاب والموضوع والحمول والكون والفساد والمهمل والمحصور أقرب إلى المعنى والفهامة منها إلى اللغة والمنطق. والمنطقى لا يعرف المنطق ويخوض فيه، ولا يعرف الشعر والخطابة ويخوض فيهما. إن قول المنطقى أن النحوى ينظر فى اللفظ دون المعنى، وأن المنطقى ينظر فى المعنى دون اللفظ مجرد إدعاء لأن المنطقى يجمل فكره فى المعانى ويرتب ما يريد بالسنان والخاطر والحس والوهم. فإذا ما أراد التعبير عن ذلك للمتعلم والمناظر له فإنه يحتاج إلى اللفظ الذى يشتمل على مراده، ويكون مطابقاً لقصده. يرفض السيرافى ثنائية اللفظ والمعنى نظراً لحاجة كل منها إلى الآخر^(١).

(١) المصدر السابق ص ١١٣-١١٦ ص ١١٩ ص ١٢٢-١٢٣.

والحقيقة أن المنطق يتناول اللفظ وإلا فقيم كان مبحث الأسماء الخمسة في «المدخل» والأسماء المتواطئة والمشتركة والترادفة في «المقولات»؟ وهل يمكن تناول اللفظ دون المعنى أو المعنى دون اللفظ؟ وماذا عن منطق الألفاظ في علم الأصول كوسيلة لاقتناص المعنى؟ وماذا عن منطق اللغة، ولغة المنطق حالياً؟ والمعنى في النهاية لا يظهر إلا من خلال اللفظ وإلا كان صمتاً. صحيح أنه لا يمكن معرفة الواو لغوياً بمنطق أرسطو ولكنها كرابطة في قضية موضوع للمنطق. وواضح أن السيرافي يضع مع لغة المنطق مثل المحمول والموضوع. الرابطة والقضية... الخ لغة الطبيعية مثل السبب والعلة والكون والفساد... الخ. فالمنطق أصبح رمزاً للوافتد كله. وقد يكون لنقد السيرافي للغة «المستوردة» ميزة أنها قد تكون نقطة إبداع، نشأة المصطلح الفلسفي عند العرب.

كما حاول أبو بشر الدفاع عن المنطق من حجج السيرافي التي يدافع فيها عن اللغة. فإذا كان النحوي ينظر في اللفظ وعلاقته بالمعنى، ولا يبالى إذا كان المعنى موافقاً أو مخالفاً فإن حاجته للمنطق تصبح ضرورية. ولكن يقع في ثنائيات حادة تدل على نزعة المثالية مثل: منطق نحو، معنى لفظ، عقلي طبيعي، باقي بالذ، آلهى أرضى ثابت متغير... الخ. وهل صحيح أن المعاني ثابتة والألفاظ متغيرة؟ ألا تتغير المعاني أيضاً وتثبت الألفاظ من خلال علم الأصوات والمعاني الاشتقاقية والعرفية والاصطلاحية؟

ثم تنتقل المناظرة إلى مستوى ثالث هو الفطرة والبداية والعقل الطبيعي مما قد يفنى الإنسان عن المنطق دون النحو. فعند أهل النحو يفنى الطبع والفطرة والبديهة وعادة الناس في الكلام عن المنطق. يتعلم الإنسان من اللغة أولاً بالنشأة والوراثة، بالطبيعة والاكستاب قبل المنطق الذي هو اجتهدافى المعنى بالنظر والرأى. وإذا كانت الحاجة ماسة إلى كتاب البرهان كما يقول المنطقى فكيف استدلل الناس قبل ظهور علم المنطق؟ وإذا كان الناس قد استطاعوا البرهنة قبل كتاب البرهان فإنهم قادرون على ذلك بعده ودون معرفته، ومن ثم يمكن الاستغناء عنه خاصة لو كان تخليطاً وزرقاً وتهويلأ ورعدأ و برقأ! كل المنطق، اشكاله قضاياء، وطرق استدلاله، خرافات وترهات، ومغالب وشبكات. يفنى عن ذلك كله جودة العقل، وحسن التمييز، ولطف النظر، ولقب الرأى، ونور النفس، بعون الله وفضله، ومن مناق الله الهنية، ومواهبه السنية، يخص بها من يشاء من عباده. ويجهل أهل المنطق النحو من بدل ووجوه، ومعرفة وأقسامها، وتكرة ومراتبها. ولا يكفى أن يكون المنطق من عمل العقل لأن المنطق على وجوه عديدة منها اللغة واللسان فى حين أن النحو يساعد على فهم المراد من الكلام وقد اللفظ على المعنى، فلا يفضل عنه، وقد المعنى على اللفظ، فلا ينقص عنه.

ويستعمل السيرافى هنا حجة البراءة الأصلية، أن العالم كان يفكر قبل المنطق، من علم الأصول، فقد كان بين النحاة والأصوليين وشائج قريبي. ثم جاء المنطق فى مرحلة بناء العلم، بعد ممارسته بالفعل. كان الناس يتعاملون مع الطبيعة عملياً قبل اكتشاف قوانينها نظرياً. وكان الناس يتكلمون وينظمون قبل تعلم قواعد البلاغة وعلم العروض. ويفرد الطير دون أن يعرف قواعد الموسيقى وأنواع اللحن. وبشبه هذا النقد نقد ابن تيمية للمنطق بأنه لا يفيد الذكى ولا ينتفع به البليد.

والفطرة عند أبى حيان، وتلك اضافته على الحوار، ليست مجرد طبيعة بل هى مؤيدة من الله بالنور الفطرى وهو نور آلهى. ومن لم يشأ الله تأييده بالنور الالهى والحسد الربانى فإنه يظل فاقد البصيرة عديم الرؤية. ويشعر أبو حيان بإمكانية اقامة نموذج آخر للعلاقة بين المنطق والنحو، وبالتالى بين الواقد والموروث تقوم على التكامل وليس على الصراع. فإذا كان يمكن الاستغناء عن المنطق نظرياً فإنه لا يمكن الاستغناء عن تطبيقاته. ومنطق الطبيعيات عند الكندى لا يهدم المنطق الصورى الخالص. بل لقد حول الكندى بعض قضايا الطبيعيات إلى اللغة والنحو. ومنطق الشرع منطق ابداعى خالص لا يهدم المنطق الواقد بل ينبثق الواقد منه كما بين الغزالى فى كتابه المنطقية «محك النظر» و«مقياس العلم» و«القسطاس المستقيم» وكما بين ابن حزم فى «التقريب إلى حد المنطق والمداخل إليه».

ثم تنتقل المناظرة إلى مستوى رابع وأخير، وهو أن اللغة منطق، وأن المنطق لغة. فمركب اللفظ لا يجوز العقل البسيط. صحيح أن المعانى معقولة ولكنها تصب فى ألفاظها. ولا توجد أية لغة أخرى قادرة عليه، وتنصب حولها سوراً لا يخرج منه شىء ولا يدخل إليه شىء خوفاً من الاختلاط الجالب للفساد، خلط الحق بالباطل والباطل بالحق. هذا التقاء قبل المنطق وبعده لا وجود له. ولو عرف المنطقى كيف تصرف العلماء والفقهاء فى مسائلهم، ووقف على غور نظرهم وغوصهم فى استنباطهم وحسن تأويلهم وسعة تشقيقهم للوجوه المحتملة والكتابات المفيدة والجهات البعيدة والقريبة لما احتاج إلى المنطق ولاستصغر نفسه. إن غاية المنطق، وكل الواقد معه، هو الايهام واستدلال أهل البلد والتهويل بالجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض والشخص واستحداث ألفاظ الهيبة والايمنية والمأهية والكيفية والكمية والذاتية والعرضية والجهرية والهيولية والصورية والأيسية واليسية... إلخ. ويتصورون أنهم يأتون بالسحر فى اشكال القضايا ورموزها مرة بطريق الخلف ومرة بطريق الاختصاص^(١).

(١) المصدر السابق ص ١٢٣ ص ١٣١.

إذا كانت صيغة المناظرة في «الامتناع والمؤانسة» والتي يبدو فيها أبو حيان رأياً قد كشفت عن صراع والتعارض بين المنطق والنحو فإن صيغة المناظرة في «المقايسات» والتي يبدو فيها أبو حيان مفكراً تكشف عن التكامل بين المنطق والنحو، وضم ثنائيات الصراع في ثنائيات التكامل مما يدل على عقلية جديدة وموقف حضارى تجاوز الصراع بين الوافد والموروث في نظرة كلية شاملة على النحو الآتى:

١ - لما كان النحو منطق اليونان وكان المنطق نحو العرب فالمنطق نحو عقلى، والنحو منطق عربى. المنطق لغة الفكر، والنحو منطق اللغة. فالخلاف بين المنطق والنحو ظاهرى يعبر فقط عن خصائص الشعوب، اليونان والعرب، ولكنهما وظيفياً يؤيدان نفس المهمة، الضبط والأحكام، والتقنين والتعميد. ويمكن أن يقال بالمثل أن العروض منطق الشعر وأن أصول الفقه منطق الفقه.

٢ - المنطق للنقوس والنحو للعرب. فالمنطق عام للناس جميعاً، للنقوس بعد نقله من مستوى العقل إلى مستوى النفس، ومن الضرورى إلى الشعورى كما فعل كل الحكماء. فالمنطق يشارك فيه الناس جميعاً. أما النحو فخاصية للعرب وليس لليونان أو الفرس أو الترك. وهى خاصية مازالت أقرب إلى التعارض منها إلى التكامل. ولا يقال أن لكل شعب نحواً لأن النحو خاصية العرب ولكل شعب لغة وقواعد. ولا يقال أن للعرب منطقاً فالنحو هو منطق العرب.

٣ - تعتمد شهادة المنطق على العقل، وتعتمد شهادة النحو على العرف. فالمنطق لا شأن له بالواقع والتاريخ وعادات الناس والاستعمال. هو مجرد قواعد معيارية تعصم الذهن من الخطأ. فى حين أن النحو للاستعمال، يدور فى الاسواق، ويتحكم فيه العرف. فى المنطق لا توجد استثناءات للقاعدة وإلا انكسرت، وفى النحو الاستثناء قاعدة. خطأ المنطقى يتم تصحيحه، وخطأ البدوى يصبح قاعدة، وحالة سابقة. وقد يقاس عليها. لذلك كان دليل المنطق عقلياً، ودليل النحو سمعى. المنطق يعتمد على العقل الخالص، والنحو على النقل. وهذه خاصة أقرب إلى الاختلاف منها إلى التكامل إلا إذا كان المقصود فى اللاشعور الثقافى الجمعى، الجمع بين العقل والنقل.

٤ - المنطق عقلى، والنحو طباعى. المنطق من عمل العقل ووضعه، وتقنين طرق الفكر وأوجه الاستدلال. فقيه نوع من الكلفة والصنعة. فى حين أن النحو طباعى، يأتي بالسليقة وجرس الكلام. لذلك كان الخطأ فى المنطق تناقض فى شكل الفكر، والخطأ فى النحو

لحن أى خروج على الطبع. المنطق آلة أو صناعة والنحو طبيعة وشعر. وفي الوقت الذى يتحول فيه المنطق إلى طبيعة يصبح بداهة عقلية وبراءة أصلية. وعندما يتحول النحو إلى آلة وصنعة يصبح منطقاً شكلياً للغة الفصحى وليس للغة الكلام اليومية.

٥ - لما كان المنطق بالعقل والنحو بالطبع، وكان الطبع أقرب إلينا من العقل كانت الحاجة إلى النحو أشد من الحاجة إلى المنطق، وكان النحو أول مباحث الإنسان فى حين أن المنطق آخر مطالبه. ينشأ الإنسان أولاً متكلماً ثم بعد ذلك مفكراً. فالصوت يسبق الصورة كما أن الصورة تسبق التصور. والتصور يسبق الحد، والحد يسبق البرهان^(١). يستعير المنطق من النحو أكثر، ويستعير النحو من المنطق أقل. فالمنطق لغة أكثر من كون اللغة منطقاً.

٦ - المنطق عام للفهم والنحو خاص للوصف. المنطق يعيش على ذاته، وفهم ما يعطى إليه من خلال ذاته أو من خلال الحس، مجرد مدركات. فى حين أن النحو يصف عالماً خارجياً وليس مجرد تعبير. بل أن التعبير تعبير عن شىء. المنطق أداة الفكر، واللغة أداة العلم. افهام المنطق جيد للخاصة وردئى للعامة، وافهام النحو جيد للخاصة. المنطق مبسوط، والنحو مقصور. المنطق على الاتساع، والنحو على التضييق.

٧ - المنطق أساساً معنى وإن جاز الاخلال بالألفاظ وهى كالأعراض. والنحو أساساً لفظ، ولا يجوز الاخلال بالمعنى وهى كالحقائق والجواهر. يقوم المنطق بترتيب المعانى، والنحو بترتيب الألفاظ. يزن المنطق بالعقل، ويكيل النحو باللفظ. المنطق تحقيق للمعنى بالعقل، والنحو تحقيق له باللفظ. لا يزول المعنى فى حين يزول اللفظ. فالمعنى هو الثابت واللفظ هو المتغير، ولا ثبات دون تغير، ولا تغير دون ثبات. كما أنه لا إله دون عالم ولا عالم دون إله.

٨ - المنطق يدخل النحو محققاً له، والنحو يدخل المنطق مرتباً له. فالمنطق تصديق نحوى، والنحو تنظيم منطقي، وفى المنطق لا يفهم الفرض إذا عرى عن العقل. وفى النحو يفهم الفرض إذا عرى عن النحو. فالمنطق مشروط والنحو غير مشروط.

٩ - ونتيجة لهذه الأوجه من التكامل أحياناً والتضاد أحياناً يمكن القول أن بالنحو بعض المنطق، وبالمنطق بعض النحو. وكلاهما علم شامل. المنطق شامل، حق وباطل للاعتقاد، وخير وشر للفعل، وصدق وكذب للقول، وحسن وقبيح للعقل، وهى مصادر

(١) انظر بحثنا: الشئ تصور هو لم صورة؟ إبداع، العدد الثانى عشر، ديسمبر ١٩٩١.

الطاقة فى الشعور: الإيمان والفكر والعمل والقول^(١). والنحو شامل، لفظ ومعنى، طبيعة واكتساب، قاعدة وعرف، عقل ونقل كما هو الحال فى الفكر الغربى المعاصر وأولوية علم اللسان على باقى العلوم الإنسانية .

١٠ - يمكن الاستعانة بالمنطق كعلم من علوم الوسائل على تحقيق علوم الغايات مثل معرفة الله والنفس والطبيعة على نحو كلى. ثم يأتى التفصيل بعد ذلك والنحو أيضاً ضرورى لاتقان العلم الالهى. وكلما كان الاعراب صحيحاً لنصوص الوحى كان الفهم للعلم الالهى أكمل. فالمنطق والنحو كلاهما لهما غاية مشتركة هو العلم الالهى. كلاهما آلة لاثبات صحة الوحى. وهنا يبدو أبو حيان موجهاً «الامتناع والمؤانسة» حيث يبدو فيها الصراع بين المنطق والنحو «المقاييسات» التى يبدو فيها التكامل بين المنطق والنحو نحو «الاشارات الالهية» الغاية القصوى للمنطق والنحو^(٢).

٤ - خاتمة: حيداد أم تحامل؟

والآن، إلى أى حد هذه المناظرة بين المنطق والنحو كما وقعت بين متى بن يونس وأبى سعيد السيرافى أو كما رواها أبو حيان التوحيدي مناظرة محايدة تقوم على المقارنة العادلة بين علمين أم أنها تكشف عن نوع من التحامل من النحو على المنطق، وضعف رد المنطق مما يكشف عن قوة هجوم الموروث على الوافد وضعف دفاع الوافد عن نفسه ضد هجوم الموروث؟

١ - إن الوافد لم يفد بنفسه بل تم نقله بناء على طلب الموروث وتأييد منه. لم يند اجبار أو قهراً عن طريق مراكز الثقافة الأجنبية فى البلاد بل أتى بناء على طلب الموروث بعد تأسيس ديوان الحكمة. وكان نصارى العرب مزدوجى الثقافة واللسان، ولكن كان ولاؤهم للثقافة العربية واللسان العربى. وتم النقل والحضارة الإسلامية فى مرحلة انتصار، ومن موضع قوة، ويدافع التعرف على ثقافات الشعوب المغلوبة من أجل تمثلها والاستفادة منها داخل الموروث، وليس فى مرحلة هزيمة ومن موضع ضعف يدافع التعريب كما هو واقع حالياً. ووضع الوافد ضمن علوم الوسائل، والموروث ضمن علوم الغايات. فلا وسيلة بلا غاية، ولا غاية بلا وسيلة^(٣).

(١) انظر كتابنا «من العقيدة إلى الثورة»، المجلد الخامس، الإيمان والعمل، الإمامة، مذبولى، القاهرة ١٩٨٨ ص ١٠-١٤.

(٢) المقاييسات ص ١٦٩-١٧٢.

(٣) انظر بحثاً: علوم الوسائل وعلوم الغايات، العلاقات المصرية للغربية الندوة الثانية- القاهرة، يناير ١٩٩٠، وزارة الثقافة ١٩٩٢ ص ٢٧٠-٢٨٣.

٢ - واضح منذ البداية تخامل النحو على المنطق وتظلم النحو للمنطق. فالتحوي يتكلم من موضع قوة. فهو يمثل الموروث، صاحب الدار، المدافع عن الأصالة. والمنطق يمثل الوافد الدخيل الأجنبي الذي يهدف التغريب أو «التفريق» نسبة إلى الاغريق. وقد جعل هذا الوضع النحو مهاجماً والمنطق مدافعاً. والهجوم عادة أقوى من الدفاع. والدفاع أضعف من الهجوم. والأصيل مبدئياً أكثر شرعية من الدخيل، والدخيل أقل شرعية من الأصيل. النحو يهاجم بقوة والمنطق يدافع على استحياء. والمنطق ينقد بركة، والنحو يتلغ النقذ ويرده ضد النحو.

٣ - يبدو النحو سلفى النزعة، رافضى الاتجاه ممثلاً للمدرسة بعينها هي مدرسة البغداديين. وماذا عن مدرسة البصريين في النحو والكلام؟ ألم تستعمل المنطق والنحو واعتبرت النحو علماً منطقياً استدلالياً يقوم على العقل أكثر مما يقوم على النقل، ويعتمد على القياس أكثر مما يعتمد على الشاهد؟ وماذا عن محاولة المناطقة شرح المنطق وتلخيصه واستبدال الشواهد العربية بالشواهد اليونانية وإعادة بنائه من المستوى الصوري المجرد إلى المستوى الحسي اللغوي، ومن مستوى العقل إلى مستوى الشعور؟

يبدو أن كل مناظرة هي حجاج، تعرف الحق مسبقاً، الحق في طرف والباطل في طرف آخر، وتصبح أقرب إلى الجدل منها إلى الحوار، وإلى التحامل منها إلى الحياد.

أين يقف العالم اليوم من تاريخ الفلسفة الإسلامية؟

لا يوجد عالم واحد. فالعالم كثيرة شرقاً وغرباً، علمية وسياسية، نظرية وعملية. إنما يعنى العالم هنا العالم الأكاديمي استشرافاً كان أو عند الباحثين الوطنيين. فما زالت تجرى الأبحاث فى الحضارة الإسلامية من هذين الفريقين. والمقصود بتاريخ الفلسفة الإسلامية الحالة الراهنة للدراسات الإسلامية. فالتاريخ دراسة، والفلسفة جزء من الحضارة الإسلامية. وهى موضوع عديد من الدراسات. لذلك كان الموضوع الذى يوحى به هذا العنوان «الحالة الراهنة للدراسات الإسلامية».

ما زال الاستشراف القديم ينشر النصوص، ويحقق المخطوطات على نحو ما يعرف عنه من دقة علمية ومنهج وصين. وما زال يستأنف كتاباته التاريخية لجمع أكبر قدر ممكن من المعلومات حول موضوعات الدراسة القديمة والحديثة يعيوب المنهج التاريخي التقليدي الذى يخلط بين الماهية وحوايلها المادية، بين الظاهرة المستقلة ومظاهرها التاريخية. ما زال يحلل ويفصل ويدقق حتى يصل إلى المتناهى فى الصغر ولكن دون نظرة شاملة للموضوع ورؤية كلية تنتظم هذه الاجزاء. فالعلم لديه هى التفصيلات والبحوث الجزئية. أما النظرة الكلية الشاملة فتخرج عن إطار البحث العلمى إلى التأملات الميتافيزيقية والمذاهب الفلسفية والأيدولوجيات السياسية. مع أن المنهج التاريخي ذاته والمنهج التحليلي كذلك لا يخلوان من توجهات مذهبية وسياسية إذ سادت النزعة التاريخية الدراسات الإنسانية فى الغرب فى القرن الماضي. كما سادت النزعة التحليلية فى هذا القرن. كانت الغاية فى كلتا الحالتين مد الغرب الاستعماري بأكبر قدر ممكن من المعلومات عن الشعوب المستعمرة حتى تتم له السيطرة عليها من خلال معرفته بتاريخها وثقافتها ولغاتها ودياناتها. فالسيطرة على الجسد لا تقوى ولا تكتفى إلا بالسيطرة على الروح. ويستمر الاستشراف القديم أيضاً حالياً فى الدراسات التى تقوم على منهج الأثر والتأثر، تأثر الحضارة اللاحقة بالإسلامية بالحضارة السابقة مثلاً كاليونانية أو الرومانية أو الفارسية أو الهندية من أجل تفرغ الحضارة الإسلامية من مضامينها وابداعها وأصالتها، وجعلها مجرد حضارة ناقلة تابعة لغيرها. فالمعلاتية من اليونان، والواقعية من الرومان، والروحانية من الهند، والسياسية من فارس. وأخيراً ما زال

الاستشراق يمارس الاسقاط فى دراساته، اسقاط ما فى ذهن المستشرق على موضوع دراسته والحكم عليه ابتداء مما تعود عليه المستشرق فى بيئته وثقافته وتاريخه بل ومزاجه. فيحكم على التاريخ السياسى الإسلامى بأنه خلط بين الدين والدولة لأن المستشرق يسقط من تاريخه الغربى الفصل بين الكنيسة والدولة فى بدايات العصر الحديث ويظن أن ذلك معياراً عاماً وشاملاً يقيس عليه كل الحضارات. فالحضارة الغربية هى المركز وغيرها من حضارات أفريقيا وآسيا، وهى الحضارة الإسلامية، هو المحيط. وكانت معظم هذه الدراسات فى مرحلة المد الاستعماري الأوربي .

وقد كثرت الدراسات الاستشراقية حالياً فى مرحلة ما بعد الاستقلال للشعوب الإسلامية وبعد أن تحول الاستشراق التقليدي من التاريخ إلى العلوم الإنسانية، وبعد أن تحول اسم المؤتمر الدولى للمستشرقين إلى «المؤتمر الدولى للعلوم الإنسانية فى أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية». كثرت الدراسات حول المجتمعات الإسلامية الحالية وظاهرة «الأصولية» الإسلامية أو الإسلام السياسى أو الصحوة الإسلامية خاصة بعد أن ظهر طابعها المعادى للغرب وقدرتها على حشد الجماهير وقلب نظم الحكم كما حدث فى إيران، والتحدى بالحاكمة للنظم العلمانية الحالية القائمة على الأيديولوجيات العلمانية للتحديث التى تتراجع عن الأهداف القومية العامة وتتنازل شيئاً فشيئاً عن الثوابت الوطنية مثل معاداة الاستعمار والصهيونية والرأسمالية والاقطاع وتجاوز الحدود القطرية إلى القومية العربية أو الأمة الإسلامية. وبعد نجاح الثورة الإسلامية فى إيران ووصول الجبهة القومية الإسلامية إلى الحكم فى السودان وفوز جبهة الانقاذ الإسلامية فى الانتخابات المحلية فى الجزائر، واحتمال حصول حزب النهضة الإسلامى فى تونس على الأغلبية فى انتخابات حرة، وازدياد نشاط جماعة الجهاد فى مصر، وانشقاق المؤسسة الدينية فى شبه الجزيرة العربية، ودخول الحركة الإسلامية فى الأردن للانتخابات وفوزها بثلاث المقاعد، وقيادة حماس النضال الوطنى فى فلسطين، وحزب الله فى جنوب لبنان، كثرت الدراسات الاستشراقية حول الظاهرة لمعرفة مكوناتها ومسارها وتنظيمها وأفكارها من أجل مقاومتها بالسلام أو الاحتواء، بالمواجهة أو بالاستئناس. وهذا لا يمنع من وجود بعض الدراسات الاستشراقية القديمة والمعاصرة التى تنصف الحضارة الإسلامية وتبين أصالتها وعقلانياتها ومساهماتها فى تطور العلوم الرياضية والطبيعية والإنسانية، وتتعاطف مع الحركات الإسلامية المعاصرة ضد حصارها وتشويهها والعنف معها.

أما المجموعة الأخرى من الدراسات الإسلامية فهى التى يجريها العرب المسلمون غير المتأثرين بالنزعات الاستشراقية التاريخية والتحطية والاسقاطية التى تقوم على الأثر والتأثر

ولكنها تقع فى الخطأ المضاد وهى النزعة الخطائية الدفاعية الانشائية. فالحضارة الإسلامية أفضل الحضارات، والفلسفة الإسلامية أفضل الفلسفات. ويشجع على هذه النزعة اعارات الاساتذة إلى شبه الجزيرة العربية، فى وسطها وفى أطرافها، تخرج الدراسات المملوءة بالمدح والاطراء والوعظ والارشاد من أجل تجديد عقود العمل ورضا أولى الأمر. ويكثر الاستشهاد بها فى البرامج الدينية فى أجهزة الاعلام وفى صفحات الفكر الدينى. وتكرر بعض الدراسات الأخرى مادة القدماء دون زيادة أو نقصان عرضاً وشرحاً وتليخساً دون تأويل أو اجتهاد أو بيان لنشأتها التاريخية فى الظروف القديمة ثم نقلها إلى الظروف المعاصرة لمعرفة مدى مطابقتها أو مغايرتها ثم وضع مادة جديدة مستوحاة من ظروف العصر. فالباحث العربى المسلم ليس متفجعاً على حضارة بل ينتسب إليها، وليس مجرد حامل علم بل هو صاحب علم، وليس مجرد عارض بضاعة الآخرين بل هو المسؤول عنها لأنها بضاعته أيضاً. فما أكثر ما يكتب وما أقل ما يقرأ وقد ساهمت الحالة الاقتصادية للاساتذة والدارسين فى كتابة مثل هذا النوع من الدراسات التكرارية بحثاً عن الرزق وبيع الكتب المقررة باسم الكتب الجامعية خاصة فى الكليات ذات الأعداد الكبيرة.

ومع ذلك فقد استطاع بعض الاساتذة الجامعيين والمفكرين تحديث الدراسات الإسلامية فيما يسمى بالمشاريع العربية المعاصرة التى تعيد دراسة التراث القديم بناء على متطلبات العصر. ليست الغاية مجرد المعرفة النظرية بل التغير الاجتماعى، وليس القصد تحليل القديم بل وصف أحوال العصر. وتتعدد مناهج هذه الدراسات، وتتجاوز المناهج الاستشراقية التقليدية إلى مناهج أكثر حداثة مثل الماركسية والبنوية والظاهرية ومناهج علوم اللسانيات الحديثة. ففى لبنان كتب حسين مروءة «النزعات المادية فى الفلسفة العربية الإسلامية» مجتزئاً التيار الطبيعى عند أصحاب الطبائع من المعتزلة، والطبيعيين من علوم الحكمة، ووحدة الوجود عند الصوفية، والبحث عن العلل المادية للأفعال فى علم أصول الفقه من مجموع التراث الإسلامى ومن تفاعله مع الأشعرية والالهيات والاشراقيات والفقه النظرى. كما يختار المنهج المادى الجدلى دون مبرر نظرى كاف مما يوقع الاختيار فى نوع من القطعية المسبقة. وكتب الطيب تيزينى فى سوريا مشروع رؤية للفلسفة الإسلامية فى العصر الوسيط فى عدة أجزاء ظهرت منها ثلاثة والرابع على وشك الصدور من أجل اثبات تاريخية الفكر الإسلامى ضد النزعات الثلاثية. وجدده فى «من التراث إلى الثورة» وكان الفكر الإسلامى فكر تاريخى خالص ابتداء من حضارات الشرق القديم حتى الجاهلية ثم استمراراً فى عصور الإسلام المختلفة حتى يكتمل المشروع فى اثنى عشر جزءاً، وكأننا أمام حضارة تاريخية صرفة ليس لها بؤرة أو مركز متمثلاً فى الوحي الذى نشأت ابتداء منه وبالتفاعل

مع الواقع التاريخي العلوم الإسلامية المختلفة. هذه التاريخية هي المخلص للواقع العربي المعاصر من الماضوية والسلفية والعصرية والتحديثية أى النزعات التى تدفع الوجدان العربي المعاصر إلى الاتجاه نحو الماضى والسلف أو نحو العصر والتحديث، مرة إلى الخلف ومرة إلى الأمام.

كما حاول محمد عابد الجابرى فى ثلاثية «نقد العقل العربي» وصف بنية الثقافة العربية باعتبارها بنية للعقل نفسه الذى يتكون فى التاريخ وكما وصف فى «تكوين العقل العربي» حتى ظهرت البنية فى «بنية العقل العربي» وتطبيقها فى الفكر السياسى فى «نقد العقل السياسى»، فالتاريخ بنية، والبنية تاريخ. التاريخ تجسد للبنية، والبنية تحقق فى التاريخ. وهى بنية ثلاثية: البيان والعرفان والبرهان، أنماط ثلاثية فى العقل العربي، الانشائى أو الاشرافى أو الاستدلالى. وهى أيضاً مراحل فى التاريخ، البيان فى القرنين الأول والثانى، والعرفان فى القرنين الثالث والرابع، والبرهان فى القرنين الخامس والسادس. وهى تعميمات تبدأ من مقولة «العقل العربي» وهى أقرب إلى مقولة علماء الاجتماع والانثروبولوجيا الغربيين التى لا تخلو من نزعة شعورية. كما أن أنماط الفكر الثلاثة موجودة فى كل ثقافة بين البلاغة والحديث والمنطق، وليس على الاستبعاد المتبادل. ولا يمر التاريخ بمثل هذا الحسم المرحلى. فالبيان مستمر من القرون الأولى حتى القرون الأخيرة. وقمة البيان فى القرن الرابع، عصر المتنبي. كما أن العرفان مستمر عبر القرون كلها وليس فقط فى الثالث والرابع. فرباعة العدوية والحسن البصرى فى أواخر القرن الأول وأوائل الثانى وهما من العرفانيين، وابن الفارض وابن عربى فى القرن السادس، عصر البرهان. وأوائل المعتزلة فى القرن الأول وأصحاب الطائفة فى القرنين الثانى والثالث وهما من أهل البرهان، وقد عاشوا فى مرحلتى البيان والعرفان. ولا فرق بين المشرق العربى والمغرب العربى فى سيادة نمط على نمط. فمدارس بغداد والبصرة والكوفة ضمت أهل البرهان كما ضمت مدارس الأندلس، ابن مسرة وابن عربى أهل العرفان

كما حاول محمد أركون تطبيق مناهج اللسانيات الحديثة فى فهم النص الدينى خاصة القرآن الكريم. ولما كانت اللغة تحيل إلى الوجود فقد ظهرت عوالم روحية كونية فى دوائر متداخلة أحياناً ومستويات متعالية أحياناً أخرى أقرب إلى الفكر الشيعى الذى يقوم على التأويل وعلم الميزان عند الاسماعيلية. وفى نفس الوقت يعاد بناء الفكر الإسلامى ابتداء من هذا التأويل وهذه القراءة اللسانية الجديدة خاصة علوم الأخلاق والسياسة. وفى مقابل «نقد العقل العربي» للجابرى يتم «نقد العقل الإسلامى» لأركون دون التخلّى عن مفهوم «الفكر العربى» ووضع الإسلام فى التاريخ بين الأمس واليوم، واستلهام النزعة الإنسانية

الأولى عند مسكويه فى القرن الرابع الهجرى من أجل الانفتاح على الإسلام فى العصر الحاضر.

ثم حاول أدونيس إعادة تاريخ الحضارة الإسلامية فى اللغة والأدب والكلام والفلسفة والتصوف ابتداء من مقولتى «الثابت والمتحول» لدراسة أصول الإبداع والإبداع عند العرب فى ثلاثية أخرى «الأصول» و«تأصيل الأصول»، و«صدمة الحداثة». تراننا القديم ترانان، تراث السلطة وتراث المعارضة، الأول ثابت، والثانى متحول. يظهر الأول فى الأشعرية فى العقائد، وفى النصية فى الفقه، وفى اللفظ فى اللغة، وفى الأصل فى أصول الفقه. يظهر الثانى فى فرق المعارضة المعتزلة والخوارج والشيعة فى العقائد، ولدى الحكماء فى الفلسفة، وفى المصلحة فى علم أصول الفقه، وفى الحب العذرى فى الأدب. وسبب التأخر هو سيادة الثابت على المتحول، والسلطة على المعارضة، والأصل على الفرع، والقاعدة على الاستثناء، والعام على الخاص، واللفظ على المعنى، والقديم على الجديد، والخلود على الزمان.

كما حاول حسن حنفى إعادة بناء العلوم الإسلامية القديمة بناء على تحديات العصر الراهن جامعاً بين دراسة القديم وتجديده وتطويره، بين مسئولية العالم ومسئولية المواطن فى «التراث والتجديد» بجهاته الثلاثة. الأولى «موقفنا من التراث القديم» وفيه يتم إعادة بناء العلوم القديمة من حيث لغتها ومحاورها وبؤرها ومادتها وتطويرها بعد أن توقفت فى القرن السابع وأرخ لها ابن خلدون فى القرن الثامن الهجرى، وإعادة الاختيار بين البدائل من الأشعرية إلى الاعتزال فى علم أصول الدين تأكيداً على ما نحتاجه من عقلانية وحرية وأمر بالمعروف ونهى عن المنكر، ومن الفلسفة الاشراقية إلى الفلسفة العقلية تأكيداً على أهمية العقل والعلم فى حياتنا المعاصرة، ومن أصول الفقه النظرية إلى أصول الفقه العملية تأكيداً على أهمية المصالح المرسله والبداية بالواقع مصدر النص كما هو الحال فى «أسباب النزول» وبالزمان لا بالأبدية كما هو الحال فى «التاسخ والمنسوخ»، ومن «إحياء علوم الدين» إلى «إحياء علوم الدنيا» من أجل العودة إلى العالم والدخول فيه، واتخاذ العالم وعدم الاكتفاء بإتخاذ النفس كما هو الحال فى التصوف. ومن ثم يتم بناء العلوم القديمة علم الكلام بإعتباره علم الإنسان، وعلم اللاهوت بإعتباره لاهوتاً للتحرير، وعلوم الحكمة فى تعاملها مع الغرب المعاصر وليس مع اليونان القدماء، وعلم أصول الفقه بإعتباره علم المصالح والمقاصد، وعلوم التصوف بإعتبارها علوماً للرفض والاعتراض وليس للرضا والطاعة.

والجبهة الثانية «موقفنا من التراث الغربى» تهدف إلى الانتقال نوعياً من علاقة النقل

والتلخيص والشرح والتمثيل والتقليد للآخر إلى مرحلة النقد والتحرر منه من أجل الإبداع. فالغرب ليس فقط مصدراً للعلم بل هو أيضاً موضوع للعلم. وهو ليس ثقافة عالمية يحتذى بها، بل هو ثقافة تاريخية مثل غيرها من الثقافات، لها مصادرها المعلنة وغير المعلنة، الشرقية واليهودية المسيحية واليونانية الرومانية، والإسلامية. ولها بدايتها في العصور الحديثة ومسارها ومذاهبها لم نهايتها. طبعت عقليتها بنية تجزئية مميزة، لا تترك الكل الموضوعي. مستقبليها في إكمال دورتها في حين تبدأ ثقافات أخرى في آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية دورة جديدة لها. أفول حضارة المركز معاصر لنهضة حضارات الاطراف.

والجبهة الثالثة هو التنظير المباشر للواقع من أجل تحويله إلى نص كما فعل القدماء والمحدثون دون الاكتفاء بتأويل نصوص قديمة أو رؤية الواقع من خلالها. فالواقع هو مصدر النص، والنص تعبير عنه وصياغة له. والعقل قادر على أن يتعامل مع الواقع مباشرة دون توسط نصوص من القدماء أو من المحدثين. والواقع في عصرنا يقدم لنا تحديات سبعة: أولاً ، تحرير الأرض وفي مقدمتها فلسطين المحتلة. ولما كان التراث القديم مازال حياً في الوجدان المعاصر فإن السموات والأرض واجهتان لعملة واحدة بنص القرآن الكريم، «اله السموات والأرض»، «وب السموات والأرض»، وهو الذي في السماء اله وفي الأرض اله، فتحرير الأرض هو جزء من تحرير السماء، وكلاهما واجهتان للألوهية. وفي علم أصول الدين وفي علوم الحكمة الطبيعية سابقة على الالهيات. وفي التصوف أعلن الصوفية وحدة الحق والخلق. وفي علم أصول الفقه تتحقق كلمة الله في الأرض بتطبيق الشريعة. ثانياً ، تحرير المواطن من صنوف القهر والظلم الداخلي من الحكام والنيل من حقوقه في التفكير والتعبير والحركة والاجتماع. والحقيقة أن «لا إله إلا الله» شهادة وإعلان وليست صمته وكتماً، تتضمن فعلين: الأول فعل نفى «لا إله» نفى آلهة العصر المزيفة من شهرة وجاه ومال وسلطان وجنس ومتعة، حتى يتحرر الوجدان الإنساني من كل قيد. وفعل إيجاب «إلا الله» المبدأ الواحد الحق الذي يتساوى أمامه الجميع. فالتوحيد يقوم على مبادئ ثلاثة كما عبر عن ذلك سيد قطب في «العدالة الاجتماعية في الإسلام»: التحرر الوجداني، المساواة الاجتماعية، التكافل الاجتماعي. وفي التراث ما يحث على الاعلان والمواجهة: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الدين النصيحة، أعظم شهادة قوله حق في وجه امام جائر، الساكت عن الحق شيطان أخرس. ثالثاً ، العدالة الاجتماعية وتقريب الفوارق بين الطبقات. فنحن أمة بها أغنياء العالم وأفقر فقراء العالم. منا من يموت بطنة وشبعاً ومنا من يموت جوعاً وقحطاً. والتراث الحي قادر على المساهمة في ذلك فكراً وعقائدياً ونفسياً. فالمال مال الله، والإنسان مستخلف فيه. له حق الانتفاع والتصرف

والاستثمار وليس له حق الاكتناز والاحتكار والاستغلال. ومصالح الناس التي نعم بها
البلى ملك للأمة كالماء والكأ (الزراعة) والنار (الصناعة). ولإمام حق التأميم والمصادرة
لرأس المال المستغل. والعمل مصدر القيمة. لذلك حرم الربا. فالمال لا يولد المال إلا بالجهد
والعرق. لذلك وجب إعطاء العامل حقه قبل أن يجف عرقه. يده السوداء يجعها الله ورسوله.
رابعا ، وحدة الأمة ضد التجزئة القطرية والعشائرية والقبلية والحروب الطائفية نتيجة
للتخلف وضياح دولة الخلافة ووحدة الأمة وبناء الدول القطرية الحديثة بناء على مفهوم
الدولة القومية الغربية وحلود الجغرافيا واللغة والعرق. وفي التراث الحي عناصر عديدة تؤكد
هذه الوحدة. فوحدة الأمة انمكاس لوحدة الالهوية، «إن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم
فاعبدون». ووحدة الالهوية ووحدة الأمة ووحدة المجتمع ووحدة السلوك كلها تجليات
للتوحيد. خامسا ، الهوية ضد التفريب والتيمية والتقليد للآخر مما يفقد الإنسان والمجتمع
والفكر والفن طابع الأصالة والاستقلال. وما أكثر ما في التراث الحي من عناصر تساعد
على ذلك تدل على المفصلة والتمايز «لكم دينكم ولي دين». والتقليد في علم الأصول
ليس مصدرا للعلم، وإيمان المقلد لا يجوز. سادسا ، التنمية المستقلة والاكتفاء الذاتي في
الغذاء والكساء والسلاح. فالتيمية في الغذاء ارتهان للإرادة الوطنية. وفي القرآن الكريم حث
على العمل في الطبيعة بعد أن سخر الله قوانينها للإنسان وطالبه بمعرفتها واستخدامها.
الطبيعة خصراء ينزل عليها الماء فتتهز وتربو وليست صحراء قاحلة، خصراء وليست صحراء،
نخيل وأعقاب وزيتون ورومان وليست هشيما أصفر تذروه الرياح. سابعا ، حشد الناس وتجنيد
الجماهير حتى يتحول الكم إلى كيف، ويصبح الناس جزءا من المسار التاريخي للحضارة
الإسلامية بدلا من سيادة الأقلية وعزلة الثقافة وتكرار القدماء، والناس محاصرة بين قديم
ولى وعصر متأزم، بين ماض زاهر وحاضر أليم. وفي التراث الحي ما يؤكد الاحساس
بالرسالة التي عرضها الله على السموات والأرض والجيال فأبين أن يحملنها ورحملها
الإنسان. الإنسان خليفة الله في الأرض، مسؤول عن الحق ومطالب بالدفاع عنه.

الحالة الراهنة للدراسات الإسلامية إذن تتجاوز عنق الزجاجة بفضل المشاريع العربية
المعاصرة في مصر والشام والمغرب خاصة، تعود إلى الازدهار في أقسام الفلسفة بالجامعات
العربية ومن خلال الجمعيات الفلسفية القطرية والعربية وبفضل الدوريات الفلسفية والنشر
الفلسفي. ويتصدر لذلك جيل جديد من الشبان الذين وعوا أزمة العلم والوطن. الحالة
الراهنة للدراسات الإسلامية لا تنفصل عن الحالة الراهنة للأمة التي على مفرق الطرق بين
عصرين، عصر ضياح النهضة في القرن الماضي والتجاوزات الاستقلال الوطني في هذا القرن

وعصر نهضة جديدة قادمة يقبل النهضة الأولى من عثرتها واستقلال وطنى جديد بوقف
الردة والتراجع الحالى.

أين يقف العالم اليوم من تاريخ الفلسفة الإسلامية ؟ العالم يشاهد إسلاماً قادمًا يبدو
سياسياً عنيفاً متحدياً ومهاجماً داخل الأوطان وخارجها. ويترقب دراسته وفهمه ومعرفة
أسبابه ونتائجه. والمسؤال هو: هل يكون ذلك من أجل الاحتواء والاجهاض أم من أجل
الترشيد والتعقيل ؟ تلك مهمة تاريخ الفلسفة الإسلامية القادر على الخروج من أروقة
الجامعات وتكرار انجازات الماضى إلى حركة المجتمع واحتياجات الناس ومطالب العصر فهما
ومشاركة وإبداعاً.

(٧)

وضع المصطلح العربي في الفلسفة وعلم الكلام

١ - المصطلح لغة وفكر

المصطلح لغة الفكر، واللغة أداة مياخته. ودون المصطلح تصبح اللغة مجرد تعبير تلقائي عن الفكر أشبه بالأدب أو المقال. المصطلح هو الذي ينقل الفكر من مستوى الأدب إلى مستوى العلم، ومن مخاطبة العامة إلى مخاطبة الخاصة، ومن الثقافة الشعبية إلى تخصص الصفوة. المصطلح هو العمود الفقري للغة، يحدد منحنياتها ومسارها، ويوجهها نحو الموضوع، يحدده ويحتويه، يحاصره ويضع بناءه. المصطلح أشبه باخطات الرئيسية لمسار اللغة أو الدشم العسكرية في خط الجنود.

والمصطلح يحدد بنية الفكر. فلكل مصطلح معنى واتجاه وقصد. فإذا قيل مثلاً «الجوهر والعرض» تحددت بنية الفكر ورؤية العالم، علاقة بين المركز والمحيط، بين الحامل والمحمول، بين الأصل والفرع. وكذلك الأمر في كل المصطلحات الثنائية مثل العلة والمعلول، الواجب والممكن، الصورة والمادة، القديم والحادث، الوجود والعدم، ما بعد الطبيعة والطبيعة، النفس والبدن، العقل والحس، الذات والصفات، الله والعالم، الخير والشر، الصواب والخطأ، الحق والباطل، الرجل والمرأة. وهي تدل على ثنائيات المعرفة والوجود والقيم، مباحث الفلسفة الثلاث. في حين تدل مصطلحات أخرى أحادية الطابع على بنية أخرى أحادية كذلك مثل الطفرة والكمون ولو أن أضدادها المعنوية في الذهن مثل التطور ضد الطفرة، والخلق ضد الكمون^(١).

ولما كانت الفلسفة القديمة قد نشأت من خلال الفلسفة اليونانية القديمة وكانت ذات طابع ثنائي تعبر عن مثاليها العقلية الطبيعية التلقائية فقد طبع الفكر الإسلامي الكلامي المتأخر والفلسفي بهذا الطابع الثنائي. فاستبد الوحي والعقل والطبيعة، الوحي الإسلامي، والعقل والطبيعة اليونانين في نظام واحد يمحي فيه الفرق بين الداخل والخارج، بين الموروث والوافد، بين ثقافة الأنا وثقافة الآخر توحيداً للثقافتين في ثقافة واحدة، أحد مآثر التوحيد.

مجمع اللغة العربية، عمان الأردن، أبريل ١٩٩٤.

(١) انظر بحثنا: ثنائية الجنس أم ثنائية الفكر، مجلة هاجر، العدد الأول، القاهرة ١٩٩٣.

وقد لاحظ الفارابى ذلك من قبل فى كتاب «الحروف» أى كتاب المصطلحات، ماذا يحدث على مستوى الفكر عندما ينقل لفظ من لغة إلى لغة، من لغة منقول منها إلى لغة منقول إليها؟ وتعدى الأمر المصطلح إلى بناء الجملة ثم إلى بنية الفكر ذاته. ففى اللغة اليونانية ومثيلاتها من اللغات الهندية الأوربية يظهر فعل الكينونة εστιν، être كرابطة بين الموضوع والمحمول سواء فى الوسط أو فى النهاية فى حين أنه فى اللغة العربية لا يظهر فعل الكينونة لأن الموجود متضمن فى الموضوع، ولا حاجة إلى إثباته فنقول: «المناضل شهيد» ولا نقول «المناضل يكون شهيداً» أو «المناضل هو شهيد». وهنا يدل على أن الفكر الذى تعبر عنه اللغة العربية يوحد بين الفكر والوجود، فلا يوجد فكر إلا إذا كان موجوداً كما هو الحال فى الدليل الانطولوجى على وجود الله عند انسيلم وديكارت وهيجل بالرغم من رفض كانط وكيركجارد والوجوديين والوضعية المنطقية له^(١).

قضية المصطلح إذن ليست قضية مهنية حرفية آلية إجرائية، يتم حلها بالحاسبات الآلية وأجهزة «الكمبيوتر» كما هو الحال فى الترجمات الحديثة فحسب بل هى أعمق من ذلك بكثير. إذ تتعلق ببنية الفكر ذاته وبنية الثقافة وتكوين الشخصية القومية. لا تخل فى مجامع اللغة العربية أو فى مدارس اللسان وحدها بل فى أجهزة الثقافة والاعلام. فى تداول اللغة فى الشوارع والطرق، فى أساليب الثقافة الشعبية وفى أدوات ثقافة الجماهير. قد تكشف عن صراع اجتماعى سياسى بين الحاكم والمحكوم، بين أنصار الرجعية وأنصار التقدم. فعادة ما تتبنى السلطة الحاكمة التصورات الثنائية للعالم الناتجة عن المصطلحات المزودة حتى تسيطر بها على المحكومين. تضع نفسها فى الطرف الأعلى، وتضع الناس فى الطرف الأدنى حتى تحكم السيطرة على الناس من خلال الفكر والتصورات الموروثة التى أصبحت هى والدين شيئاً واحداً. الالتزام بها والدفاع عنها من الدين، ونقدها ورفضها والخروج عليها من الكفر. فتتوقف حركة المجتمع، ويستمر التسلط من طرف الحاكم، والخضوع من طرف المحكوم.

٢ - مصداق المصطلح : الموروث والوفاة

وينشأ المصطلح من مصدرين؛ الموروث والوفاة. الأول مصدر داخلى، والثانى مصدر خارجى يتحول إلى داخلى بعد عصر الترجمة. ويتمثل الموروث أساساً فى التراث اللغوى الفقهي أو الموروث الأدبى الشعرى أو القرآنى النبوى، آيات القرآن وأحاديث الرسول. فقد

(١) عثمان أمين: فلسفة اللغة العربية، دار المعارف، القاهرة سنة ١٩٠٩. وأيضاً «الجوانية»، دار القلم، القاهرة ١٩٦٤. محمود قاسم: اللغة والفكر، مركز الدراسات العربية، القاهرة ١٩٦٦.

قام الوحي باستبدال مركز الثقافة العربية من الشعر إلى القرآن في وحدة اللغة واستمرار التاريخ. أما الوافد فيأتي من الثقافات المحيطة المجاورة التي تم الانتشار فوقها وقت الفتوح، ودانت شعوبها ثقافياً ولغوياً للإسلام والعروبة. وقام مثقفوها بنقل ثقافتهم القديمة من لغاتها القديمة إلى اللغة العربية في مشروع قومي واحد لا فرق فيه بين فاتح ومفتوح، وبين جديد وقديم. فقد كان المترجمون الأوائل نصارى ديناً، وعرباً لغة، ويوناناً ثقافة. وقدموا إلى الدين الجديد ثقافة قديمة، نقلوها من اليونانية إلى العربية. فنشأت المصطلحات العربية الجديدة لتعبر عن المصطلحات اليونانية القديمة. وكان وراء المترجمين للغة المنقول إليها وللثقافة المترجم إليها وليس إلى اللغة المنتقل منها أو إلى الثقافة المترجم منها. بل أن الفاضلين الجدد رأوا في هذا النقل واجباً دينياً وأمرأً الهياً وحلماً نبوياً كما ورد في حلم المأمون الشهير برؤية أرسطو في المنام طالباً منه نقل كتبه إلى العربية تدعيماً للدين الجديد. وحدث نفس الشيء بالنسبة للثقافة الفارسية والثقافة الهندية من الشرق ثم للثقافة الرومانية من الغرب من جديد. بل لقد وضع على لسان الرسول أحداث سقراطية مثل «من عرف نفسه فقد عرف ربه» إضافة للبعد الرأسي الإسلامي على البعد الأفقي اليوناني أو أرسطية مثل «لو كان أرسطو حياً لأتبعني».

والمصطلح الكلامي الفلسفي جزء من مصطلح العلوم العقلية الأربعة: أصول الدين وأصول الفقه وعلوم الحكمة وعلوم التصوف. هذا بالإضافة إلى مصطلح آخر، المصطلح في العلوم العقلية العرفية الخمسة: القرآن، والحديث، والتفسير، والسيرة، والفقه، وأيضاً المصطلح في العلوم العقلية الخاصة: الحساب والهندسة والجبر والموسيقى والفلك، وفي العلوم الطبيعية: الطبيعة والكيمياء والمعادن، والنبات، والحيوان، والصيلة، والطب، وفي العلوم الإنسانية: اللغة والأدب والجغرافيا والتاريخ. لذلك ارتبط المصطلح بتصنيف العلوم.

وقد نشأ المصطلح الكلامي قبل المصطلح الفلسفي تاريخياً نظراً لنشأة علم الكلام قبل الفلسفة. فعلم الكلام نشأ داخلياً أولاً منذ القرن الأول تنظيراً للحوادث التي وقعت منذ وفاة الرسول مثل الإمامة وعبر الفتنة الكبرى والحروب بين الصحابة بحثاً عن معاني الإيمان والكفر والفسوق والعصيان ووضع مرتكب الكبيرة. وكلها ألفاظ قرآنية مستمدة من آياته ثم تحولت إلى مفاهيم نظرية لها معانيها المستقلة في داخلها وإن كانت لها شواهدا العقلية. ثم ذلك قبل عصر الترجمة في القرن الثاني، وظهرت مصطلحات الاستطاعة، والقدرة، والفعل، والقضاء، والقدر، ولها أصولها القرآنية، وأخرى جديدة من طبيعة العقل مثل الجبر للتعبير به عن المضمون مباشرة وعلى نحو تلقائي. وبعد عصر الترجمة في القرن الثاني استمر إفراز المصطلحات القرآنية في علم الكلام مثل الذات والصفات والأفعال والنبوة

والمعاد مع تحويل الأسماء مثل واحد إلى أسماء أفعال مثل التوحيد، وتحويل الأفعال مثل «يصف» إلى أسماء مثل صفة، وتحويل الجمع إلى مفرد، والمفرد إلى جمع، إعمالاً للعقل فى اسس ويحثأ عن لغة لها جذورها فى الموروث، وبها قدرة على مخاطبة العقل وإجراء الحوار بين المتخصصين.

وبعد عصر الترجمة فى القرن الثانى نشأ المصطلح الفلسفى فى القرن الثالث عند الكندى بعد أن تمت صياغته على أيدى المترجمين منذ القرن الثانى حتى القرن الرابع نحتاً وتطوراً، صنماً واحكاماً حتى أنه ليصعب أحياناً التمييز بين المترجمين والفلاسفة مثل الكندى وحنين بن أسحق، وأبو بشر متى بن يونس، وقسطا بن لوقا. فقد تتلمذ الفلاسفة على المترجمين كما تتلمذ المترجمون على الفلاسفة مثل الفارابى والخمار وابن زرة. وظهرت مصطلحات المنطق والطبيعيات والالهييات مثل المقولات والأجناس والأنواع والخواص، والجوهر والأعراض، والحركة والسكون، والصورة والمادة، والعلة والمعلول، والكم والكيف، والزمان والمكان، والجهة والإضافة، والفعل والانفعال، والوضع والملكية، والقوة والفعل، والعقل المستفاد، والعقل الفعال، والواحد، والوجود، والفيض والصدور... إلخ.

وتتشابه مصطلحات الكلام والفلسفة خاصة بعد القرن الخامس بعد قضاء الغزالى على العلوم العقلية والتفاف الفلسفة حولها من خلال علم الكلام لذلك ألف الآمدى كتاباً فى مصطلحات الفريقين لاعتمادها على وافد فلسفى واحد. تحول الكلام المتأخر كله إلى فلسفة كما يتضح ذلك عند الأيجى والتفتازانى والبيضاوى والدوانى. بل وتضخمت المقدمات النظرية خاصة نظرية الجوهر والعرض حتى كادت تبلغ ثلاثة أرباع العلم^(١).

إن المصطلح لا يُحكم فقط لغة ولكنه ينشئ علماً. ولقد تأسست العلوم بتأسيس المصطلحات. هكذا تأسس علم أصول الفقه برسالة الشافعى واستعماله ألفاظ العموم والخصوص والبيان من اللغة أو من العقل البسيط لوضع مصطلحات العلم. كما تم إبداع مصطلحات العلم قبل الوافد اليونانى. فأركان القياس: الأصل والقرع والعلة والحكم، وأحكام الوضع: السبب والشرط والمناع، والعزيمة والرخصة، والصحة والبطالان، وأحكام التكليف: الغرض والحرم والمندوب والمكروه والمباح، ومباحث اللغة: الحقيقة والجاز، والظاهر والمؤول، والمجمل والمبين، والحكم والمتشابه، والمطلق والمقيد، والعام والخاص، والأمر والنهى كلها إبداع داخلى خالص. ومصطلحات علوم التصوف، المقامات والأحوال، ومصطلحات

(١) حسن حنفى: من العقيدة إلى الثورة، المجلد الأول: المقدمات النظرية، الباب الرابع: نظرية الوجود، مدبولي، القاهرة ١٩٨٨.

علوم القرآن: أسباب النزول، والناسخ والمنسوخ، ومصطلحات علوم الحديث: الرواية، والتواتر، والأحاد، والسند، والمتن، والمرسل، والمشهور، ومصطلحات الفقه: العبادات والمعاملات، والفرض والسنة، والقضاء والفور والتراخي كلها مصطلحات أصيلة من ابداع المسلمين، من المصدر الداخلي وليست من المصدر الخارجي.

٣ - التشكل الكاذب في المصطلح الجديد

وبعد ما حل المصطلحان، الموروث والوافد، في الوعي الفلسفى الجمعى بدأت عملية «التشكل الكاذب» فى الحدوث. وتعنى إحلال المصطلح الوافد بدل الموروث دون إحلال المعنى. هى ظاهرة لغوية تقوم على إسقاط اللفظ الموروث وإبقاء معناه وإحلال اللفظ الوافد محله دون معناه فى جمل رباعى على النحو الآتى:

الموروث	الوافد
اللفظ ا	اللفظ جـ
المعنى د	المعنى ب

أ - إسقاط اللفظ الموروث نظراً لضيقه ومحليته وانغلاقه وبالتالي فقدان قدراته على التفاعل الحضارى واستبقاء معناه، فالمعنى هو الأهم والأبقى.

ب - إحلال اللفظ الوافد محله نظراً لما يمثله من إغراء حضارى وجذب ثقافى، وما يتصف به من عقلانية وانفتاح وشمول ونزعة إنسانية عامة وبالتالي القدرة على التفاعل الحضارى.

ج - استبقاء اللفظ الموروث كوعاء قديم أصيل محكم مضبوط واستعماله كأداة للتعبير عن المعنى الوافد.

د - أحكام وضبط المعنى الوافد بالتعبير عنه باللفظ الموروث وإكمال نقصه، وتماثل ميزاته، وإستقرار تصور.

وعلى هذا النحو يتم التفاعل الحضارى من أجل خلق ثقافة جديدة تضم الموروث

والوافتد معاً على مستوى اللفظ والمعنى؄ اللفظ الوافتد كأداة للتعبير عن المعنى الموروث لصالح الحضارة الجديدة؄ واللفظ الموروث كأداة للتعبير عن المعنى الوافتد لصالح الحضارة القديمة.

وعلى هذا النحو حدث تحول من مصطلحات الكلام العقائدية الإيمانية التقليدية المورثة إلى مصطلحات الفلسفة العقلية الفلسفية المفتوحة الوافتة. فالله واجب الوجود؄ العلة الأولى؄ مثال المثال؄ الصورة المحضة؄ العقل الفعال؄ إلى آخر هذه الألفاظ الوافتة. ومع ذلك خالق للعالم ويعتنى به؄ والخلق والعناية معنيان موروثان دون قدم العالم وتحرك العالم نحو الله بالعشق؄ وهما المعنيان الوافتان. وأمكن التعبير عن الواحد الموجود عند أفلوطين مثلاً وهو المعنى الوافتد بلفظ الله وهو اللفظ الموروث. لقد تم التعبير عن معنى الأنا بلفظ آخر؄ والتعبير عن معنى الآخر بلفظ الأنا فى قراءة حضارية مشتركة على التبادل؄ الأنا فى مرآة الآخر على مستوى لفظه؄ والآخر فى مرآة الأنا على مستوى معناه .

وقد بدأت ارهاصات عملية التشكل الكاذب عند المترجمين والفلاسفة فى مرحلة الشرح والتلخيص خاصة بالنسبة للوافتد؄ اسقاط معانيه أو إككامها أو إككامها ثم استعمل ألفاظه للتعبير بها عن المعانى المورثة التى ضاق بها الثوب القديم؄ وهو اللفظ الموروث. فقد وجد المترجمون من نصارى العرب أن اللغة المنقول منها وهى اليونانية تحمل ثقافة مغايرة لثقافة اللغة المنقول إليها وهى العربية. ولما كان ولاؤهم الثقافى للغة العربية وثقافتها فإنهم قاموا بتطويع ترجمة المصطلحات اليونانية إلى بنية الثقافة العربية. فلفظ θεός الذى يعنى آلهة باليونانية على الجمع نظراً لثقافة تعدد الآلهة تمت ترجمته بلفظ ملائكة نظراً لثقافة التوحيد؄ وحدانية الله؄ أما التعددية فهى للملائكة. الملائكة جمع والله فرد صمد. كما أن لفظ ἁγίων اليونانى الذى يعنى المكان الذى يتم فيه عقاب الأرواح الشريرة فقد يتم ترجمته بالنار أى المصطلح الإسلامى المقابل. وفى نفس الوقت يتم فيه التعبير عن معنى الألوهية عند أفلاطون وأرسطو بلفظ الله سبحانه وتعالى أو الله جل جلاله تأكيداً على التوحيد.

وبفضل هذا الاستبدال اللغوى تحققت وحدة الثقافة؄ لا فرق فى ذلك بين الموروث الفكرى والوافتد اللغوى. وتم تحقيق هدفين: الأول تجديد اللغة المورثة المنغلقة القطعية الإيمانية الخاصة إلى لغة مفتوحة عقلية عامة مما يسمح لكل المعانى المورثة بالتمدد والانتشار والقدرة على الدخول فى حوار الثقافات المجاورة. والثانى تمثل الثقافات الوافتة

داخل الموروثة وعدم تركها كبؤرة منزلة، كقطب جذب في الثقافة الموروثة خارجاً عنها، ونقد ما لم يتفق معها، وإكمال ما نقص فيها^(١).

وتدل ظاهر التشكل الكاذب التي تعنى الاستبدال اللفظي بين حضارتين دون الاستبدال المعنوي، الاستبدال الحقيقي في اللفظ والاستبدال الوهمي في المعنى، على جرأة لغوية تتمثل في إسقاط اللفظ الشرعي القديم وإحلال اللفظ الوارد الجديد بدلاً عنه في بيئة يسيطر عليها الفقهاء. وقد كان هذا الاحلال طبيعياً نظراً لتطور الحضارة وانتقالها من النقل إلى العقل، ومن التقليد إلى التجديد. فقد كان المصطلح الكلامي عقائدياً إيمانياً تشريعياً نقلياً لا يتفق مع تطور الحضارة وتمثل الوارد. كان المعنى يتضخم واللفظ ثابت مما دفع المعنى إلى الانتقال من اسار اللفظ إلى البحث عن لفظ جديد.

كان هذا الاستبدال اللغوي ينم عن قدر كبير من الشجاعة الفكرية؛ الثقة بالنفس، وعدم الاحساس بالنقص أمام الآخر أو الاحساس بإرهابه وسطوته. فنشأت الحضارة الإسلامية ابتداء من تأسيس العلوم في القرنين الأول والثاني، وتطورت في القرنين الثالث والرابع، واكتملت في القرن الخامس. وبعد هجوم الغزالي على العلوم العقلية توقفت وتحجرت في القرنين السادس والسابع فأرخ لها ابن خلدون في القرن الثامن منهياً بذلك الحضارة الإسلامية في فترة إبداعها الأول.

وقد نشأت معركة بين المتكلمين والفلاسفة من ناحية والفقهاء من ناحية أخرى حول شرعية استخدام هذه المصطلحات الوافدة لتأسيس العلوم الإسلامية. وهاجم ابن حزم استعمال المتكلمين ألفاظ الذات والصفات في العقائد. ونقد الفلاسفة لتركيزهم على المقولات والصور في عالم الأذهان والحديث عنها وكأنها موجودة بالفعل في عالم الالعيان مما يؤدي إلى التعددية والشرك. ويقضاه الغزالي على العلوم العقلية بالإضافة إلى فتاوى الفقهاء مثل ابن صلاح توقف الإبداع الاصطلاحي الأول.

٤ - طرق وضع المصطلح

وقد تم وضع المصطلح بطريقتين التعريب أو النقل اللفظي، والترجمة أي النقل المعنوي، انتقالاً من الترجمة إلى الشرح والتلخيص إلى الإبداع الخالص.

أ - النقل اللفظي أو التعريب، وهي طريقة النقل الصوتي Transliteration من اللغة

(١) حسن حنفي؛ التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، منطق التجديد اللغوي، المركز العربي للبحث والنشر، القاهرة ١٩٨٠، ص ١٢٣ - ١٥١.

المنقول منها إلى اللغة المنقول إليها وذلك لرهبة اللفظ الجديد وعدم وضوح معناه وعصيان اللغة المنقول إليها لتفرض مصطلحاً مقابلاً. فترجمت كتب أرسطو الثمانية والمداخل في المنطق تعريباً فى: ايساغوجى، قاطيغورياس، بارى ارمينياس، أنالوطيقا الأولى، أنالوطيقا الثانية، طوبيقا، سوفسطيقا، ريطوريقا، بويطيقا. ومن الطليعة لفظ اسطقس؛ اسطقسات فانطاسيا جومطريا، اسطرونوميا، هولى.

ب - النقل المعنوى أو الترجمة، ويعنى نقل المعنى من اللغة المنقول منها مع تجاوز اللفظ إلى اللغة المنقول إليها مع الحفاظ على المعنى والبحث عن لفظ أصيل من الموروث بدلاً عن الوافد. وقد كانت هذه الطريقة تالية للأولى منعاً للاستهجان اللغوى والغربة اللغوية الناشئة عن التقريب وحرصاً على النقاء اللغوى. وذلك مثل كتب المنطق الثمانية لأرسطو بعد المدخل: المقولات، والمغالطة، والخطابة، والشعر. ومن الطليعة لفظ عنصر، عناصر، مادة. وتصبح اللغة تأليفاً وليس ترجمة، طبيعية وليست اصطناعية، ابداعية وليست منقولة.

ثم أصبحت بعض الألفاظ المعربة ألفاظاً منقولة تضم التعريب والنقل معاً. فاللفظ فى أصله معرب تحول بعد ذلك إلى لفظ أصيل مثل: فلسفة، موسيقى، جغرافيا، ومثل هذه الألفاظ الاعجمية قد دخلت فى اللغة العربية عبر العصور مثل سندس واستبرق، واستعملها الوحى كلفظة أصيلة. كما أعطت اللغة العربية غيرها من اللغات الغربية ألفاظها خاصة فى اللغة الأسبانية واللغات الشرقية خاصة التركية والأردية والفارسية والمالابية والاندونيسية.

وقد تم النقل أو الترجمة المعنوية بأربعة طرق:

أ - نقل لفظ بلفظ Ουσι'α تعنى جوهر، μορφ'η صورة، αρτη' سبب δυνα' Ψυχη' نفس، σομα بدن، φυ'σις طبيعة τελο's غاية إلخ، وهى أدق أنواع النقل وأحكمها تدل على التقابل الفظى بين اللغات وعلى وحدة الفكر البشرى .

ب - نقل لفظ بعبارة، وذلك لاستحالة التعبير عن كل مضمون اللفظ المنقول بلفظ آخر منقول إليه خاصة لو كان اللفظ المنقول مركباً مثل εντελεχι'α ويعنى ειν τέλος ε'χελν فتم نقله كمال آلى لكل جسم طبيعى آلى ذى حياة بالقوة، تاولوجيا، علم الأمور الالهية. وهنا تبدو اللغة المنقول منها أكثر تركيزاً من اللغة المنقول إليها. ولكن حرصاً على النقاء اللغوى فضلت اللغة المنقول إليها العبارة الشارحة للتعبير عن معنى اللفظ على التعريب.

ج - نقل عبارة بمبارة، وهى العبارات الشارحة مثل μεταφυσική ما بعد الطبيعة، φιλοσοφία محبة الحكومة πλωπη' φιλοσοφία الأولى - μεταφυσική ما بعد الطبيعة، البرهان بالخلف αδυν'τατου الرد إلى الحال απ'α το εξ αρχης αιτεισ- المطلوب الأول - το ον η ον موجود بما هو موجود التركيز فى اللغتين واحد، لفظاً بلفظ، عبارة بعبارة.

د - نقل عبارة بلفظ مثل υποκειμενον جوهر وتعنى حرفياً الذى يوجد من تحت أو الحامل الجزئى τοδζτι الجزئيات τ'ο καθ' εκοστον، τα' κατα μ'ζρος شخصى τ'ο καθ' ε'καστο'ν المعرض τ'ο καθ' συμβεβη' κ'ος المجردات τα' εξα'φαιρε'ρεως ويدل على درجة عالية من التركيز فى اللغة المنقول إليها. بالمصطلح حركة ابداعية مستمرة من اللغة الأولى المترجم منها إلى اللغة الثانية المترجم إليها.

وقد تطورت المصطلحات الكلامية والفلسفية عبر العصور ويمتنق الاحكام اللغوى والدقة الاصطلاحية. فالوجود عند الكندى هو الأيس والعدم أو اللاوجود هو اللبس، والعلة الغائية هى العلة التمامية. ويبدو ذلك فى «رسالة الكندى إلى المعتصم بالله» فى الفلسفة الأولى. وكانت الاعراض أولاً للمتى والابن قبل أن تتحول إلى الزمان والمكان. وكذلك تحولت المصطلحات عند الفارابى من الإن والأون إلى الواحد والموجود، ومن الاينى إلى فعل يوجد، ومن الاست إلى الوجود وكما يبدو ذلك فى «كتاب الحروف». ثم استقرت المصطلحات نهائياً عند ابن سينا لغوياً كما استقرت الفلسفة فى بنيتها الثلاثية المنطق والطبيعات والالهيات.

ونظراً لاهمية المصطلح فقد وضعت فيه عدة مؤلفات منذ نشأة الفكر الكلامى والفلسفى خاصة الفلسفى. فقد كتب جابر بن حيان (ت ٢٠٠هـ) «رسالة فى الحدود». ثم كتب الكندى (ت ٢٥٢) «رسالة فى حدود الأشياء ورسومها» والخوارزمى (ت ٢٨٧) «الحدود الفلسفية». كما كتب ابن سينا (ت ٤٢٨) «رسالة فى الحدود». والغزالى (ت ٥٠٥) «كتاب الحدود» ووضع الأمدى «كتاب المبين» فى شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين. ووضع جرجانى (ت ٨١٦) كتاب «التعريفات» مع قاموس خاص بالفاظ الصوفية كما هى واردة فى «الفتوحات المكية» لابن عربى. وكتب التهانوى «كشف

اصطلاحات الفنون»، والقاضى عبد الرسول «دستور العلماء» وحسن صديق خان «أبجد العلوم». ثم توقف الإبداع الأول وحفظه فى عصر الشروح والملاحظات مع توقف الحضارة الإسلامية فى طورها الأول .

٥ - توقف المصطلح وتغير المرحلة التاريخية

وبعد تراكم تاريخى طويل تحولت بنية المصطلح إلى بنية الفكر. وتحولت بنية الفكر فى مرحلة تاريخية بعينها وفى اطار ثقافة خاصة إلى بنية الفكر ذاته فى كل العصور فحدث الفصام بين المصطلح والفكر الثابتين وبين الواقع والثقافة المتغيرين. مع أن كل واقع متجدد، وكل ثقافة متغيرة يستلزمان مصطلحات متغيرة وفكرًا متجددًا. ولما استعصى المصطلح المتغير والفكر المتجدد من الموروث نظراً لتوقفه ثم الانفتاح على واقع جديد من الثقافات المعاصرة نشأ الصراع بين الموروث القديم المتوقف المتحجر والواقع الجديد المتحرك المتجدد. فوقعت الازدواجية فى الثقافة الوطنية وفى الشخصية القومية وهو ما نحن عليه الآن منذ توقف المصطلح القديم فى الحضارة الإسلامية فى طورها الأول فى القرون السبعة الأولى، وبروز واقع جديد من الحضارة الغربية منذ مائتى عام.

وشتان ما بين اللحظتين التاريخيتين، الأولى والثانية، والطورين المتتاليين للحضارة الإسلامية، فى القرون السبعة الأولى التى أرخ لها ابن خلدون، وفى القرون السبعة الثانية التى يحاول جيلنا أن يخلقها ويبدأ قرونًا سبعة ثالثة منتقلة من الكبوة إلى النهوض، ومن النقل إلى الابداع. ومن الهزيمة إلى النصر، ومن التجزئة إلى الوحدة. إذ تحدد اللحظة التاريخية وعلاقة الثقافات والشعوب بعضها البعض طريقة وضع المصطلحات ونقلها من ثقافة إلى أخرى. فإذا كانت الثقافة منتصرة، فى موضع قوة، فإنها سرعان ما تتمثل ثقافات الشعوب المغلوبة حتى وإن كانت أقدم منها وأقوى صياغة. كان هذا حال الثقافة الإسلامية الناشئة فى القرن الأول، عصر الفتح، مع الثقافات اليونانية والفارسية والهندية بعد أن تمت ترجمتها فى القرن الثانى. لم يكن هناك خوف من ثقافة الآخر أو ضعف ثقة بالنفس، فحدث نقل طبيعى للمصطلح الوافد داخل المصطلحات الموروثة من أجل خلق ثقافة متجددة يتوحد فيها الرافدان الخارجى والداخلى.

ومنذ فجر النهضة العربية الحديثة بدأت حركة ثانية للترجمة من الحضارة الغربية. وكما

نقلنا عن اليونان قديماً من موضع قوة فإننا نقلنا عن الغرب حديثاً من موقع ضعف. كنا فاتحين فأصبحنا مفتوحين. كنا منتصرين فأصبحنا مهزومين. انتقلنا من الهجوم إلى الدفاع، ومن الانتشار إلى الانكماش، ومن التقدم إلى التقهقر. فقد احتلت الأوطان، ونهبت الثروات، وتوقفت العلوم القديمة ولم تتطور حتى آرخ لها ابن خلدون في القرن الثامن. وجاءت حضارات أخرى غازية تجدد النخبة فيها تعبيراً عن الواقع الجديد في مواجهة القديم.

يتحدد المصطلح الكلامي الفلسفي إذن بفترتين تاريخيتين. النصر قديماً والهزيمة حديثاً. وتتحدد طريقة وضع المصطلح بناء على هاتين اللحظتين التاريخيتين. وعادة ما يتجنب الباحث العربي المعاصر التعرض للموضوع حديثاً، هارباً إلى القديم، تعويضاً عن مآسى العصر، واستسهالاً لتحليل مادة علمية حوتها أمهات الكتب دون تنظير جديد ومباشر للواقع طلباً للسلام، ولإثارة للهدوء. لم تعد الشجاعة قائمة. وتوقفت العلوم القديمة حتى تأريخ ابن خلدون لها. بل إذا ذكر واجب الوجود أو العلة الأولى أو الماهية فإنه يتبادر إلى الذهن الوافد أكثر من الموروث: أفلاطون، وأرسطو، وانسيلم، وتوما الاكويني، وديكارت، وكانط، وهيجل، وهوسرل، ويرجسون. توقفت المصطلحات القديمة عن التطور والنمو. بل عادت الألفاظ القديمة وتراجعت إلى موطنها الأصلي كما تريد الحركة السلفية، وظهرت من جديد ألفاظ الله بدل واجب الوجود أو الغاية القصوى، والإيمان بدل النظر، والقضاء والقدر بدل القانون الطبيعي.

ومنذ فجر النهضة العربية والتعريب قد جاوز النقل. واستسهل المشتغل بالفلسفة النقل الصوتي على النقل المعنوي. فظهرت في اللغة الفلسفية المعاصرة مصطلحات مثل ترنسندنتال دون أن يتحول إلى لفظ عربي مقابل. وتعددت الاجتهادات في شارطي، صموري، أولي، جواني، ومثل ميكانيزمات وتعنى آليات، ديكارتيك وتعنى الجدل، الفيزياء وتعنى علم الطبيعة. وتحول البعض منها إلى ألفاظ عربية لا بدليل عنها مثل الكوجيتو، التابو، السوبرمان، التكنولوجيا، الأيديولوجيا، السوسيولوجيا، الأنثروبولوجيا، الانتولوجيا.. الخ. وكثرت هذه المصطلحات في العلم والمخترعات الحديثة مثل الراديو، التلفزيون، الكمبيوتر، الفونوغراف، التلجراف، التلكس، الفاكس، الدش، بل تحولت أسماء الفلاسفة الغربيين إلى مذاهب مثل الأوغسطينية والتوماوية والديكارتية والكانطية والهيكلية والماركسية والبرجسونية مع أن القدماء لم يقولوا الأفلاطونية والارسطية والسقراطية وقصروا النسبة للشخص إلى

الفرق الكلامية مثل الهليلية، الجاحظية، الواصلية، الاشعرية، الهشامية، السبائية، الكرامية، الماتريدية. وقلدنا الغرب فى تخويلنا أسماء الحكماء إلى مذاهب مثل السينوية والرشدية.

ومنذ ظهور الرافد الثانى الفلسفى من الثقافة الغربية بدأ أساتذة الفلسفة يعتمدون على المعاجم الغربية مثل لالاند وريغو وغيرها من المعاجم اعتماداً شبه كلى. وقلما يعودون إلى الكندى أو ابن سينا أو الأمدى أو الجرجانى أو التهانوى أو القاضى عبد الرسول أو حسن صديق خان. وكلما انزوى الاساتذة عن القدماء ونهلوا من المحدثين زاد البعد بين الثقافتين فتطنى الثقافة الغربية الوافدة المتجلدة الغازية على الثقافة الموروثة المتوقفة المتقهقرة. فإذا ذكر مصطلح الوجود والعلم والماهية تذكر معانى ديكارت وكانط وهيجل وهيدجر وسارتر وليس ابن سينا والأشاعرة والمعتزلة. فأصبحت ثقافتنا الفلسفية عرجاء تسير على قدم واحدة أو عوراء ترى العالم بعين واحدة. فتراجع التفاعل الثقافى وحل محله الصراع الثقافى بين الموروث والوافد مجسداً الصراع بين الأنا والآخر، بين السلفية والعلمانية.

٦ - تحريك المصطلح وتوليد المصطلحات

والمصطلحات طبقاً لتعريفها اصطلاحية وليست توقيفية طبقاً للاشكال الرئيسى عند النحاة والأصوليين: هل اللغة توقيف أم اصطلاح؟ إذ تنشأ اللغات نشأة اجتماعية لضرورة التخاطب بين الناس تقليداً لأصوات الحيوانات والطبيعة أو طبقاً لخارج الحروف وعلاقاتها بالانفعالات الإنسانية. فالاصطلاح ليس مجرد اتفاق أو مواضعة بين ارادات المتكلمين بل يقوم على أساس طبيعى صوتى. الصنع الإنسانى حر، والضرورة طبيعية وليست الهية. وقد يكون أحد أسباب توقف المصطلحات سيادة نظرية التوقيف فى اللغة على نظرية الوضع، واعتماد التوقيف على الإرادة الالهية والعلم الالهى. ولا سبيل إلى تحريك المصطلح إلا بنظرية الوضع وتغليبها على التوقيف فى ثقافتنا الوطنية وفى وجداننا القومى. المصطلح موضوع لعلم اللغة وليس لعلم الكلام.

والمصطلح ليس قضية صوتية لفظية فقط بل يتجه أساساً نحو المعنى. واللفظ ليس مجرد ثوب للبدن أو بدن للنفس كما شبه القدماء بل هناك علاقة عضوية بين اللفظ والمعنى تتجلى فى المعانى الثلاث للفظ: المعنى الاشتقاقى، والمعنى العرفى، والمعنى الاصطلاحى.

فالمعنى الاشتقاقى يربط اللفظ بالصوت الطبيعى، ويرجع اللغة إلى الوجود نظراً للتقابل الأصلى بين عالم الأذهان وعالم الأعيان. ولا يحيل اللفظ إلى مجرد بنية صورية أو مجرد اختيار حر لا ضرورة فيه. كذلك نشأت القواميس الاشتقاقية للغة للتعرف على نشأة الألفاظ الطبيعية وتأسيس اللغة فى العالم. وقامت القواميس على الجذر، والجذر هو الوحدة

الصوتية الأولى التى تخرج من الفم فى مقابل الوحدة الصوتية فى الطبيعة من خلال الأذن.

والمعنى العرفى يدل على أهمية الاستعمال. فاللغة للتداول. والتداول عبر العصور. يعطى اللفظ معناه العرفى طبقاً لقدرات الناس على التعبير به وتبعاً لمقاصدهم وحاجاتهم وعاداتهم وخبراتهم التاريخية الطويلة. اللغة عادة اجتماعية. لذلك يتغير المعنى العرفى للفظ عبر التاريخ. ونشأت المعاجم اللغوية التاريخية لتحديد معانى الألفاظ وتغييراتها فى الاستعمال عبر الأجيال. العرف جزء من المعنى. والمعانى الاجتماعية للألفاظ لا تنقل أهمية عن معانيها الشرعية. وتصورات الناس لله كما تبدو فى الثقافة الشعبية وفى الاستعمال الدارج تؤخذ فى الاعتبار مع تصوراتهم فى التوحيد. فالواقع جزء من المعيار.

والمعنى الاصطلاحي هو المعنى الجديد الذى يهدف إلى وضع المعيار العام من خلال الواقع الخاص من أجل التشريع وسن القوانين ومعايير السلوك بصرف النظر عن تداول الألفاظ والذى يمكن استنباط الاحكام منه والذى يتفق عليه كل الناس طبقاً لاجماع العقلاء واتفاق الجمهور. المعنى الاصطلاحي هو الثابت من خلال المتغيرات، والجوهر فى مقابل الأعراض.

ولا يقع تناقض ميدئى بين المعنى الاشتقاقي والمعنى الاصطلاحي. فالاشتقاقي هو جذر الكلمة والاصطلاح ثمرتها. إنما يقع الاختلاف فى الاستعمال، فى الجذوع المتعددة المنبثقة من الجذر الواحد والتى تؤدى إلى نفس الثمار. المعنى الاشتقاقي هو الذى يربط المصطلح بالواقع وبالحياة. والمعنى الصرفي هو الذى يسمح بالتعددية فى التطبيق والاختلافات الجزئية طبقاً لمحددات الزمان والمكان. والمعنى الاصطلاحي هو الذى يعطى القاعدة والمعيار، والعموم والشمول. المعنى الاشتقاقي فى الطبيعة، والمعنى العرفى فى المجتمع، والمعنى الاصطلاحي فى الأخلاق. المعنى الاشتقاقي هو الثابت فى الطبيعة، والمعنى الاصطلاحي هو الثابت فى الاخلاق، والمعنى العرفى هو المتغير فى المجتمع. ومن ثم يمكن تحريك معنى المصطلح طبقاً للمعنى العرفى واستعمال الناس. فاللغة للتداول .

وقد يتطلب ذلك توليد مصطلح آخر أكثر تعبيراً عن المعنى العرفى الجديد ودون الخروج على المعنى الاشتقاقي والمعنى الاصطلاحي. واللفظ مجرد ثوب للمعنى. مثلاً، لقد استطاع المتكلمون قديماً عرض قضية الحرية فى مصطلح خلق الأفعال عند المعتزلة أو الكسب عند الأشاعرة أو الجبر عند الجهمية. ولم نتجاوز نحن مصطلحات القدماء بالرغم من الانتقادات الموجهة للموروث من أنصار الواقف من أننا لم نعرف الحرية بالمعنى الحديث. فاللفظ عندنا

شرعى يدل على الحرية فى مقابل العبودية، الحر فى مقابل العبد. هنا تأتى أهمية توليد المصطلحات وضرورة تطوير المصطلحات الكلامية القديمة بالرغم من ابتداعها ألفاظ خلق الأفعال والكسب إلى مصطلحات الحرية والتحرر والاعتراض والمقاومة والثورة والغضب والرفض والتمرد ونقائضها فى التسلط والطغيان والقهر والارهاب والتحكم والسيطرة والعبودية والاستكانة والاستسلام والرضا والقبول والطاعة والرضوخ.

وكذلك قدمت مصطلحات النبوة والمعاد. فقد توقفت النبوة بعد أن اكتملت، ولم تعد تثير قضية البتات أو نفى. كما لم يعد أحد ينكر خلود النفس حتى يثبت المعاد. ولكن طبقاً لوجدان العصر تعنى النبوة تطور الوحي فى الماضى أى تاريخ الفكر. كما يعنى المعاد مستقبل الإنسان وآثاره بعد الموت. يشير المصطلحان القديمان إذن إلى التاريخ الماضى والمستقبل وهو ما نحتاج إلى تأسيسه فى وعينا المعاصر، الوعى التاريخى الذى ينقصنا. والذى بدونه يتأزم الوعى السياسى ويكون مجتث الجذور .

كما أن مصطلح الامامة القديم أصبح له مدلول سلبى، أولوية الحاكم على المحكوم، واختلال المشكلة السياسية فى شخص الإمام لدرجة تسمية الدولة كلها باسم الامام. ولكن وجدان العصر يجعل القضية السياسية أولاً الدولة، والمجتمع المدنى، واستقلال المؤسسات، وحرية المواطن، وحقوق الإنسان، والتعددية الحزبية، أو ديموقراطية الحكم. فأين ذلك كله من مصطلح الامامة؟

وقد يكون توليد المصطلحات جزئياً وليس مبدئياً فى كل المصطلحات القديمة بل فيما نقادم منها فقط. إذ يظل البعض منها ذا دلالة معاصرة مثل لفظى الإيمان والعمل. فإذا كان الإيمان هو النظر لأن إيمان المقلد لا يجوز، يصبح المصطلحان النظر والعمل، وهى مشكلة معاصرة. فقد لاحظ محمد عبده من قبل «ما أكثر القول وأقل العمل». التوليد الاصطلاحي هنا جزئى بعد اظهار معنى الإيمان فى النظر وتخليصه مما علق به من تقليد عبر العصور .

وقد تكون بعض المصطلحات القديمة معاصرة فى نفس الوقت ولكن مستوى ادراكها هو الذى يتغير من المستوى الالهى القديم إلى المستوى الإنسانى الحديث مثل مصطلحات الذات والصفات والأفعال. فقد نشأت قديماً للدفاع عن التوحيد وحرصاً على التنزيه. والآن لم يعد أحد يشك فى ذات الله وصفاته وأفعاله. ولكن القضية الآن فى وجود الإنسان والاعتراف بذاته وصفاته وأفعاله، وحقه فى الوجود والعلم والقدرة والحياة والسمع والبصر

والكلام والارادة. وهو ما حاوله الصوفية فى الإنسان الكامل الذى يمحى الفرق فيه بين الله والإنسان. بل إنها ذات الإنسان وصفاته أولاً ثم اسقاطها على الله قيساً للغائب على الشاهد ثانياً. فبتوليد المصطلحات الجديدة من المصطلحات القديمة فى علم الكلام يمكن اكتشاف الإنسان والتاريخ، وهما البعدان الناقصان فى وجداننا المعاصر^(١).

٧ - ابداع المصطلح من ثقافة العصر

لما كان المصطلح منذ نشأته تعبيراً عن روح الموروث فى اللفظ الوافد من ثقافة العصر، وكانت ثقافة العصر متغيرة بتغير الثقافات والحضارات ومراحل التاريخ تجدد المصطلح أيضاً وتغير. وقد لا يكفيه توليد المصطلح الجديد من ثانيا المصطلح القديم بعد إعادة قراءته وتأويله واستخراج المسكوت عنه فى مصطلح جديد. حينئذ يتم ابداع مصطلح جديد من ثقافة العصر طبقاً للمعنى العرفى ولغة التداول ومع الارتباط بالمعنى الاشتقاقى، الجذر التاريخى الطبيعى، ودون التوضيح بالمعنى الاصطلاحي المعيارى الدائم. وتضم ثقافة العصر واقع العصر وكلاهما يكونان روح العصر.

مثال ذلك كل المصطلحات التى تتعلق بالإنسان وحقوق الإنسان. فالله والسلطان، الإنسان الكامل فى السماء وكامل الأوصاف فى الأرض تم اثباتهما فى علم الكلام القديم وفى الفلسفة القديمة. والعصر عصر الإنسان ونحن نعيش فى مجتمع الإنسان فيه ضائع، وحقوقه منتهكة. وفى نفس الوقت الإنسان لفظ موروث. بل إنه لفظ قرأنى وفى نفس الوقت لفظ من ثقافة العصر، يعبر عن حاجة الفرد والمواطن. لقد عرفنا قديماً حقوق الله وواجبات الإنسان كما قال محمد بن عبد الوهاب من قبل « كتاب التوحيد الذى هو حق الله على العبيده ». وعصرنا فى حاجة إلى أن يعرف واجبات الله وحقوق الإنسان. وقد قال المعتزلة قديماً بالواجبات العقلية: الخلق والتكليف والاستحقاق.

مثال آخر مصطلحات الحرية والديمقراطية والانتخاب والتعددية وحق الاختلاف، وكلها تعبر عن ثقافة العصر وحاجة الناس. فالمواطن يتوق إلى الحرية، وتسعى المعارضة إلى تأسيس نظم حكم ديمقراطية تقوم على التعددية الحزبية. ويحاول السلفيون الجدد والعلمانيون بداية تنوير عربى جديد، استئنافاً لتنوير القرن الماضى منذ فجر النهضة العربية الحديثة، ومن

(١) انظر بحثنا: لماذا غاب مبحث الإنسان فى تراثنا القديم؟ لماذا غاب مبحث التاريخ فى تراثنا القديم؟ دراسات إسلامية، الأجلو المصرية، القاهرة ١٩٨١ وأيضاً « من العقيدة إلى الثورة المجلد الخامس: الإيمان والعمل - الامامة، مديولى، القاهرة ١٩٨٨.

أجل إقلاته من عثرته، وإيقاف رده. فقد تم تعريب الديمقراطية والليبرالية فى ثقافة العصر كما عرب القدماء الجغرافياً والموسيقى.

مثال ثالث مصطلحات الشعب والجماهير والتي أصبحت أيضاً من لغة التداول فى هذا العصر. صحيح أنه يمكن توليدها من مصطلح الأمة، فهى تنويعات عليه. ولكن نظراً لأهميتها وشيوعها يمكن للمتكلم والفيلسوف الجديد استعمالها اعتماداً على العرف وتأسيساً لها فى المصطلحات القديمة مثل القوم والجمهور والناس والشعوب والقبائل والعوام. كذلك تبرز مصطلحات المساواة والعدالة الاجتماعية من أجل تأكيد المعانى القديمة بألفاظ جديدة لحماية للثقافة الوطنية من سحر الألفاظ الوافدة.

ولما كان الإنسان فى العالم وليس فقط مع الآخرين فقد برزت مصطلحات العالم والكون والطبيعة والأرض كى تبين ميدان الفعل الإنسانى وتبرع عن حاجة الناس للعودة إلى العالم والطبيعة وإلى الدفاع عن الأرض. فالإنسان بين عالمين، عالم الفكر وعالم الطبيعة. فالطبيعة هو الآخر الذى يعيش الإنسان فيه. وقديماً كانت الطبيعيات مقدمة للالهيات فى علم الكلام والفلسفة. وكانت الالهيات طبيعيات مقلوبة إلى أعلى عن طريق النفى. والآن يعد الإنسان. لآخرته أكثر مما يعد لدنياه. ويتصور أن الآخرة التى يعد لها هو الآخر الذى يعيش فيه.

وأفضل مصطلح ما كان هو واللفظ العادى شيئاً واحداً. فلا فرق بين اللغة العلمية واللغة العادية، بين لغة المتخصصين ولغة الناس. هذا هو السهل الممتنع الذى يقدر كل الناس على فهمه والتأثر والتأثير به. فالمصطلح العوىس الفهم، الغرب الاستعمال، الثقيل النطق لا يؤدى وظيفته فى إيصال المعانى. تتحول اللغة إلى غاية فى ذاتها وليست وسيلة للتعبير والإيصال، توهم بالتعالم وبالعلم اللدننى، وتعطى الناس الاحساس بالدونية نظراً للمسافة الشاسعة بين الثقافة العامة والثقافة الشعبية، بين تخصص العلماء والحس البديهى مما يساعد على انحسار العلم وعزلة العلماء، وانتشار الثقافة الشعبية الموروثة كبديل عن العلم الدقيق بما لها من رصيد عند الناس وما تتمتع به من قدرة فائقة على التأثير .

وتلك مهمة المتكلم الجديد والفيلسوف الجديد فى عصرنا، قدرته على إبداع مصطلح تلقائى يعبر عن ثقافته المعاصرة وحاجات الناس. يعبر عنهم ويؤثر فيهم باسم العلم الدقيق ومواصلة الثقافة الشعبية الموروثة والتراكم التاريخى الطويل والانفتاح على العصر. استطاع ذلك برجسون كما فعله القرآن الكريم من قبل. لذلك لارتبط المصطلح بالصورة الفنية. فالجوهر والعرض مصطلحان وصورة فنية فى آن واحد، الحامل والمحمول كمفهوم، والمركز

والمحيط كصورة. والذات والصفات والأفعال مصطلحات وفي نفس الوقت صورة فنية، الدوائر الثلاث ذات المركز الواحد مما يدل على أن الكلام والفلسفة علوم إنسانية تقوم على قياس الغائب على الشاهد. ويحدث ذلك في العلوم الطبيعية أيضاً. فالذرة مصطلح علمي وصورة فنية. المصطلح تصور عند العالم، والصورة أداة للتمييز عنه أمام الناس. فالمعنى ينقل من عقل العالم إلى خيال الناس. وقد تكون الصورة أقدر على التعبير عن المعنى وإصاله من التصور. الشيء تصور عند العالم وصورة عند الناس. وأصالة المصطلح هو أن يكون جامعاً بين التصور والصورة، بين علم العالم وثقافة الجمهور^(١).

(١) انظر بحثنا : الشيء تصور هو أم صورة؟ مجلة ابداع، القاهرة العدد الثاني عشر، ديسمبر ١٩٩١.

(٨)

روح الأندلس ونهضة الغرب الحديث قراءة في "المسائل الصقلية" لابن سبعين

أولاً - المعلم والتلميذ:

المسائل الصقلية الخمسة التي سأل عنها الإمبراطور فريدرش الثاني، ملك النورمانديين في صقلية ابن سبعين تعبر عن روح الأندلس التي كانت الدافع وراء روح أوروبا الجديدة التي تجلت في «الكشوف الجغرافية» خارج أوروبا وفي الإصلاح الديني وعصر النهضة داخل أوروبا، روح الحداثة المنبثقة عن الاشكالات القديمة. فلا يوجد انقطاع في مسار التاريخ، تنتهى روح حضارة لتبدأ أخرى بل هناك تغير في مسار الروح عبر الحضارات طبقاً لتوفر شروط هذا المسار، مرة في الصين وأخرى في الهند، مرة في فارس ومرة في بابل وأشور، مرة في كنعان ومرة عند العبرانيين، مرة في مصر القديمة ومرة عند المسلمين، ومرة في الغرب الحديث. وربما مرة إلى الشرق من جديد^(١).

وطلب المعرفة من فرد لآخر إنما يكشف عن مستوى الحضارتين اللتين ينتسب إليهما السائل والمسؤول، التلميذ والأستاذ، المتعلم والمعلم. فالوعي الفردي تعبير عن الوعي الاجتماعي، ومستوى الحضارات. ومن خلال طلب المعرفة في صيغة السؤال والجواب تتجلى العلاقة بين المرحلتين الحضارتين الأولى والثانية، علاقة المعلم بالتلميذ، تقوم الحضارة الأولى بدور المعلم بينما تقوم الحضارة الثانية بدور المتعلم. فإذا ما انتهى دور المعلم انقضى، وإذا ما بدأ دور المتعلم ورث واستأنف حتى يصبح بدوره معلماً لتلميذ غيره فيشبه ويصبح معلماً لتلميذ ثالث. وهكذا تستأنف دورات الحضارات في التاريخ. كانت الصين معلماً لليابان، وكانت الهند معلماً للصين، وكانت مصر معلماً لليونان، وكان المسلمون كما تجلت حضارتهم في الأندلس معلمين للغرب الحديث. أعطى ابن سبعين للإمبراطور لقب المسترشد أى السائل الذى يبحث عن مرشد ودليل من أجل الرشاد والهداية ورغبة في الإصلاح. ودعا الله بالتوفيق، وطلب له الهداية. وأعجب بأمانته ورغبته في المعرفة وسؤاله عن

(١) الجامعة العربية الأوربية، بالرمو، صقلية، سبتمبر ١٩٩١. مجلة كلية الآداب، جامعة القاهرة، الآداب، بيروت ١٩٩٣.

الحقيقة. فالأستاذ لا ينهر التلميذ ولا يمنعه كشفاً ولا يحجب عنه معرفة. دعا له للانتقال من الظن إلى اليقين، ومن سوء التأويل والكذب على الحكماء إلى صحة الفهم وأمانة النقل^(١). وتكشف أسئلة التلميذ أنه غير عالم بالموضوع، فالسؤال يكشف عن السائل أكثر مما يتوجه إلى المسؤول. يكشف عن عدم المعرفة بالمسائل النظرية، والنظر في النهاية هو طريق العلم. وأفضل اجابة ما كانت شفاهية، حوار بين السائل والمسؤول، علاقة مباشرة بين التلميذ والأستاذ، بين المتعلم والمعلم. فإن لم يستطيع السائل أن يأتي فليبحث بمحاور نياية عنه. ويحذر المعلم من المتعلمين المستعلمين المدعين للمعلم. فالحوار لا يكون إلا بحثاً عن الحقيقة من سائل راغب فيها ومسؤول مرشد إليها^(٢).

ويبدو ذلك من مقدمة ابن سبئين في جوابه على «المسائل الصقلية» التي أرسلها له فرديريك الثاني ملك النورماندين. فالأميراطور المستنير الراض الدخول في الحروب الصليبية فكان جزاؤه الحرمان الكنسي، كان يمثل روح الحكماء القدماء، بودا في الهند، وكونفوشيوس في الصين، واخنتون في مصر، وحمورابي في بابل وآشور، وسليمان عند العبرانيين، وبركليس عند اليونان، وابن رشد عند المسلمين. فالأميراطور، أعلى سلطة سياسية في البلاد، سلطان الروم، يتنازل عن دوره كحاكم للبلاد ويأخذ دور المتعلم الباحث عن الحكمة. فالسلطة السياسية تخضع للسلطة العلمية، والملك يتنازل عن عرشه

(١) ووفقك الله تعالى للإسلام لما علمت أنك مسترشد ذكرت لك جميع هذا كله لتعلم طريق الاستفهام وسنشد أذكر لك المسألة بالله التوفيق. ولا يطول عليك من حيث أنك مسترشد فإن ما أذكره لك مما يصلح بك والمقصود بذلك كله تحصيل المطلوب... ١/٣٠٠ «وراجب المرشد أن يزيد في جواب للمسترشد» ٢/٣٠٢ «سألت أيها الزعيم للتودد للمسترشد عن المقولات... ١/٣٢٢ «سألت أيها الزعيم المتودد الباحث للمسترشد ووفقك الله للخير وهياك لقبوله وأراك طريق الحق بنوره ونقلك من اعتقاد العلم للواجب، ورزقك الفرق بين الصحيح والكاذب عن مسائل تنازع فيها (الناس) كل عصر (واجبار) كل زمان ودهر» ٢/٢٩٩ «سألت أيها الملك وهناك الله تعالى لدينه القيم عن... ١/٣٠٩ «وفقك الله لدينه القيم» ٣/١٦ «وفقك الله عز وجهه للخير وهياك لقبوله» ص ٢٢٠ «فاعلم ذلك كله وبالله التوفيق ورشد» ٩/٣٢٠.

(٢) «وأنت سألت عن المقصود بالمعلم الإلهي ما هو ومقدمته الضرورية إن كان له مقدمات، وقد تكلم معك على ما يجب، والصواب أن يقع الاحتجاج بك. فإن سؤالك يعطى أنك غير عارف بعلم وصائم عن الأمور النظرية. ويظهر منك أنك مسترشد. فإن صعب عليك أن تصل إلى فاهيت من يتكلم أو وجه من يتفه ويكتب له في ذلك ما ينبغي على التمام، وكل مسألة سألت عنها أوضع عند جمهورنا من ناز علم وأذهانهم أقطع شهبها من سيف ومن كلم. فسأل في أغصن منها وأعرض ذاتية بحيث يتكلم معك عليها أحد طلبة المسلمين للتعلمين لا العالمين. فإيهم بالجملة لم يلتفتوا إلى هذه المسائل، ولا هي مما يصلح عندهم بالمسؤول ولا بالسائل. ورأوا أن الكلام فيها هذيان يخر عنه به وسخف يتكلم عليه منه. ولو صبح عندهم، أي جانبك عليها لتظروا إلى كما نظروا إليها» ١/٣٢١.

للفيلسوف. لا يعتمد على الجند والعسكر بل يبحث عن الفكر والحقيقة. يكتب إلى الآخر ليس بإعتباره سلطة سياسية، واعداً متوعداً، غازياً محتلاً، لإيقاعه في الحماية أو تحت مناطق النفوذ أو مرسلاً إليه الجيوش للغزو والاحتلال، ولكن بإعتباره أيضاً سلطة علمية تبحث عن المسؤول للإجابة على السائل، ويكتب للعمال سائلاً عن أفضل عالم. ويهتم العمال لا بالمناصب أو المؤتمرات بل بالبحث عن العلماء والحكماء حتى يستلذون على ابن سبعين من مدينة سبتة المغربية التي احتلها الأسبان مع مليليه بعد سقوط غرناطة منذ القرن السادس عشر حتى الآن^(١). ويرسل ملك الروم مالا مرة وجفنة مرة للعالم الذي يرفض أخذ أجر على العلم، فالعلم قضية، والتعليم رسالة. العلم فضيلة كما قال سقراط، وواجب واحساب كما يقول المسلمون^(٢).

ولا يعتمد على الأنا. فالأنا مجذب خاو، وليس لديه شيء. بل يبحث عما يريد عند الآخر بعد أن بحث عند علماء الروم فلم يجد إجابة. أساس التقدم هو البحث والرغبة في المعرفة وليس للدعاء أو الفرور، والتعالى الذى يصل إلى حد العنصرية، عند كل شيء، وعند الآخر لا شيء، الأنا وجود والآخر عدم. والآخر متعدد المناطق فى المشرق والمغرب، فى آسيا وأفريقيا. يبدأ البحث فى المشرق ولكن يبدو أن المشرق قد وقع فى اسار الأشعرية والتصوف، وهذا فيه روح الفكر والتأمل. أما المغرب فما زال روح الفكر فيه من آثار ابن رشد^(٣). كان السؤال باللغة العربية لغة العلم والتعليم فى ذلك الوقت وليس اللاتينية لغة النصرارى أو اليونانية لغة القدماء. أما اللهجات الأوربية الأسبانية أو الفرنسية أو اللغات الجرمانية والسلفية فلم تكن قد تحولت بعد إلى لغات ذات تراث مدون. وكان الرد باللغة العربية لغة الحدائث والاستبصار دون احساس بالدونية والإقلال من شأن اللغة العربية ولى اللسان باللغات الأوربية فى المصطلحات وعبارات الحياة اليومية كما هو حادث الآن. إن

(١) «فكتب للخليفة الرشيد من أولاد عبد المؤمن فى أمرها فكتب أمير المؤمنين لعامل سبتة وهو ابن خلاص أن ينظر فى الرجل المذكور أن يرد الجواب على الأسئلة» ١/٣٩٩.

(٢) «وكان ملك الروم قد وجه جفنا فيه رسوله وجمله مال فاستدعى ابن خلاص الامام قطب الدين وأوقفه على الأسئلة بأمر الخليفة فضحك رضى الله عنه وألزم نفسه الجواب فدفع له ابن خلاص المال الذى جاء به رسول ملك الروم فردده ولم يقبله وقال إنما نؤت عنها احتساباً بالله وانتصاراً للملة الإسلامية. ثم قرأ قوله تعالى «لا أسألكم عليه أجراً إلا المودة فى القربى» وجاد به. فلما بلغ الجواب للملك أرضاه ووجه بصفة عظيم فردت عليه كالأولى» ١/٣٩٩.

(٣) «لما وجه بها ن خاً إلى المشرق، مصر والشام والمراق والدروب واليمن فرجعت أجوبة حكماء المسلمين بما لم ترضه. فسأل عن أفريقية ومن بها فقبل له أنها عربية عن هذا الشأن. وسأل عن المغرب والأندلس فقبل له أن بها رجل يعرف بابن سبعين» مخطوط ١/٣٩٩.

قضية جهل التلميذ إنما ترجع في معظمها إلى جهل باللغة، أسماؤها ومصطلحاتها، معانيها ومدلولاتها، سواء في الفهم أو في التعبير^(١). ويحذر المعلم من الغرور، غرور السائل وغرور المتعلم. فشرط العلم هو التواضع كما كان يقبل السيد المسيح، وهو المعلم، أقدام التلاميذ^(٢).

وكان هدف الإجابة التيسير بالحق ليس فقط في موضوع السؤال بل أيضاً في حقيقة السؤال حتى ينتقل السائل من وضع التلميذ والمتعلم إلى حقيقة العالم والكاشف. كشف السؤال عن حيرة التلميذ فجاءت الإجابة للهداية، هداية الحيارى، ودلالة الحائرين. ومن ثم يتضح للسائل والمسترشد فكر الهادي والمُرشد ويقتنع فيكون ذلك أكبر نصر للملة الإسلامية التي استطاعت، الإجابة على السؤال. وكشف الخلط، وتبرئة أرسطو من سوء التأويل، والدفاع عن الحق من حيث أُنْى، ولو كان من الأمم القاصية عنا كما يقول الكندي. ويتم عرض العقائد الإسلامية عرضاً عقلياً صرفاً ابتداء من مقدمات عقلية بديهية تصبح هي المعيار الشامل والمقياس العام لموضوع السؤال وفلسفة أرسطو وللشراح المتقدمين والمتأخرين، يونان ومسلمين^(٣).

ثانياً - تحليل السؤال ووضع المقدمات

وطبقاً لقول عمر أن نصف الإجابة في طريقة وضع السؤال يبدأ ابن سمين في الاجابة على أسئلة فردريك الثاني بتحليل كل سؤال من الناحية اللفظية من أجل معرفة معناه ومن أجل استنباط الخطأ في الفهم أو الحكم من صياغة السؤال ذاته. وبعد تصحيح وضع السؤال تتم الاجابة عليه عن طريق وضع المقدمات العامة التي يبنى عليها الموضوع أى التأسيس العقلي له. تخلص الاجابة أولاً السؤال من حيث الألفاظ، هل هي أسماء مشتركة أم أسماء محكمة؟ ومن حيث نوع القضايا هل هي مجملة أم معينة، احتمالية أم ضرورية؟ ومن حيث معاني الألفاظ هل هي المقصودة من صاحبها كما قصدتها أم المؤولة من قارئها كما شرحها؟ ومن حيث دوافع السائل، هل هو الجهل بالموضوع أم هو سوء النية

(١) «وَأنتَ أَمَا جَهِلْتَ أَسْمَاءَهَا، وَأَظْلَمَ عَلَيْكَ مَدْلُولُهَا، وَخَاتَمْتَ الْمَبَارَةَ بِهَا وَحَشِيَّةَ، وَظَنَنْتَ بِهَا أَنَّهَا مِنَ الْأَشْيَاءِ الْغَرِيبَةِ الْمَجْهُولَةِ عِنْدَ الْخَاصَّةِ وَالْعَامَّةِ. وَإِنَّمَا أَرَدْتُ بِذَلِكَ أَنْ تَسْتَفْهَمَ الْمَسْئُولَ وَتَحْرَكَ لِلْكَلامِ» ب/٣٢١.

(٢) «وَأَمَّا مَا تَوَهَّمْتَ أَنَّ الْمَقُولَاتِ غَيْرَ مَعْلُومَةٍ عِنْدَ الْكَافَّةِ وَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَالِمُ بِهَا وَحْدَكَ فَأَرَدْتُ أَنْ تَظْهَرَ بِذَلِكَ أَنَّ لَكَ الزَّهَادَةَ عَلَى الْغَيْرِ... يُقَالُ كُلُّ حَاصِلٍ وَغَيْرِ مُسْتَرَشَدٍ بِعَرَفٍ بِمَاذَا يُسْأَلُ عَنْ الْمَطْلَبِ...» ب/٣٢١.

(٣) «وَأَدْرَكَ النَّصْرَانِيُّ قُصُورَ نَفْسِهِ، وَنَصَرَ اللَّهَ الْإِسْلَامَ وَأَظْهَرَهُ عَلَى الْمِلَّةِ النَّصْرَانِيَّةِ بِالْبُرَاهِينِ الْقَطْعِيَّةِ، وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ» أ/١٣٩٩.

والتجريح؟ أو من حيث القصد والهدف، هل هو البحث عن الحقيقة أم المغالطة والجدل؟ تحليل السؤال إذن قبل الاجابة عنه يكشف عن وضع السائل. فالعلم إلتجاه وموقف. الاجابة تعيد وضع السؤال الصحيح من حيث الشكل حتى يمكن يعد ذلك اعطاء الاجابة الصحيحة فى الموضوع. الهدف من تحليل السؤال هو اثبات مواطن الخلل فى الصياغة. ولا يمكن الإجابة الصحيحة إلا بعد تصحيح وضع السؤال^(١).

وقد يصل تحليل ألفاظ السؤال إلى النقد الشديد للسائل لاستعماله ألفاظاً مجملة فى موضوعات الفلسفة. فالسؤال يكشف عن عقلية السائل ومستوى ثقافته وفهمه وطبيعته وفطرته أكثر مما يتجه نحو الموضوع للمسؤول عنه. بل أن السؤال عن المشهور والمعروف عند الكافة يدل على غيبة الوعي الفلسفى، وغياب المعرفة البيديهية الفطرية دون تعلق لذوق السائل إذا كان رئيساً أو ملكاً^(٢). السؤال إذن كاشف للسائل وليس متجهاً نحو الموضوع.

(١) «الأثر» تقول بعد قولك ما الدليل على بقاء النفس؟ وهل تبقى ولا شك فى أنه إذا علمت الدليل على بقائها صح لك ما أردته فى السؤالين؟ ولو قدمت هل يبقى لكان أشبه وأقرب بالمسألة، ثم قلت بعد هذا وأين خالف الحكيم الإسكندر ولم تذكر فى ماذا ولا بماذا ولا لأجل ماذا. وهذا أتبع من جميع ما ذكر. وأن ذلك قد نبه فيه إلى نوع وزكى الشك فى الأنواع المشتركة معه. وهل ذلك يعطى من المطلوب والمباحث عنه فيما يتكلم المتكلم بأنه يمكن أن يكون أين خالف الإسكندر الحكيم فى النفس أو فى العقل أو فى الأمور المنطقية أو فى الطبيعية أو فى الإلهية. ولا غير لك إن قلت أن السؤال يحيل بعض إلى بعض فإن الاحالة لا بد لها من رابط يربطها مع الشيء المتقدم والمتأخر. وهذا منفصل بالمجمله. فلا حجة لك فى ذلك كله إلا أن نقول لا ادعى بالسؤال والمسألة ولا قولك أين خالف الحكيم الإسكندر، وهو سؤال مطلق والفكرة فيه مركبة. فإنا لو قلنا الإسكندر خالف الحكيم فى النفس لكان السؤال مجملاً يحتاج إلى تفصيل فإن النفوس كما قلنا خمس، ففى أى النفوس خالف؟ فيحتاج أن يقال فى نفس كلنا فكيف إذا أهملت السؤال وتركته من كل الجهات وقلت أين خالف الإسكندر الحكيم فتضطر لأن تقول لك عن أى علم ترد فإذا قلت عن العلم بالنفس أو عن النفس اضطررنا أن نقول لك عن أى النفوس ترد؟ فنقول عن النفس الثباتية أو الحيوانية أو الناطقة أو غير ذلك فأفهم. فإن أردت بقولك أين خالفه؟ كم المواضع التى خالفه فيها؟ وفى كم علم خالفه؟ فهذا أشنع ما يسمع وأقبح ما (يجرب) أو ندفع لأن السؤال فاسد النظم والمطلب فارغ من العلم والتناسب فيه قد عدم والسعى فى تحصيله بالطبع قد حرم لشفاخته وفساد موضعه ٣٣٠ ب - ٣٣١ أ، ثم أردفت بما خلط عليك، وتبين التقصير فى سؤالك، ٣٣١ أ.

(٢) «وأما سؤالك عن المقولات كم عددها... فهو من أول دليل على ضعف ماذنك وقلة تصرفك فى العلوم وسوء فطرتك وفساد فكرتك. فذلك سألت عن أمر مشهور عند الكافة معروف العين ومع ذلك نكرته ٣٢٢ ب/ هذا نص كلامك. وأما قولك أى شيء هو فهو استفهام على المحسوس والضرورة. وأنت بهذا السؤال إما من الموارء البله الذين لا يعقلون وإما من المستفهمين الذين لا يعرفون كيف يبحثون» ٣٢١ أ/ سألت أيتها الزعيم المسترشد عن النفس ولم تقيد أيتها نفس هى المسؤول عنها وأهملت ما لا يجب أن يهمل وأجملت ما لا يجب أن يجهل. والذى حملتك على ذلك عدم تحصيلك الأمور النظرية والمباحث الصناعية. ولو ست تعرف أجناس النفوس الجزئية كم هى وتعرف الخاطبة ما هى وتعرف المطلق والمقيد والمهلل والمخصم والمشارك والمشكك والمنقحة من الألفاظ ما سألت بهذا السؤال ٣٣٠ أ/ =

قد يكون السائل أبلها ومن ثم فالسؤال لا قصد فيه. وقد يكون قائماً على غير بحث في الموضوع وبالتالي يكون مجرد استفهام للنفس. السؤال انفعال من التلميذ. ومهمة الأستاذ هو تحويل هذا الانفعال إلى موضوع. والسؤال الاجمالي لا إجابة عليه إلا بعد بيان الاجمال. فالعلم لا يكون إلا خاصاً. السؤال العام تساؤل وليس التساؤل الذاتي الذي يعبر عن حيرة الفيلسوف إلا إجابة علمية خاصة تعبر عن روح العلماء. وعلى هذا النحو يتساءل التلميذ عن فلسفة عامة بينما يجب الأستاذ بفلسفة علمية. العلم تربية، والسؤال كاشف عن التربية العلمية للسائل، والإجابة تقوم بهذا الدور. العلم بناء للشعور، وعلاقات بين الذوات وتعبر عن صراع قوى بين السائل والمسؤول ناتج عن تفاوت مستوى الحضارات. الجواب قدر السؤال، والمخاطب على قدر المخاطب. إذا كان القصد من السؤال العناد فإن الإجابة تكشف عنه وتحيله من منطق الذات إلى منطق الموضوع.

ويرجع خطأ السؤال إلى استعماله ألفاظاً مطلقة دون تقييد، ومجملة دون تبيين، ومتشابهة دون احكام، وظنية دون يقين، واحتمالية الدلالة دون ضرورة. وهي سمات الخطاب غير العلمي نظراً لما يمتاز به القول العلمي من تقييد وتبيين وأحكام ودقة. ألفاظ السؤال ألفاظ مشتركة تقال باشتراك الاسم أم مشككة لا تعطى مدلولاً واحداً أو غلطية تقييد عكس المعنى. إن الإجابات العامة على الأسئلة العامة اجابات مجملة غير علمية تنطبق على الشيء وضده دون تحديد أوجه الشيء وجهات القول وموجهات القضايا العلمية. ليست المشكلة قدم العالم أو حدوثه أى فى الموضوع بل فى فهم معنى لفظي القدم والحدوث والابداع والخلق. فهي ألفاظ تقال باشتراك الاسم. كلها أسماء مشتركة. أما موضوع العلم

«فأنت على وجه استعذرت لا يقبل عذر... وأنت بالجملة لا تعرف كيف تحاول فإنك تعطى الخصم بما يستعين به على تهكيتك من أول الأمر، وتكفيه أن يقدم على عنادك مقدمة ولا تعرف كيف تطلب الحق في نفسه ولا أنت ممن يقال فيه نسال أو مشعل ولا ممن يشار إليه أنه علم إذ جهل... ومخاطبتك كأنه يخاطب الناقل أو الراقد. والمعلم لك يضرب في الحديد البارد لأنك سألت عن مجهول بالفكرة، وحفظت الطيب بالبرم والعنصرة، وظننت أن أوهام الفجرة تلج حيث أحلام البررة، وطنعت كالجلج وتقلت كالعلم وبعدت عن المعنى بعد المتقابلات، وحسبت الحق المظنونيات، والاحتمالات. ومع ذلك دينك وفهمك بدلاً في رشك... جهدهما وهواك واعتقادك بلغاً في تضليلك جهدهما. ومن خرج عن الحولقية ما بعده، وكل امرئ يتقن ما عنده...» ٣٣٠/ب «وأما قولك أين خالف الإسكندر الحكيم فمحمل الدلالة وغير مفيدوما لا يصلح الجواب عليه إننا قصد به العناد لأنك لم تقيدي ما ذا ولا لأى ما ذا لكني رأيت تلخص لك المقصود دون تطويل واستقرت تناسب الكلام وألحقت النسبة بالنسبة والمثل بالمثل، وظهر لي أن أنكلم عن المواضيع التي خالف فيها الإسكندر الحكيم في النفس فإنه أقرب إلى معنى السؤال وأبقى به. وبعد ذلك نذكر لك في كم موضع خالفه وعدد المواضيع التي خالفه فيها حتى يتم مقصود استفهامك وتخلص لك جميع ما تضمنته...» ٣٤٠/ب.

الالهى فإنه يتطلب أيضاً تحليل لفظ العلم فهو اسم مشترك. وفي موضوع المقولات يجب أيضاً تحليل اللفظ مع أنه ترجمة عربية للفظ اليونانى «قأطيفورىاس». وبهذا التدقيق ينشأ المصطلح الفلسفى، ويبدأ التفكير العلمى، القول البرهانى المطابق لموضوعه عند العلماء بمقياس واحد عند كل عالم لا فرق بين سائل ومجيب^(١). كل لفظ محكم المعنى يشير إلى مستوى للموضوع أو إلى جانب فيه. فالأسم المشتركة لفظ عام من أجل الإشارة إلى تعدد المستويات وتباين المعانى للموضوع فى منطق عام للهوية والاختلاف، للوحدة والتنوع للثابت والمتحول^(٢). وهو مقياس أصول فى مبحث الألفاظ فى علم أصول الفقه: الحقيقة والجزاء، الظاهر والمزول، الحكم والمتشابه، المحمل والمبين، المطلق والمقيد.

ومن طرق تصحيح السؤال الرواية الصحيحة عن المنقول وصحة فهم النقل، وهو ما يتفق مع علم الحديث، تواتر السند، وصحة المتن. تصحيح النقل والرواية مقدم على الإجابة على السؤال لأن صحة المتن مشروطة بصحة السند^(٣). يأتى الفهم بعد التاريخ وليس قبله حتى لا يقوم الفهم على رواية خاطئة، وخطأ النقل يؤدي بالضرورة إلى خطأ الفهم فى حين أن

(١) «وكل متكلم فيها بما سمح له وضع عليه من العلم بكلام مطلق حملى قليل التناسب محمل الدلالة. والمسترشد يتحفظ من الألفاظ الغلطية، ويحرر من الاسم المشترك والاسم المشكك بلا تنبيه وتعقيد. وكذلك يجب عليه أن يحذر للمعنى للغلطة التى يقال بالفرض وهى التى تقارن الشيء لأن الغائنة تحصل له ببرهان سوفسطائى أو يقع الجواب بخلاف المسألة. والكلام الحملى لا يقبل معناه من لفظه دون أن يتصفح أو يرد عليه ما يفسره» ص ٢٩٩/ب «وذلك لما وقعت الدلالة مفصلة، وأخذ المعنى لفظه الخاص به فلا يجب أن يسأل فى مسألة مطلقة ولا يجاوب بجواب مطلق» ص ٢٩٩/ب «ومن يسأل عن معنى قد اصطلح عليه غيره يأخذه منه مقبولاً ولا تثريب عليه ولا له ذلك عقلاً. وإن أردت به ما هو من حيث هو اسم مشتق أو مضاف لمعنى من أجله سمي هذا الاسم» ٣١٠/أ «فقد نص كلامك وتشببت استفهامك، وخلط جوابك أى كلامك فإنك سألت عن شيء وأنت قائله وطلبت من غيرك ما أنت حامله وقولك كيف يتصرف بها سواه لا بأس به إلا أنه جاء فى غير موضعه لأنك سألت قبل ذلك عن ماهية المسؤول عنه. فجاه بالجملة السؤال كله غير صناعى مما لا يصلح بالمسترشد ولا بالمسلم والنقابة. وقولك حتى يتم عددها أفند عليك ما بعدة فإنك سألت بعد ذلك عن المقولات كم عددها وأنت بهذا السؤال تعنى سؤالك كيف تطالب تعلم ما لا تعلم بما لا تعلم وتريد تفهم ما لا تفهم ولا يفهم ويتكيف المجهول وتضحك السؤال ومن حيث أنت قابل أنت مخبر من حيث أنت مقبل أنت مدير» ص ٣٢٢/أ.

(٢) «والقدم يطلق بإشتراك» ص ٢٩٩/ب «لفظ التقديم أو غير ذلك من الألفاظ المذكورة وركبها مع المعنى المبحوث عنه» ٣٠٢/ب «محتاج أن تعلم العالم والقدم والحدث والابتداع والخلق ومعرضها يتبين لك الحق... ولاكتان هذه تعلق بإشتراك الاسم... ٣٠٠/أ «لهذا قد تبين ما هو المراد بلفظ العالم وما هو العالم وحصل المعنى المقصود منه وجب علينا أن تعلم القدم. فهذا ما وقع الخلاف فيه ومنه وقع الاحتمال فى كلام الرخلى حتى يتفضل بعد هذا فافهم المراد منه» ٣٠١/أ «والخلق والابتداع اسم مشترك» ٣٠١/ب «الإبداع اسم مشترك لمعنيين» ٣٠١/ب.

(٣) «قولك فى جميع أقواله ليس بصادق» ٢٩٩/ب.

خطأ الفهم، سوء التأويل، لا يقوم بالضرورة على خطأ النقل^(١). بل أن ابن سيعين يعرف نسخاً عديدة من نص أرسطو ويشير إلى ذلك^(٢). وعادة ما يرجع التأويل إلى الخلاف بين المتقدمين والمتأخرين في شرح أرسطو. فهم المتقدمين أفضل بالضرورة من فهم المتأخرين لأنهم كانوا أقرب إلى النص وفهمه كما هو عليه دون تأويل أو إضافة في حين أن المتأخرين نظراً لبعد المسافة بينهم وبين النص أولوه وقرأوه وأضافوا عليه وتمثلوه وأعادوا بناءه. فهم المتقدمين أقرب إلى النقل في حين أن فهم المتأخرين أقرب إلى الابداع^(٣). أما الخلاف في الرأي بعد الفهم السليم والتأويل الصحيح فلا غبار ولا تثریب عليه. فالحق هو الشاهد بين الرأي والرأي المضاد، ورجوع أحد الرأيين إلى الحق فضيلة. وأرسطو هو الحكيم النابه، الفيلسوف الكامل الذي لا يخطئ عن قصد والذي يتفق مذهبه مع العقل والطبيعة والأخلاق^(٤).

وإذا كانت هناك بعض أوجه النقص في أرسطو فإنه يمكن عذره فيها دون الانتقاص من قدره. لم يدخل أرسطو مثلاً الرياضيات في المنطق وذلك لوجودها سلفاً عند الفيثاغوريين. فأرسطو يكمل الناقص والمعاب، والرياضيات كانت موجودة وكاملة. ومن شيمة الحكيم عدم التكرار^(٥). لذلك أكمل المسلمون ما نقص في مذهب أرسطو وهو التصوف حتى يكون نموذج الفيلسوف الكامل الذي ترى فيه الحضارة الإسلامية صورتها. ولا تهم النسبة الخاطئة لبعض نصوص الصوفية الآخرين له. فالرؤية الحضارية تأخذ كل ما

(١) «أعلم أن الناس اختلفوا على الحكيم في كثير من كلامه. فمنهم مصيب ومنهم مخطويع. وسبب الخلاف من عدم الفهم واحتمال اللفظ أو بالاجتهاد الفاسد والنظر السقيم... ومن الناس من تأول عليه وعلى كلامه وأخذ منها ما يصلح معتقده وترك ما لا يريد والأصلح به والذي خالفه باجتهاده ونظر لا تثریب عليه. فإن الحق هو للشاهد بينهما. والمسلم لأحدهما في تصحيح مذهبه وحذفه. والذي يجب أن يقال أن الرجل لم يكن مصيباً على الإطلاق ولا أخطأ في الأكثر فيما يشهد له الدليل، ويقوم عليه البرهان فهو الحق بنفسه، قاله أرسطو المقدم أم لم يقله، ولا يحتاج في ذلك لرأيه ولا لنظره. فمن صح عنه الحق ويحسن الظن فتأول عليه ويقول هذا أراد ولضرورة الصدق في المسألة وعلمه بالرجل ولم يتأول خطأه في ذلك ولم يرجع. فهذه أنواع الخلاف قد ذكرناها لك مفسرة بتقريره ٣٠٢ ب.

(٢) «وفي نسخة أخرى من يقول ١٣١٧/١.

(٣) «ثم لفظ القدم قد تأوله بعض الناس عليه بل جماعة من اتباعه المتأخرين، ٢٩٩ ب/ وتأولها عليه طائفة من المتقدمين والمتأخرين» ١٣٠٠/١.

(٤) «إطلاق الحكيم فيها أنها تمام لجسم طبيعي إلى ذى حياة بالقوة يصدق بهذا النظر وهو الذي أراده والذي تأول عليه خلاف هذا جاهل لا عقل له فإن الحكيم فيه من النباهة بحيث لا يدخل الجسم في حد النفس الناطقة» ١٣٣٣/١.

(٥) «وأما جزء الفلسفة الرياضى فلم يوجد له فيه كتاب يخطئه إذ كان من تقدمه من الفلاسفة قد أحكموا ذلك وكانت برايمتهم لا يقع فيها أتكال» ٣١٦ ب.

هو موجود لبناء نسقها على غير الرؤية التاريخية التي تقوم على رصد الوقائع وصحة الوثائق والترتيب الزمني للأحداث. لذلك نسب المسلمون لأرسطو المنتحلات مثل كتاب الخير المحض، وكتاب التفاحة وكتاب الوحدة وكتاب «أولوجيا» بالإضافة إلى كتاب الالهيات لاكمال الفلسفة بالتصوف^(١). ومن الطبيعي أن يكتب أرسطو تصوفه في النهاية بعد أن تقدم به العمر وخصص أولى حياته للمنطق والفلسفة. هنا يبدو أرسطو نموذج الفيلسوف، الكامل الحكيم. وينتهي شخصه ويبدو مذهبه، يموت الفرد ويحيا المذهب. ويتضح هذا من ألقابه التي تتراوح بين العام مثل الحكيم والخاص مثل أرسطو والعام الخاص مثل أرسطو الحكيم^(٢). بل أن المسلمين تبادلوا الألفاظ مع اليونان. أعطوا لفظهم الموروث لأرسطو وهو الحكيم وأخذوا اللفظ الوارد من اليونان للغارابي وابن سينا وهو «الفيلسوف». والبدية بتحليل الألفاظ وصحة النقل مقدمة للبرهان الصحيح. واستعمال الأسماء المشتركة هو السبيل للمغالطات والسفسطة والجواب بخلاف المسألة. فصورة البرهان تسبق مضمونه. كل قضية علمية لها صورة ولها مضمون. والصورة موضوع المنطق في شكل القضايا. فالمنطق آلة العلوم، والمضمون موضوع العلم الخاص بها، طبيعيات أم الهيات. فبعد النقل الصحيح والفهم الصحيح يأتي دور البرهان مثل عدم جواز تعميم الحكم من الخاص إلى العام، ومعرفة عن أى علم يتكلم الحكيم المنطقي أم الطبيعي أم الالهي^(٣) وقبل البرهان يعرف أولاً نوع القول، جدلي أو مغالطي أو خطابي أو شعري أو قول فيه شوق وفيه كما نقول

(١) وإما جزء الفلسفة الالهية فكتب فيها كتاب منها كتاب مابعد الطبيعة وكتاب الخير المحض وكتاب التفاحة وكتاب الوحدة وكتاب تلوجيا وضمنته تصوفه ١٣١٦/أ والذي أنوله أن الرجل في آخر عمره أبصر وأكثر تحقيقاً من أوله. وكذلك يظهر من قوة كلامه في كتاب التفاحة والخير المحض وعلم الوحدة ٣٠٦/ب ٣٠٧/أ.

(٢) بتحليل نص مضمون ابن سبئين يتردد لفظ الحكيم ٤٥ مرة ولفظ أرسطو ٩ مرات، والحكيم أرسطو مرتين.

(٣) ورواجب على العلم أن يخلص الطريق للمتعلم على أى وجه خالصه ويهذه في سؤاله فإن المقصود صورة البرهان في نفسه وتحصيل المطلوب لا غيره ٣٣١/ب هذه النفس هي التي تصلح لاستفهامك وهي التي أردت أن تعرف بالبرهان على وجودها بعد الموت وبقيائها. فإذا سألتني عنها سؤالاً مطلقاً فأردت أن تذكر لك أنواع النفوس الجزئية ونعرفك بذواتها حتى تعلم الحق، ص ٣٣٥/ب «وأنت قلت الحكيم يتصح في جميع آثاره يقدم العالم ولا شك أنه إن كان قد برهن عليه فما برهانه؟ وأن لم يبرهن فمن أى قبيل هو كلامه فيه؟» ٢٩٩/ب «وأما قولك ولا شك أنه رأيته وقت علي برهانه عليه وإلا بما صح عندك القضاء عليه بهذا الاعتقاد وإن كان لم يصح عندك وتريد أن تعرفه فاسأل بالمطلب الذي يرسمه لك بعد هذا الجواب.... وإن كنت في استحقاقتك فحينذا فاسأل سؤالاً صناعياً وقولك وإن لم يبرهن في أى قبيل هو كلامه فيه خلط عليك أن تكون مستفهماً أو مسترشداً أو مختبراً» ٣٠٠/أ.

نحن التفكير بالرغبة أو بالتمنى^(١). العلم هو البرهان. وما لا دليل عليه يجب نفيه كما هو الحال في المنطق الأصولي. والبرهان هو الطريق لايجاد النسق العقلي، نسق العلم، انتقال المقدمات مع النتائج ومعرفة طرق الاستدلال. لذلك كان المنطق نموذج نظرية العلم^(٢). يشرح ابن سبئين النسق الأرسطي من المنطق إلى الطبيعيات إلى الالهيات. ويبين مستويات العلم واختلاف معنى اللفظ طبقاً للمستوى. فالصورة مثلاً في المنطق غيرها في الطبيعيات غيرها في الالهيات. الموضوع برهانه مثل البراهين على خلود النفس^(٣). وكل حكمة لها نسقها الداخلي. لذلك يشرح ابن سبئين كتب منطق أرسطو من أجل شرح المقولات، شارحاً الجزء بالكل. كما يشرح كل كتب الطبيعيات لايجاد نسقها الداخلي. وهو يضرب المثل من الآثار العلوية راداً الجزء أيضاً إلى الكل. وفي موضوع النفس يبين ابن سبئين علاقة النفس الناطقة بالالهيات والتوحيد في نظرية الاتصال. بل أن موضوع النفس يدخل في قدم العالم إذا أنه موضوع في العلم الطبيعي والالهي. كما تدخل في المنطق في الأقوال والمقولات.

ويتأسس العلم على مقدمات. والمقدمات على أنواع وهذا موضوع المنطق. فالمنطق نظرية في العلم، والمقدمات هي بدايات، العقول أو أوائلها. والعلم نسق، وانتقال من المقدمات إلى النتائج. لا يهتم موضوع الفكر بل شكل الفكر. لا يهتم الشيء بل طريق الوصول إليه^(٤). ثم بعد ذلك يتجه الفكر إلى الموضوع عن طريق القسمة العقلية التي تقوم على

(١) «إن كان لم يذهب في قدم العالم لا دليل ولا برهان ولا تعرض لشيء من ذلك فما هو كلامه هل هو محير أو سوفسطائي أو خطابي أو شرعي أو شوق وفيه ذكر وكتب الحق ورمزه أو هو جزئي أو كلي أو صناعي وغير ذلك من التوجهات» ١/٣٠٠.

(٢) «فإن كان برهانه قديم فما دليله وبرهانه على ذلك؟ وإن كان برهانه جديد فما دليله وبرهانه على ذلك؟ وإن كان هو شاك وتعارضت الأدلة عليه ولم يترجح بعضها على بعض ولا كان لأحدهما ميزة على الآخر في تلك الأدلة للمعارضة» ١/٣٠٠ «وأنا الآن أذكر لك طريق البرهان الذي سألت عنه ثم تبين لك الحق في نفسه» ٣/٣٠٢ «اسم برهان الحكيم الذي سألت عنه وكيف ركب وكيف بحث عن أسبابه وخلصها وأنهم.... جميع ما أردت بذلك احصاء مقاصد الحكيم وجل تواليه لفهم البراهين التي أذكرها» ٣/٣٠٢ «بل بعد هذا فيصنع عندك تركيبها من المقدمات التي وصفتها لك وتفرق بين النصف والظالم والمصيب والخطأ.... وكلما ذكرته لك ركبته مع ما ذكرته لك بعد هذا من البراهين نجد كلامه في الآخر محيلاً إلى الأول ومرتباً معه والمفهوم واحد» ١/٣٠٥.

(٣) ذكر برهان خلود النفس سبع مرات ١/٣٠٦ - ب ١/٣١٥.

(٤) «انقضى الكلام في المقدمات التي وجب عليك أن تعلمها وحصل المعنى المقصود منها» ١/٣٠٢ «فهذه المقدمات التي ذكرتها لك منها مقدمات تخدم مقدمات، ومنها مقدمات متممة، ومنها مقدمات هي النتيجة، ومقدمات مشتركة والضرورية التي سألت عنها نفس حالك. وجميع المقدمات المذكورة ونعلم الضرورية القريبة والضرورية البعيدة» ١/٣١٥ «وأنت سألت عن مقدمات العلم الالهي» ٣/٣١٦ «المقدمات الضرورية في العلم الالهي» ٣/٣١٦ «أن المقدمات الضرورية، التفويض والاضطرار... المقدمات =

التمييز بين المستويات دون الخلط بينهما كما حدث في أزمة العلوم الأوربية^(١): فالعلم بالنبات أو الحيوان أى بالكائنات الحية أما علم بالعلل الأولى أو علم بمادة الكائنات. العلم أما صورى يبحث فى المثل أو التصورات أو علم مادى يبحث فى الأشياء. الأول طريقة العقل والثانى طريقة الحس والتجربة. يعتمد الأول على الاستنباط ويقوم الثانى على الاستقراء. تكشف القسمة العقلية عن جوانب الموضوع وتحصره عن طريق التصنيف. لذلك كان إحصاء العلوم طريقاً إلى العلم الكلى من أجل عدم الخلط بين المستويات الذى يودى إلى خلط بين العلوم. يقتضى الحديث عن العلم الالهى قسمة العلم إلى الهى وإنسانى. المقولات قسمان بسيط ومركب، وكل قسم أقسام البسيط أربعة: جوهر وكيف ومضاف وكم. والمركب ستة: أين ومتى وأن يفعل وأن يفعل وملكية ونسبة. والمقولات ثلاثة أنواع عالية ومتوسطة وأخيرة^(٢).

ثالثاً - المسائل القديمة والاجابات الحديثة

وجه الامبراطور خمسة أسئلة قديمة معروفة طالباً رداً مقنعة عليها. تحمل الأسئلة روح العصر القديم ويريد الامبراطور أن يسمع اجابات معقولة ومقبولة تعبر عن روح العصر الحديث الذى كان يعلن عن نهاية العصر الوسيط.

السؤال الأول عن قدم العالم طبقاً للشبهة التى قيلت عن الحكيم أنه يقول بقدم العالم وفندها القارابى فى أن أرسطو كان يضرب المثل بالقضايا المنطقية ولم تكن القضية طبيعية أو الهية. وكانت خطورة مثل هذه القضية على الحضارات الدينية يهودية ومسيحية وإسلامية بالنسبة لعقيدة الخلق من عدم. وكيف يخطئ الحكيم أرسطو نموذج الفيلسوف الكامل؟ يذكر ابن سبئين رجه اللبس فى فهم أرسطو وفى لفظ القدم والفرق بين الحدوث والخلق والابداع من أجل اثبات حدوث العالم دون تخطئة أرسطو فى الألهيّات. وبصرف النظر عن رأى أرسطو الفعلى فى هذا الموضوع القول بالقدم المشهور عنه لدى الشراح أم القول بالحدوث كما هو الحال عند المسيحيين والمسلمين فإن السؤال نفسه يكشف عن بدايات العلم الطبيعى البارز فى الفكر الدينى. فاثبات قدم العالم أقرب إلى العلم الطبيعى الذى يثبت استحالة خروج شىء من لا شىء، وضرورة خروج شىء من شىء. كما أنه

=المشورة الصناعية المكتسبة ١٣١٦هـ/المقدمات الضرورية هى المتقدمة على غيرها بالطبع ١٣١٦هـ/والذى يحصل المقدمات المذكورة ١٣١٧هـ - ب وهذه مقدمة موجبة فى أوائل العقول، ١٣٣٦هـ/.

(١) وهذه التوجيهات التى وجهتها عليك لازمة لك بالقسمة العقلية ١٣٢١هـ/.

(٢) ١٣٢٦هـ/ب ١٣٢٧هـ/.

تأكيد على ثبات العالم وبقاؤه. فما لا بداية له لا نهاية له. ومن ثم يعيش الإنسان فى عالم موجود له قوانينه واستقلاله. وهو ما يمثل روح العصر الحديث الذى بذره قدم العالم وشبهه أرسطو ودفاع الرازى وابن رشد. أما القول بالحدوث فإنه أكثر انفتاحاً مع الدين الشعبى، وامكانية خروج الشيء من لاشئ، الخلق من عدم، كن فيكون. وبالتالي يكون العالم معتمداً على غيره. وكما اعتمد فى وجوده فى البداية فإنه معتمد أيضاً فى بقاءه فى النهاية. أى من لاشئ. وينتهى إلى لاشئ. وجد من عدم، وعدم بعد وجود. هذا العالم الحادث لا قانون له فليس صاحب وجوده. قوانينه حادثة. فأى عالم يستطيع أن يعيش فيه إنسان العصر الحديث: العالم الباقي الثابت الخاضع لقانون أم العالم الزائل الذى لا يخضع لقانون؟ وهل الاختيار بين الرأيين فى حاجة إلى براهين عقلية صورية منطقية أم إلى شعور وجداني وتجارب ذاتية وممارسات شعبية؟^(١).

والسؤال الثانى عن العلم الالهى وهو موضوع لا يعرف إلا بقياس الغائب على الشاهد. ويكشف مثل السؤال السابق عن بزوغ العلم الجديد من الثقافة الدينية القديمة. فالعلم الالهى فى تصور القدماء مطلق منزل، ثابت وبقينى، هاد ومرشد. ولكن السؤال هو كيف يعرف دون توسط العلم الإنسانى سواء فى المنطق أو فى الطبيعيات أو فى الالهيات؟ وكيف يمكن الدخول فى أعماق النفس الإنسانية ونظرية الاتصال بين العقل الفعال الذى ضم أصول العلم الالهى والنفس الناطقة؟ وبالتالي جاءت اجابة ابن سبىين كلها فى العلم الإنسانى، فى المغولات، وفى تصور الطبيعة وما بعد الطبيعة، وفى النفس الناطقة تحولا من الالهيات إلى الإنسانيات، علامة العصر الحديث، ومن آلاله المشخص إلى تعالى أو المفارقة، المبدأ العقلى أو بدهاء الذهن. لقد تحول العلم الالهى عند القدماء إلى تأسيس نظرية العلم عند المحدثين. ولما كان العلم الالهى فعالاً فى العالم ارتبطت نظرية العلم بالعمل، والنظر بالفعل، والمعرفة بالاخلاق. فإذا كان التعريف التقليدى للعلم الالهى أنه مالىس بجسم، يقلب عليه الطابع الغيبى فإن تحويله إلى دراسة الاجسام هو انبثاق لروح الحداثة من القدماء كما أن غلبة التجريد على حجج القدماء دفعت بابن سبىين إلى التركيز على البعد الصوفى الباطنى فى العلاقة بين الذات الالهية والذات الإنسانية فظهرت مثالية العصر الحديث. ولما كان العلم الالهى علماً مطلقاً لا يخضع لقاعدة أو قانون فإن

(١) انظر كتابنا ومن العقيدة إلى الثورة المجلد الثانى «التوحيد» أولاً البراهين على وجود الوعى الخالص (الذات) ص ٥-٧٦ مديولى القاهرة ١٩٨٨.

التعبير عنه من خلال علم المنطق يدل على بداية العقلانية الحديثة، وأن لا سلطان أعلى من سلطان العقل^(١).

السؤال الثالث عن المقولات، طبيعتها وعددها ماهيتها ومقدارها، هو في الحقيقة تساؤل عن الصلة بين العقل والوجود، بين عالم الأذهان وعالم الأعيان، بين العلم وموضوعه. فالمقولات أجناس الموجودات، أدوات ذهنية مفيدة في الحصر والتصنيف. فهي التي تصل الذهن بالواقع، والعقل بالوجود. هذه الهوية بين العقل والطبيعة ناشئة عن هوية سابقة بين العقل والوحي من أجل تماهى الوحي والعقل والطبيعة. سؤال قديم من مقدمة المنطق يجمع بين أرسطو وفورفوريوس، ولكن دلالته حديثة في نشأة العلم كنسق ذهني. فالعلم بناء عقلي مطابق للواقع بدليل السيطرة عليه والتحكم فيه. العلم بناء إنساني، مقارنة للواقع واجتهاد في قراراته. ولكن يظل السؤال القديم قائماً حول علاقة الجوهر بالأعراض التسعة، علاقة الأصل بالفرع، الحامل بالمحمول. الشيء الحسي هو الأساس أى الجسم، والزمان والمكان والوضع والاضافة والكيف والنسبة والفعل والانفعال كلها أعراض. وهي صورة الفلك الشمس والأقمار، صورة القبيلة، الشيخ والبطون والافخاذ، وصورة الأسرة الأب والزوجة والأبناء، وصورة المجتمع الحاكم والمحكومين، وصورة الله، فالذات هو الجوهر والصفات محمولة عليها^(٢).

والسؤال الرابع عن النفس. جعلها القدماء على أنواع: النباتية والحيوانية والإنسانية. النباتية وظيفتها التغذية والنمو والتوليد. والحيوانية تشمل النباتية وتزيد عليها الحس والحركة. والإنسانية تشمل النباتية والحيوانية وتزيد عليها الحس الداخلى مثل التخيل والتذكر والحركة الارادية وليس الشرطية. والعقل على درجاته المختلفة، العقل بالقوة ثم العقل بالفعل، العقل بالملكة ثم العقل المستفاد. حافظ القدماء بهذه الطريقة على التمييز بين المستويات، وظل هذا التمييز قائماً في بداية العصور الحديثة عند المثاليين العقلانيين حتى تم الخلط بينها منذ القرن الماضي. ولكن يظل السؤال في النفس الناطقة التي تتلقى علومها من العقل الفعال، مصدرها خارجي منبثقاً بأشراقيات القرن الخامس عشر وصوفيته مثل يعقوب البوهيمي. أصبحت النفس الناطقة أقرب إلى وحي الأنبياء وإلهام الأولياء منها إلى حدس العقلاء.

والسؤال الخامس عن الخلاف الواقع بين الحكيم والإسكندر وتخصيصه في موضوع

(١) المصدر السابق، وأهم: الهيات لم إنسانيات ص ٦٠٠ - ٦٦٤.

(٢) المصدر السابق، المجلد الأول «المقدمات النظرية»، ثامناً : مناهج الاحلة ص ٣٨٨ - ٤٠٩.

النفس وهي خلافات أفاض فيها الشراح فى أنواع العقول. فعند الإسكندر العقول ثلاثة: الفعال والهيولانى والعقل بالملكة. وعند الفارابى العقول أربعة: الفعال، والعقل بالقوة، والعقل بالفعل والعقل المستفاد. وعند ابن سينا العقول أربعة كذلك: الفعال، والهيولانى، والعقل بالملكة والعقل المستفاد. وهذه كلها شروح وتفصيلات على تمييز أرسطو بين العقل المنفعل والعقل الفعال. وهى كلها مقاربات واجتهادات تنبؤ بالبحث فى المعرفة فى العصر الحديث وأنواعها الفطرى والمكتسب، الحس والامتدالى، الخارجى والداخلى.

رابعا - تمثل الثقافة الجزئية للآخر فى الثقافة الكلية للأنا

أن الدلالة القصوى للمسائل الصقلية هى تحويل ثقافة الآخر الجزئية التى عبر عنها الأمبراطور فردريك الثانى فى أسئلته الخمسة إلى داخل ثقافة الأنا كما تبدو من ردود ابن سبعين. إمبراطور الروم يسأل والشيخ الإمام الصدر إمام الأمة وعلم الأئمة وقوة الحرمين يجب. فالسؤال والجواب منذ البداية حوار بين الحضارات (١). تبدأ الردود باسم الله الرحمن الرحيم، وتدعو للأمبراطور بالتوفيق والهداية، وتدعوه إلى الإسلام وتحمده الله وتصلى ونسلم على رسول الله وآله وصحبه. وتدعو له بالثبوت والعون وتطلب له الرضوان والحفظ والتهدة لمعرفة الحق بنور العقل (٢).

ولا تهم هذه المقدمات الإيمانية إذا كانت من المؤلف أو الناسخ أو القارئ. فالثلاثة يشاركون فى عملية حضارية واحدة (٣). ويحدث ذلك أيضاً فى نهايات المقالات أو الأقسام

-
- (١) «قال الشيخ الإمام الصدر إمام الأمة علم الأئمة قدوة الحرمين، سيدنا قطب الدين أبو محمد عبد الحق بن سبعين نفع الله به وأعاد من بركاته على المسلمين» ٢٩٧/ب.
- (٢) «ونقول وبالله التوفيق» ٢٠١/ب «وقفك الله تعالى» ٣٠٢/ب «وقفك الله تعالى للإسلام ولدين نبه محمد عليه السلام،» ٣٠٥/ب «فنعول والله الموفق وبه نستعين» ٣٢٢/ب «وقفك الله تعالى للإسلام» ٣٢٥/ب «وقفك الله أيها المسترشد» ٣٣٥/ب «وقفك الله سبحانه بما فيه» ٣٣٥/ب «والله يوفق بمنه وكرمه» ٣٤٠/ب «يقول عبد الحق بن إبراهيم بن محمد بن سبعين فبته الله تعالى» ٣٠٩/ب «نبأ بذلك مسألة النفس بحول الله المعين للوهاب جل وعلا ألا وأبدأ وسرمدا» ٣٣٠/ب «الفَضائل الروحانية من رضوان الله جل وعلا وما هو من رضوان الله تعالى لا يعدم» ٣٣٧/ب «فاتقن بالذى كتبتة واحتفظ به واحفظ الذى رسم لك لملك تشبه أو تنبه أو يكون كالذى كتب الإيمان فى قلبه» ٣٤٠/ب «حفظك الله تعالى وحفظ عليك وجوب الخير بالذات والعض إليك ووفى جملتك للخير وهبها إلى قبوله، وعرفها بالحق بنور العقل المستفاد وبسنة رسوله عليه السلام. انقضى الكلام على المسائل الصقلية والحمد لله على آلائه ونعمه وجوده المددان وكرمه والصلاة على سيدنا محمد المصطفى الهادى لطريقه القويم وأمه وآله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً» ٣٤٦/ب «غفر الله لجميعهم» ٣٠٠/ب «بحول الله تعالى» ٣٠٥/ب «فجواب اعلامك بحول الله» ٣٤٠/ب «والله تعالى يسلم ولا يسلب عنه ومنه» ٣٢١/ب.
- (٣) «طالع فيه العبد الفقير إلى الله الغنى محمد بن فخر الدين الكرمانى عفا الله عنه وختم له بالحسنى أمين» ٣٤٦/ب.

أو البراهين، الدعوة بالتوفيق، والعون والحمد^(١). البداية والنهاية واحدة اعلان عن التمايز الثقافي بين سؤال الآخر وجواب الأنا في إطارين مرجعيين مختلفين، أرسطو للآخر وللإسلام للأنا، بل يظهر الإطار المرجعي الإسلامي أيضاً وسط المقال للتذكير به بالإضافة إلى البداية والنهاية، الحول والعزة والرضا والمشقة والجلال لله^(٢). فالأنا هو الإطار المرجعي للآخر وليس الآخر هو الإطار المرجعي للأنا كما يحدث في عصرنا هذا. ويبدو تمثل الثقافة الجزئية للآخر في الثقافة الكلية للأنا في إعادة بناء الوافد كله على الموروث، ورد الفلسفة الوافدة إلى أصلها في الموروث، والانتقال بالفلسفة إلى الدين، ومن أرسطو إلى محمد. فالعلماء ورثة الأنبياء والرسول، والفلاسفة والحكماء ورثة الأنبياء. وأعمال أرسطو ترد إلى القرآن، والكتب الحكمية والفلسفية والمنطقية ترجع إلى صحف إبراهيم وتوراة موسى والتجمل عيسى^(٣). لا فرق بين أحد منهم. شرح العقول يتم بالقرآن والحديث، والخلاف بين الحكمين والإسكتندر يحكمه القرآن «والله لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم من خلاف». وتستعمل هذه النصوص الدينية من الكتب المقدسة للاقتناع وللإكتناس وليس كبرهان عقلي أو مقدمات أولانية لتأسيس العلوم. وهي أقرب إلى القول الخطابي

(١) «الجواب على الأسئلة المذكورة وبالله التوفيق» ٢٢٩/٢- ب «ونذكره أن لك بحول الله تعالى» ٩٩٢/ب «والسلام على اثنيتين خاصة، انقضى الكلام والحمد لله» ٣٠٩/١ «ونذكره لك برجه الحق بحول الله تعالى» ٣٢٥/ب «والله عز وجل يصلح أفعالنا وينوره به بصائرنا بمنه ومنه» ٣٣١/١ «وتكلم على النفس الناطقة بحول الله وسبحانه» ٣٤/ب.

(٢) «فاسأل بالمطلب الذي يرسم لك بعد هذا الجواب الله» ٣٠٠/١ «بحول الله تعالى» ٣٠٥/١ «بحول الله عز وجل» ٣٠٥/١ «إن شاء الله تعالى» ٣٠٩/ب «والله عز وجل لا يخفيها» ٣٢٢/١ «وسلم الأمر لك تبارك وأسلم وأطلب الحق وأعلم وفر عن عافتك ولا تترك إلهيها واقبل على فطرتك الأولى وسلم عليها نفسك تبصر إذا لاحظتها وبصيرتك إذا اخلصتها» ٣٣٠/ب «وما مبدؤها وما غايتها بحول الله» ٣٣١/١.

(٣) «والنفس الناطقة لا خلاف بين العلماء أجمع رضى الله عنهم على بقائها، والأنبياء والرسول صلوات الله عليهم وسلامه، وعظماء الفلاسفة يقولون بذلك. وهذا مشهور في الكتب الإلهية المنزل والدواوين الحكمية الفلسفية والقرآن المبين العظيم ينطق بذلك التوراة والإنجيل والزبور والصحف ينطق بذلك كله. وقال سبحانه «لقد كنت في غفلة من هذه فكتفنا عنك غطاؤك فيصرح اليوم حديد». وقال نبينا محمد ﷺ «الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا». وفي الإنجيل بعد ذكر المائة وذكر فضل الجمعة وتعبت محمد عليه السلام «النفس الصادقة تعرفني وإنسان الحق ومن علمني معي وغير الصالحة لا تعرفني وهي مع الشيطان والشیطان في غضبي». وفي التوراة «يا موسى تقرب إلى يفتي فإني خلقتك للخلود فإن آمن وعمل آمن وعمل صالحاً رضيت عنه، وإن كفر وعصاني سخطت عليه». وفي الزبور «يا داود أصلم نفسك تصعد للسعد الخالد الدائم ولا تهمل أمرها تنزل للذل الآثم الدائم». وفي الصحف ما هو هذا منته «نفس المؤمن في رحمتي دائمة ونفس الكافر في عذابي وعذابي لا انقطاع له». وهذا الذي ذكرته إنما هو من المترجمين ولا نقول له كلام الله الصادق المصدق عز وجل ولا بد، ولكن نقول به أنه حكمة وحق المقهور والمذلول هذا كله إنما هو في معرض الاقتناع والتأنيس لا غيره» ٣٣٩/ب.

والشعري منها إلى القول البرهاني. فالنصرانية مهد البيئة الثقافية التي ينتسب إليها الآخر هي جزء من الإسلام، مهد البيئة الثقافية التي ينتسب إليها الأنا، وصلة المهدين صلة الجزء بالكل^(١).

وإذا كان سؤال الآخر عن العلم الالهي وفي الذهن الهيات أرسطو فإن اجابة الأنا من التوحيد وفي الذهن التصور الإسلامي، الله الواحد الوتر المحض، ليس الله المشخص في العلم الالهي أو المشبه عند المتكلمين خاصة الأشاعرة بل المبدأ العام الشامل كما هو الحال في الاتجاه المثالي في المعرفة. وعلم «المارلوجيا» الأرسطي الذي يسأل عنه الآخر هو علم التوحيد الذي به تجيب الأنا، الفحص عن وحدانية الله والبحث في صفاته^(٢). وإذا كان بالامكان تصور الاله عند اليونان بالمقولات العشرة فإنه لا يمكن ذلك في تصور الله في الإسلام واعتباره جوهرًا، والبحث له عن زمان ومكان وكم وكيف ونسبة وضافة ووضع وفعل وانفعال. ويكتمل التصور اليوناني النظري للاله بالتصور العملي الإسلامي لله^(٣). وترد نظرية الاتصال بين العقل بالفعل والعقل الفعال إلى نظرية النبوة والاخلاق إلى أوامر الوحي، والحدس إلى الالهام، والرؤيا الصادقة إلى الوحي، والفلسفة إلى الشرع^(٤). لقد تم

(١) «وإن كان عجباً ما ورد في التوراة والانجيل والزبور والمصحف وفي كتب الحكماء ١/٣٤٣ ومن قال يد الله يد كالأيدي فهو أجهل بالجملة، جملة طوائف من انتسب إلى ملة محمد ﷺ يقولون به وهم بذلك كفار واناس من اليهود ويقولون به وبعض الاسفانية ومن اليهود اللاذرية وبعض النصارى» ١/٣٤٥ - ب.

(٢) «كما نفصل لك بعد معرفة الله الوتر المحض تعالى وتقدس» ١/٣٠٠ «وهو الواحد الوتر الحق تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً» ١/٣٠١ «الحق سبحانه وتعالى» ١/٣٢٣ «الاله تبارك وتعالى سبب جميع الموجودات وأيضاً (كان) الاله جل ثناؤه موجوده» ١/٣٢٣ «لا يطلق على الله تعالى من المطالب الأصلية التسعة (الاعراض)» ١/٣٢٨ ب «لم كان الله تعالى الهه» ١/٣٢٨ ب «علم المارلوجيا وهو الفحص عن وحدانية الله عز وجل» ١/٣١٥ «علم المارلوجيا ينقسم إلى قسمين أحدهما العلم بوحدانية الله تعالى والثاني العلم بالأشياء التي يوصف الله جل وعلا بها مثل القدرة والحكمة والقوة وغير ذلك من المعاني التي تليق بالله جل وعلا» ١/٣١٥ ب.

(٣) «وإن أردت بالمعلم الالهي ما يريده الشرع في صفاته العلم والعمل، وموضوعه الكتاب العزيز والسنة السنية ومقدماته الضرورية فيه الإيمان والتصديق» ١/٣١٦ «التعرض لتفحات الله عز وجل التي جعل بها العلوم الموهوبة الالهية في نفس الحكيم للتحقق به» ١/٣١٦ أ.

(٤) هذه المقدمات التي سألت عنها حتى ذكرتها لك على ما يعطيه البحث والنظر على الوجه العملي وعلى الوجه الشرعي وعلى الوجه الجليل الالهي وبقي عليك أن تعرفت بالمقدمات الضرورية بالنظر إلى الشك والتقدم الموضوعي» ١/٢٣٠ «وفي هذه النفس ظهرت الصورة الشريفة والقوة الالهية النبوية العظيمة وتلقى الوحي الكريم والالهام» ١/٣٣٤ ب «والانصاف بالعقل الفعال وتقديم النفوس المنحرفة عن الحق وارشاد الإنسان حتى يفعل ما ينبغي أن يفعل والذي ينبغي من أجل ما ينبغي في الوقت الذي ينبغي، وخلص الفطر الناقصة بوضع السنن السنية والأحوال الموافقة والرغبة والهبة والوعظ والوعد»

تمثل الثقافة الجزئية للآخر في الثقافة الكلية لأننا ليس فقط في الالهيات أى فى علم الكلام بل فى باقى العلوم الإسلامية، الفلسفة والتصوف والعلوم العقلية مثل القرآن والحديث والفقه. فما أكثر الإشارة إلى المتكلمين وعلم الكلام بوجه عام وإلى التيار الغالب فيه وهو الأشعرية. فالأشعرى نموذج المتكلم كما أن الغزالي نموذج الصوفي وابن سينا أو ابن الصائغ نموذج الفيلسوف.^(١) فالتكلمون مصدر للمعرفة فى تعريف العلم. ويظهر موضوع الصفات بين الحقيقة والمجاز فى نهاية «المسائل الصقلية» وكأنها المصب النهائي للأسئلة الخمسة الواردة كلها فى سؤال موروث واحد. هل اليد والعين واليمين حقيقة أم مجاز؟^(٢) ويكشف «التشكل الكاذب» عن نفسه، يخفى الشكل اليونانى، أسئلة الأمبراطور ويظهر المضمون الإسلامى فى العلوم الإسلامية^(٣). ولكن تطغى المادة الفلسفية، فابن سبعين يمثل التصوف الفلسفى الذى هو أقرب إلى الفلسفة منه إلى التصوف. كما أن «المباحث الشرقية» للرازى أقرب إلى الفلسفة منها إلى الكلام فى هذين القرنين المتأخرين السادس والسابع. وتتحوّل المعرفة العقلية إلى معرفة إشراقية. ويبرز ابن سبعين صوفية اليونان على فلاسفتها، ويصبح سقراط وفيثاغورث وأفلاطون بل وأرسطو من كبار الصوفية أسوة بالحلاج والغزالي. المعرفة صوفية، والمنهج سلوك وطريق، والمقدمات ربانية، والتصورات كشفية، والحدوس ذوقية، والاتصال معراج، والواحد اليونانى، توحيد إسلامى ووحدة مطلقة صوفية^(٤).

= والوحيد. وكلما لا تقدر النفس الحكيمة عليه فإن هذه النفس النبوية تأخذ الأمر من الأول الحق عز وجل وتقديس الكلمة المعظمة والذات العلية المنزهة بغير واسطة ولا تركيب... وهذه النفس بالجملة أخصى الناطقة التى بها قيل للإنسان حيوان يعقل ولها علم الله عز وجل... والروحاني لا يفنى بالمفاخرة والنزاة التى جعلها الله تعالى فيه ١/٣٣٦.

(١) طبقاً لتحليل المضمون بذكر لفظ علم الكلام ٤ مرات، المتكلمون ٣، الأشعرية ٥، فلاسفة الإسلام مرة واحدة، الفلاسفة ٧، ابن سينا مرتان، ابن الصائغ ٣، الفارابى ٣، الصوفية ١١، الحلاج مرة، الغزالي مرتان.

(٢) ٣٠٠ ب/ ٣١٩ - ٣٤١ ب/ ٣٤٣ - ب.

(٣) «إذ الشارع عليه السلام لم يتكلم بمثل هذا ولا القرآن العظيم نطق به، والكلام محمول والثانى منهم من يوفق الأسماء الحسنى على الشرع المكرم ولا يطلق على الله منها إلماً سوى به نفسه ١/٣٤٣.

(٤) «ومثل ما تقول الصوفية رضى الله عنهم فى عالم الغيب وعالم الشهادة وعالم الجبروت وعالم الملكوت» ١/٣٠١ «فيما يقول بعض السادة الصوفية رضى الله عنهم ١/٣١٦» «نقول من لم تحذقه العلوم ولا آذاته المعارف سبحانه، أنا الحق، ما فى الجبة إلا الله. والله عز وجل يعلم ذلك، وهو المعين على الخير والمرشد إليه جل وعزه ١/٣١٧ ١/٣١٩» «وأنا أذكر كيف حال السالك بحول الله تبارك وتعالى وذلك أن العبد يشتاق فى بطنه إلى مشار... المقدمات الضرورية الأولى هى الحاملة إلى الله عز وجل والمقدمات الضرورية الأخيرة هى القرينة عند الله عز وجل ومعنى الحضرة الآلهية فالأولى إلى الله جل وعلا، والأخيرة =

كما يتم تمثيل الفلسفة في الشريعة كما فعل ابن رشد من قبل في «فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال» بعد اخوان الصفا. فلسفة الآخر هي شريعة الأنا. ونظراً لاتفاقهما في الجوهر فما أسهل من رد فلسفة الآخر إلى شريعة الأنا. الفلسفة معرفة للنفس وكذلك الشريعة. الفلسفة اتصال والشريعة نبوة. الفلسفة نهيات وكذلك الشريعة. الفلسفة اخلاق وعمل وكذلك الشريعة^(١). وإذا كان أرسطو وجالينوس وسقراط وثامسطيوس وأفلاطون وبرمانيدس وفيتاغورث وإقليدس وديوجانس واثكساجوراس وغيرهم من فلاسفة اليونان قد ذكروا فإن القرآن والحديث وعلم الكلام والتصوف والشريعة والصديق والحلاج والغرابي وابن سينا وابن الصايغ والغزالي ليسوا أقل ذكراً^(٢). ومع ذلك هذا لم يمنع ابن سبعين من التوجه بالنقد الداخلي للموروث كما فعل ابن رشد في شروحه على أرسطو^(٣).

= من الله جل وعلا. لذلك يقول بعض الناس في ذلك ما رأيت شيئاً الا رأيت الله قبله اشارة إلى المقدمة الأخيرة وهي صفة الواصل إذا نظر إلى الأشياء بالله سبحانه وهو بصناعة التحليل. وقال آخر ما رأيت شيئاً الا رأيت الله بعده اشارة إلى المقدمات الضرورية الأولى فإن العالم مادام يستدل لم يصل. وقال آخر ما رأيت شيئاً الا رأيت الله معه اشارة للوصول دون تحقيق وذلك أنه رأى نفسه في الحقيقة. فإذا زال عن نفسه وعن نظره وعن جملة ذلك قال ما رأيت شيئاً الا رأيت الله قبل ووصل مع الراصلين» ١/٣٢٠.

(١) «والشرع المكرمة أجمعت على أن العبد السعيد والإنسان الموفق من ظفر بلذة الاله والقرب من الله عز وجل بفعله ومعرفته، في مقصوده بالجملة الكمال» ١/٣١٠ «ووافقتهم الشرائع في قولها الصادق من عرف نفسه عرف ربه وفي القرآن العظيم «وفي أنفسكم أفلا تبصرون» أو لم يتفكروا في أنفسهم» ١/٣١٤ «من باب الاحتياط إلى شريعتنا العظيمة» ٢/٣٢٢ «هذه النفس المشار إليها عند الشرع العظيم والفلاسفة بالفضيلة. وهي الجوهر الخالد» ١/٣٣١ «إذا لحظنا الإنسان في حال طفولته لا يعلم ولا يقول ولا يتصور ثم ينتقل بانراكه ومعارفه حتى يصير عالماً وحكيماً ونبياً ورسولاً» ١/٣٣٦ «ومن فروع هذه المسألة ما ثبت عن النبي ﷺ من أنه كان يجمل يمينه لوجهه وشماله لإمالة الأذى عن جسده... وكما نهى عن الأكل بالشمال وهذا فيه اشارة إلى الأصول المتقدمة واقتدى بالقرآن العظيم في قوله تعالى... ومن فروعها أيضاً تسمية الملك للعبيد ملك يمين... لأن اقتران الدينين دين أصحاب اليمين ودين أصحاب الشمال أوجب الرق والسلب. فباليمين ملكوا أي بالدين الأعلى ثم بين الرق عليهم وأن سلموا موعظة وتذكرة كما بقي آدم في الأرض. اشارة إلى حكمة الشريعة الكريمة ومقتضى الدين القيم... فيقال له هنا لم يسمع في القرآن العظيم ولا صار في الحديث عنه عليه السلام» ١/٣٤٥.

(٢) طبقات لتكرار الألفاظ ذكر الحكيم ٤٥ مرة، الحكيم أرسطو مرتان، أرسطو ٩، جالينوس ٤، الإسكندر ١٦، سقراط ٣، ثامسطيوس ٤، أفلاطون ٤، انسطانيس الانطاكي، ديوجانس مرتان، وكل من مالمسيس، وفيتاغورث، وإقليدس، واقرنطيليس مرة واحدة. أما ألفاظ الموروث فقد ذكر القرآن ١٦ مرة، الحديث ٦، علم الكلام والمتكلمين ٧ الاشعرية والاشعرى ٥، الفلاسفة ٦، الصوفية ١٢، ابن سينا ٢، ابن الصايغ ٣، الغرابي ٣، الغزالي مرتان الصديق (أبو بكر) ٣.

(٣) «وهؤلاء بالإضافة إلى علماء المسلمين المتصرفين كالأنام بل هم أفضل سبيلاً صم بهم عمى فهم لا يعقلون مدلولاً ولا دليلاً. ولو كنت ممن يشعر لتنبههم أو ممن يتعرض لتعليمهم ولأسعيتك من كلامهم ما تستظرفه الأذهان وتبجز عنه وتحن إليه الأذان وتستكثر منه» ١/٣٤٠.

لقد دفع التمثل لثقافة الآخر الجزئية داخل ثقافة الأنا الكلية إلى الخروج عن السؤال والاستطراد فى الاجابة. فالاجابة قراءة للسؤال وليست اجابة عليه. السؤال يكشف عن حضارة وبيئة ثقافية مغايرة، والاجابة تكشف عن حضارة أخرى وبيئة ثقافية أخرى مغايرة. ومن هنا استحالة التطابق بين السؤال والجواب فى موضوع محايد. احياناً كانت الاجابة خارج الموضوع مثل الاجابة على سؤال القدم بشرح النسق الارسطى كله من المنطق إلى الطبيعيات إلى الالهيات. والفكر الحضارى هنا ليس موضوعاً بل مجموعة من العمليات، القراءة والتمثل والاخراج، والنقل والابداع. قد يحدث ذلك أحياناً فى قوالب جاهزة أقرب إلى المذهب القادر على ابتلاع كل شئ. وكان ابن سبئين على وعى بهذا الاستطراد ويعترف به^(١). وقد يقال أيضاً أن ابن سبئين جعل الفلسفة هى أرسطو وأن أرسطو هو الحكيم، وأنه وحد بين الكل والجزء، وبين المعلم والشخص. والحقيقة تم ذلك بدافع الاحترام الكامل للآخرين من أجل تمثله. وهو درس حضارى فى كيفية التعامل مع الآخر، والتقد بمعنى الاحترام وليس بمعنى الثلب والتجريح. قد يقال أيضاً أن ابن سبئين حول الفلسفة إلى دين، والحكمة إلى شريعة، والفيلسوف إلى نبي، ورجح أساليب القرآن على منطق اليونان. والحقيقة أن هذا هو تمثيل الأنا للآخر، واحترام ثقافة مغايرة.

وقد يقال أن التعامل مع الآخر قد بلغ حد الاعجاب والانبهار به والانجذاب حوله وتقليده حتى ليصعب فى الحقيقة معرفة من تمثّل من؟ أرسطو هو الذى تمثّل الإسلام أم أن الإسلام هو الذى تمثّل أرسطو؟ والحقيقة أن الأنا المبدع لا يخترب فى الآخر بل يتمثّل الآخر ويحتويه. فالأنا هو الأصل والآخر الفرع. وقد يقال أخيراً أن الاجابة قد غلب عليها الطابع الصورى المجرد والحجج المضادة. والحقيقة أن ذلك يرجع إلى ضرورة البرهان وابتعاد النسق العقلى. فالعلم هو البرهان والمنطق نظرية العلم .

(١) والكلام فى ذلك يخرجنا عما كنا فى سبيله ٣٠١/أ والكلام فى ذلك يحتاج إلى تطويل ٣٠١/أ ولولا خوف التشويه لذكرت لك الخلاف على وجهه ٣٠٧/ب وقد خرج بنا الكلام إلى غير الذى كنا بسبيله ٣٢٤/ب وبالجملّة الكلام عليها يطول ويخرجنا عما كنا بسبيله ٣٣١/ب والكلام على ذلك يطول ٣٣٤/ب ولولا خوف التطويل لذكرت أين تكلم كل واحد منهم عليها وفى أى موضع ٣٣٦/أ.

(٩)

العقلانية الرشدية بين الخطابة والشعار

٩ - مقدمة : تواصل الجهود بين العمل والمراجعة

أن أى جهد يعظم به صاحبه، وأن أى عمل حتى ولو كان ناقصاً - فالتقص سمة من سمات الكمال الإنساني - أفضل من اللاعمل وسكون الموت. كما يعظم الجهد بتوليد جهوداً أخرى لإثراء العمل الأول، إضافة عليه أو مراجعة له.

والمراجعة عمل علمي عميد بناء العمل الأول، وتبين امكانياته وحدوده. وإن بدايات الفيلسوف عند عديد من الفلاسفة مثل كانط وهوسرل وهرجسون كانت مراجعات لأهم ما يصدر في عصورهم من مؤلفات لبيان حدودها وامكانيات تجاوزها. ليست المراجعة مجرد بيان المميزات والعيوب، وهو المعنى الشائع. إنما المراجعة إعادة قراءة خلاقة لما يثيره العمل الأول من اشكالات أصيلة وليست مزيفة بغية إثارة الفكر وتوليد الأفكار وليس الاعلان عن النفس واطلاق الشعارات كنوع من العلاقات العامة.

والمشرف على إصدار كتاب ليس مسؤولاً عن الأفكار المعروضة في البحوث. فتلك مسؤولية الباحثين. إنما مسؤوليته فقط في التجميع والتبويب ومطابقة عنوان الكتاب لأقسامه وعدم تكرار الموضوعات والمستوى العلمي المطلوب. كما أنه مسؤول عن التصدير الذي يجمع بين البحوث وبين منطقها ويربط بين موضوعاتها بحيث يبدو الكتاب وحدة واحدة حول موضوع واحد وإن تعددت الآراء.

وطالما تخضع الكتب الجماعية للمادة العلمية المتاحة أكثر مما تخضع للتخطيط المبدئي في ذهن المشرف على الكتاب. فالبدء بالواقع المتاح خير من انتظار البداية المرغوب فيها. ومع ذلك تقع المسؤولية على المشرف العام من حيث وجود الحد الأدنى من بنية الموضوع المعلن عنه على الغلاف، وأن يعلن عن هذه البنية في التصدير وأن يبين ما تحقق منها وما لم يتحقق حتى لا يبدو التصدير مجرد خطابة في الموضوع وليس تحليلاً له، إعلان نوايا وليس تحقيقاً له. ثم تأتي الموضوعات متفرقة لا رابط بينها ولا منطق لها.

الجلس الأعلى للثقافة ١٩٩٤. مراجعة كتاب هانز رشه، مفكراً عربياً روايتاً للاتجاه العقلي، القاهرة ١٩٩٣.

وبطبيعة الحال لا يشترك في الكتاب إلا من يعرفهم المشرف عليه معرفة شخصية، وارتبط بهم بعلاقة الزمالة أو الصداقة أو الاستاذية. فبهذه العلاقات وحدها يمكن تجاوز البحوث في مجتمع تسوده العلاقات الشخصية أكثر مما تسوده العلاقات المؤسسية. لذلك يبدو المشاركون وكأنهم «شلة» مع استبعاد «شلة» أخرى، وهو ما يحدث في كل الكتب الجماعية. أما الكتب المؤسسية فإنها تخضع لمقياس علمي دقيق من المتخصصين في الموضوع بصرف النظر عن العلاقات الشخصية بينهم وبين المشرف. وهو نفس الجدل بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون .

ويمكن مراجعة أى كتاب بطريقتين. الأولى الكتاب في ذاته كما هو واقع من خلال منطقة الداخل وبحوته المكونة له طبقاً للهدف المعلن عنه في التصدير. وهى مراجعة الكتاب بنفسه وليس طبقاً لما ينبغي أن يكون عليه الموضوع بتصور آخر، بمشرف آخر، بباحثين آخرين. والثانية مراجعة الكتاب طبقاً لميار آخر، ما ينبغي أن يكون عليه الكتاب عنواناً، وموضوعاً، ومنهجاً. وكلا الطريقتين مفيدة. الأولى للحكم على الكتاب كواقع، والثانية للحكم على الكتاب كمثال.

لذلك يمكن مراجعة كتاب «ابن رشد مفكراً عربياً ورائد الاتجاه العقلى» بطريقتين^(١). الأولى مراجعة الكتاب ذاته، وإلى أى حد جاءت البحوث فيه محققة لهذه التسمية. المراجعة هنا للكتاب وليس لابن رشد. والثانية التحقق من صدق القضية من خلال مؤلفات ابن رشد نفسه بصرف النظر عن الكتاب. فابن رشد هو الأساس والكتاب هو الفرع. ابن رشد هو الجوهر والكتاب هو العرض، ابن رشد هو القصد والكتاب هو المناسبة. بالطريقة الأولى يتحقق الغرض من المراجعة ويترك ابن رشد. وبالطريقة الثانية يتم تناول ابن رشد دون المناسبة. لذلك كان من الأفضل اتباع الطريقتين، الأولى مراجعة الكتاب، والثانية مراجعة القضية، وإن كانت الأولى تظل هى الغالبة.

ثانياً - أقسام الكتاب

ينقسم الكتاب بعد التصدير إلى ثلاثة أقسام:

الأول، «بحوث ودراسات باللغة العربية» دون تحديد للفرق بين البحوث والدراسات. ويضم ثمانية عشر بحثاً. وهو الجزء الأكبر من الكتاب إذ يبلغ حوالى ٣٤٦ صفحة من مجموع الكتاب ٤٦٦ صفحة بما في ذلك التصدير والفهرس .

والثاني «بحوث ودراسات بلغات أخرى». وتضم دراستين. الأولى باللغة العربية ابن رشد

(١) الفيلسوف ابن رشد، مفكراً عربياً ورائد الاتجاه العقلى، إشراف وتصدير د. عاطف العراقي، أستاذ الفلسفة العربية، المجلس الأعلى للثقافة، لجنة الفلسفة والاجتماع، القاهرة ١٩٩٣ .

فى عصر النهضة (١٤ صفحة). وتضم قائمة بمؤلفات ابن رشد فى ترجمتها اللاتينية، طبعة البندقية مع ترجمة لها باللغة العربية. والثانية «ابن رشد والتصوف» باللغة الانجليزية (٥ صفحات). ففى هذا القسم لا يوجد إلا بحث واحد من خمس صفحات باللغة الانجليزية على غير عنوان هذا القسم الضخم «بحوث ودراسات بلغات أخرى». كما أن هذا القسم لا يتجاوز تسع عشرة صفحة فى مقابل القسم الأول البالغ ٣٤٦ صفحة أى أن نسبة القسم الثانى إلى القسم الأول نسبة ١ : ٢٥.

والثالث «نصوص مختارة من مؤلفات وشرح الفيلسوف ابن رشد» (٣٤ صفحة) يضم تسعة نصوص متفرقة تتداخل فيها المؤلفات مع الشروح. ونسبة هذا القسم إلى القسم الأول نسبة ١ : ١٠.

ومن ثم يبدو الكتاب فى أقسامه الثلاث مختل النسبة كماً. فالقسم الأول هو تقريباً كل الكتاب يمثل ٨٠٪ منه بينما القسم الثانى ٥٪، والثالث ٨٪ والتصدير فى نصه العربى وترجمته الفرنسية ٧٪.

والتصدير بلا عنوان (٦ صفحات). ولكن فى الفهرس تصدير بإبراز جوانب حياته الفكرية وأهم مؤلفاته وشروحه. وترجمته الفرنسية لم يتم بها المشرف على الكتاب بالرغم من نسبة الترجمة إليه فى الهامش (١).

ومع ذلك يمكن تصنيف البحوث الثمانية عشرة إلى ثمانية موضوعات رئيسية، أربعة منها تضم ثلاثة بحوث ومجموعها اثنا عشر بحثاً واثنان منها يضم كل منهما بحثين ومجموعهما أربعة بحوث. واثنان يضم كل منهما بحثاً واحداً، ومجموعهما بحثان على النحو الآتى:

١ - الفلسفة والدين (ثلاثة بحوث) (٢).

٢ - الفلسفة (بحثان) (٣).

٣ - الكلام (ثلاثة بحوث) (٤).

(١) ابن رشد، ص ٧.

(٢) أ - د. أحمد محمود صبحى: هل أحكام الفلسفة برهانية؟ دراسة نقدية لقضية التوفيق بين الدين والفلسفة (والعنوان الرئيسى فى صلب البحث. هل أحكام الفلسفة برهانية؟ دراسة نقدية لابن رشد فى ضوء منطق أرسطو وتقييمه لقضية التوفيق بين الدين والفلسفة).

ب - د. محمود حمدى زقزوق: الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية لدى ابن رشد.

ج - د. حامد طاهر: قضية العلاقة بين الفلسفة والدين لدى ابن تومرت وابن رشد.

(٣) أ - د. محمود زيدان: نظرية ابن رشد فى النفس والعقل.

ب - سعيد زليد: ابن رشد وكتابه «تهافت التهافت».

(٤) أ - د. على عبد الفتاح للمضى: التأويل بين الأشعرية وابن رشد.

ب - د. زينب عفيفى شاكرو: مشكلة الحرية فى فلسفة ابن رشد.

ج - د. مرفت عزت يالى: موقف ابن رشد من مشكلة الخير والشر.

٤ - التصوف (بحث واحد) (١).

٥ - الطب (بحث واحد) (٢).

٦ - ابن رشد والحضارة الإسلامية (بحثان) (٣).

٧ - ابن رشد والحضارة اليونانية (ثلاثة بحوث) (٤).

٨ - ابن رشد والحضارة الغربية في العصر الوسيط (ثلاثة بحوث) (٥).

وواضح من هذا التصنيف أنه أقرب إلى عرض جوانب فلسفة ابن رشد منه إلى تناول الأشكاليتين الرئيسيتين المعلنيتين على الغلاف: ابن رشد «مفكراً عربياً» و«رائد للاتجاه العقلي». وهما القسمان الواجبان في الكتاب. كما أنه لا يوجد ربط بين هذه الموضوعات الثمانية في التصدير بحيث تبدو والأشكالياتان واردتين ولو بصيغة ضمنية خلال البحوث الثمانية عشرة. فرأس الكتاب الذي يمثل العنوان في جانب، وجسم الكتاب المتضمن للبحوث الثمانية عشرة في جانب آخر .

ثالثاً - الخطابة والإنشاء

وتسود الخطابة والإنشاء في ثلثي الكتاب كله، في تصديره واهدائه وشكره ومقال المشرف بل وفي البحوث الأخرى التي تنتسب إلى نفس المجموعة، الخطابة في أهمية ابن رشد والإنشاء في أهمية العقل عنده. فالأهداء مملوء بالمبالغات والتضخيمات والتعظيمات، والتعظيمات. ابن رشد عميد الفلسفة العقلانية في بلدان العالم العربي شرقاً وغرباً. وكأن العقلانية منصب. هو الهرم الفكري الشامخ، وعملاق الفلسفة العربية. هو الذي يقف على قمة عصر الفلسفة العربية. وتستمر هذه الخطابة في التصدير إذ يحتل الفيلسوف مكانة كبيرة. ويقف على قمة عصر الفلسفة العربية. هذا الفيلسوف العميق التفكير، عميد الفلسفة العقلية - مكرراً - في تاريخ الفلسفة العربية من مشرقها إلى مغربها. أضاف إلى

(١) د. أبو الوفا النخعي التفتازاني: ابن رشد والتصوف.

(٢) د. مني أحمد أبو زيد: ابن رشد طبيباً.

(٣) أ - د. عبدالفتاح فؤاد: الفلسفة الرشدية مدخل إلى الثقافة الإسلامية.

ب - د. عاطف العراقي: فلسفة ابن رشد مفكرنا العربي المعاصر.

(٤) أ - د. إبراهيم مذكور: ابن رشد المثنائي الأول بين فلاسفة الإسلام.

ب - د. نبيلة زكري زكي: ابن رشد والمؤثرات اليونانية في فلسفته الالهية.

ج - د. سميح مراد: ابن رشد بين حضارتين .

(٥) أ - د. مراد وهبة: مقارعة ابن رشد.

ب - د. زينب الحضيبي: مشروع ابن رشد الإسلامي والغرب المسيحي.

ج - د. جورج فتواي: ابن رشد في عصر النهضة (طبع جميع مؤلفاته المترجمة إلى الانجليزية).

مذهبه العقلي انتجها نفعياً ليس له نظير طوال تاريخ الفكر الفلسفي العربي. تجاوزت فلسفته حدود الزمان والمكان. هو الفيلسوف العملاق الشامخ الفكر - مكرراً - في شروحه أكثر آرائه جرأة وصدقاً. مؤلفات ابن رشد الفلسفية لها أسبابها التاريخية أما شروحه - التي يبدو أن ليس لها أسباب تاريخية - فإنها تتخطى حدود الزمان والمكان - مكرراً^(١). وقد شاء القدر كتابة تصدير الكتاب وروحه ترفرف في السماء في سعادة. فابن رشد خالدها بكتابات وبائره العميق. لقد دخل الفيلسوف بأعماله الفكرية الكبرى في تاريخ الفلسفة من أوسع الأبواب وأرحبها. ومن الحق أن نفخر به، أعظم من أنجبهم أمناً العربية من فلاسفة، ومن الواجب دراسة أفكاره، ما أعمقها وما أروعها. وتستمر الخطابة في مقال المشرف نفسه. فابن رشد أعظم فلاسفة العرب، ورائد وعميد الفكر العقلاني في عالمنا العربي من مشرقه إلى مغربه. الفيلسوف الأندلسي العملاق، ترك لنا المفكر الكبير ثمرات فكرية رائعة، أعطى دروساً عقلية رائدة، دروس هذا الفيلسوف المارد العملاق. وصل إلى أرفع المناصب. وله حس نقدي بارز. تعمق في دراسة علم الكلام. حياته كلها نشاط، لا بكل ولا يمل. يقوم بمهمة عظمى جعلت له مكانة بارزة. يقف على قمة الفلسفة العربية، صاحب الدور العقلاني الكبير، الفيلسوف الذي تفخر بانجابه حضارتنا العربية، رائد عقلي من طراز ممتاز^(٢). وتستمر الخطابة على هذا النحو وكأننا في مقال صحفي أو في خطابة مدرسية.

ونفس الخطابة التي يعظم بها ابن رشد يحقر بها الآخرون. فابن رشد وجد ليبقى. إنه خالد بفلسفته، خالد بفكره، خالد بانجائه النقدي ومذهبه العقلي. ومن يحاول أن يتخطى الدور الرائد الذي قام به فيلسوفنا الرائد العملاق فوقته ضائع عبثاً. ومن يحاول تزيف آرائه فستلحق به لعنة الفلاسفة في كل زمان ومكان. ولكن ماذا نفعل إزاء حالات التخلف العقلي أو الفكري تجدها خلال العديد من الدراسات التي يزعم لها أصحابها إنها دراسات في فلسفة ابن رشد، وابن رشد منها براء. وصدقوني أيها القراء الاعزاء أقول لكم أننا ظلمنا ابن رشد حياً وميتاً. لقد سبق أن أصدر المجلس عدة كتب عن الفلاسفة قدماء ومحدثين. أما آخر الفلاسفة العرب فإن آراءه من أكثر الآراء تأثيراً حتى يومنا الحالي بشرط الفهم الحقيقي لها والاعتماد عن تزيف أفكاره ونسبة آراءه له لم يقلها. وأن إختلاف الآراء حول الفيلسوف تدل على عمق آرائه وثراء فكره الخالد^(٣). ويستمر التصدير والمقال في جدل المدح والذم، الصراع بين الخير والشر. فالتاس نوعان ملائكة وشياطين.

(١) ابن رشد، تصدير ص ٨ .

(٢) ابن رشد: فلسفة ابن رشد وفكرنا العربي المعاصر ص ١٦٥ ص ١٧٦ .

(٣) ابن رشد: تصدير ص ٨ ص ٩ ص ١٢ .

وتستمر الخطابة في الشكر والتقدير الذي لا حد له والتوجيهات المستمرة للمفكر العملاق وإلى مفكرنا الكبير وإلى الأستاذ الكبير وإلى المعاهد والمراكز العلمية المهمة بتراث ابن رشد وفكره في بلدان العلم العربي والعالم الأوربي، وكان الأمر لا يعدو العلاقات العامة والتقرب إلى الأساتذة الكبار بمدحهم والثناء عليهم^(١). وتتخلل الخطابة اللازمات المتكررة والاكليسيهيات المعروفة مثل «غير مجد في ملتي واعتقادي» التي تمتلئ بها مقالات الصحف انتساباً لأبي العلاء وتقليداً لأسلوبه كجزء من بناء الوهم أو تمسحاً بالعقاد عذو المرأة الذي لم يتزوج أو في معارك الأدب النسائي أو هل هناك فلاسفة في مصر بغية الشهرة الفارغة. كما تتكرر عبارات الثناء والحس النقدي البارز، والوقوف على قمة الفلسفة العربية والصعود إلى الهاوية تحت أثر أجهزة الاعلام واستعارة من أسماء الأفلام.

والمبالغات في الحقيقة إحساس بالنقص في الواقع وتعويض عنه بالانشاء، ورغبة لاشعورية في التحول من القليل إلى الكثير، ومن النقص إلى العظمة، ومن المحدودية إلى الاطلاق. وأحياناً يتحول ذلك إلى إدعاء في الإشارة إلى «ترجمتنا الفرنسية للتصدير» دون معرفة باللغة الفرنسية بالرغم من تقديم الكتاب على أنه محاولة متواضعة مقدمة على استحياء. ومنذ أكثر من ربع قرن يتعلم على يد أحد الرهبان، يناقش في حديقة الدير المتراصة الاطراف، ويتعلم من المستشرقين الكثير إحساساً بالنقص وشكراً لأساتذته. ويظهر الادعاء أيضاً في نشر صورة الغلاف للجزء الخامس للترجمة اللاتينية لأعمال ابن رشد الطبيعية: السماء، والكون والفساد، والآثار العلوية، والنباتات طبعة فينيسيا (البندقية) عام ١٥٦٢ وصورة أخرى للصمتحة الأولى من الترجمة اللاتينية لشرح السماء من نفس الطبعة دون أن تكون لها علاقة بموضوع الكتاب «ابن رشد مفكراً عربياً ورائداً للانجاء العقلي»^(٢). كما يظهر النقص والتعويض في استعمال الأسلوب الشخصي في ضمير المتكلم المفرد مثل «واعتقد من جانبي اعتقاداً لا يخالجني فيه أدنى شك». فالعلم ليس اعتقاداً شخصياً بل بناء موضوعي^(٣).

وتتحول الخطابة إلى مأساة، ويصبح البحث موقفاً درامياً. فمن الأمور المؤسفة أن الغرب عرف المكانة الحقيقية لابن رشد وفلسفته في حين ظلمه العرب الذين لم يفهموا حق الفهم فلسفته وبالتالي علم استفادتهم من دروسه. فمن المؤسف أن العرب لم يدركوا قيمة

(١) مفكرنا الكبير (زكي نجيب محمود). الأستاذ الكبير (إبراهيم بيومي مذكور) ابن رشد: تصدير ص ٥ ص ١٠.

(٢) ابن رشد: تصدير ص ٧ ص ١٠ ص ١١ ص ١٥ ص ١٧.

(٣) ابن رشد: فلسفة ابن رشد وفكرنا العربي المعاصر ص ١٦٥.

الشروح. ومن ثم تأتّى المطالبة لحاكمتهم لما يقومون به من تزوير فكرى. فهناك محاكم للغش والتزوير التجارى ولا توجد محاكم للغش الفكرى. وإطلاق القول وإصدار الأحكام العامة على العرب جملة واحدة مجاف للروح العلمى. فما أكثر الدراسات فى العالم العربى عن ابن رشد خاصة فى مصر والمغرب^(١). بل يمكن القول أن هناك مدرسة رشدية مغربية حالية لنشر تراثه وإعادة قراءة فكره على نحو علمى عقلانى وليس بطريقة الخطابة والانشاء^(٢). ويتحول الهجوم على العرب بجعلهم جميعاً يتفقون بالمضى متفقاً من العلم إلى الصحافة. انظروا معشر القراء إلى دولة كاليابان... انظروا إلى أوروبا فى عصر النهضة. أن أوروبا لم تتقدم إلا بأنها أدركت أنه لا فائدة فى التفتى بالمضى لمجرد أنه ماضى. لا فائدة من البكاء على الاطلال بل لا بد من التقدم إلى الامام وطرح الماضى جانباً^(٣). ومن ثم يظهر التناقض بين الدعوة لابن رشد وابن رشد جزء من الماضى.

وفى نفس الوقت الذى يتم فيه احتقار الباحثين العرب بلا تمييز يتم مدح المستشرقين كلهم بلا تمييز كذلك ولدرجة التماق والمناهنة والتقرب لأنهم يصفون الفلسفة الإسلامية بأنها عربية تأكيداً للاعراق وانكاراً لوحدة الأمة وثقافتها الإسلامية التى ساهمت فيها كل الشعوب والأقلام وحديثهم عن العرب والعجم والبربر والترك كما يتم حالياً الحديث عن الاكراد والدروز والشيعية والاقباط. فكان رينان على حق حين قال منذ أكثر من قرن بأن شروح أرسطو على درجة كبيرة من الأهمية لأن ابن رشد عبر فيها عن آرائه الخاصة وليست مجرد شرح لأرسطو. وأحدهم هو مفكرنا الكبير ووالدنا العظيم عاش السنوات الطوال وسط العديد من المكتبات العالمية شرقاً وغرباً. أن دراسات المستشرقين جادة. وبقينا أن دراسات المستشرقين أعظم بكثير من دراسات العديد من مؤلفى العرب ولكن أكثرهم لا يعملون. هذا الحكم المطلق يتنافى مع واقع الدراسات الرشدية. فقد أثبت عديد من الباحثين العرب أهمية ابن رشد شارحاً لأرسطو مستعملاً الشرح للوافد كوسيلة لت نقد الموروث الأشعرى الكلامى والأشراقى الفلسفى. كما أن كثيراً من المستشرقين اقتصروا على جعل ابن رشد الشارح الأعظم دون اضافة أو جدة. إن قيمة الدراسة فى ذاتها وليس لأن صاحبها مستشرق فتكون جيدة عالمة أو عربى فتكون سيئة جاهلة. ولقد عقدت مؤتمرات عديدة عن ابن رشد، وخرجت العديد من كتبه إلى النور والضياء. وهناك حركة رشدية

(١) ابن رشد: تصدير ص ٨.

(٢) يكفى أن نذكر منهم محمود قاسم، محمد عمارة، جمال الدين العلوى، محمد مصباحى... الخ.

(٣) ابن رشد: فلسفة ابن رشد وفكرنا العربى المعاصر ص ١٧٣.

كبيرة يقوم بها أناس آمنوا بربهم ! فإذا كانت هذه الحركة في الغرب فما دخل إيمانهم بالعلم ؟ ولقد كان رينان ملحدًا بالرغم من عظمة «ابن رشد والرشدية» . وإذا كانت داخل العالم العربي فلم يظلمه العرب . ولم احتقار الباحثين العرب واتهامهم بعدم فهم فلسفة ابن رشد واساءتهم له ؟ لو عرف العرب أهمية الشروح لما وقعوا في العليد من الأخطاء عند أناس تحسبهم اساتذة وما هم بأساتذة ، أنهم أشباه أساتذة وعديد من الدراسات العربية تعد جهلاً على جهل . نقول إلى الجحيم أيتها الدراسات التي تعتمد على السذاجة والسطحية والتزوير الفكري . أن النقد العلمي يتطلب ذكر هذه الدراسات وتحليلها واعطاء نماذج منها على أخطائها المنهجية والموضوعية بدلاً من هذا القذف والسياب والشتائم التي يعاقب عليها القانون . ويقدم هذا الكتاب على أنه تكفير عن ذنوب العرب الذين أساءوا إلى ابن رشد وفلسفته طوال عدة قرون . وكيف يهمله العرب وهذا الكتاب ذلّه بما به من أسماء عربية ليثبت عكس ذلك مع خطوط تحت أسمائهم نظراً لأهمية أشخاصهم وليس فيهم مستشرق واحد مع مدح البعض بأنه خير خلف لخير سلف إلا إذا كانوا نكرة لم يسمع عنهم أحد في مجال الدراسات الرشدية^(١) .

وأصبحت المبالغات سمة عامة تظهر أحياناً على استحياء ودون فجاجة في باقي البحوث . فابن رشد من ابرز المفكرين والفلاسفة الذين يمثلون ذروة الابداع الفلسفي العربي الإسلامي . يمثل التكوين البنائي للعقل العربي الإسلامي في صورته التي لم يتجاوزها هذا التكوين حتى اليوم . تراكمت في اعماقه كل الثقافات التي سادت عصره ، توهج فترة من الاعتصار الفكري والخاص العقلي^(٢) . ورينان هو للمستشرق الفرنسي الشهير ودراسته الأكاديمية الشهيرة والرائدة «ابن رشد والرشدية» ، وإبراهيم مذكور رائد الدراسات الفلسفية الإسلامية في العالم العربي دون ذكر لمصطفى عبد الرزاق ، وآخر له بحث أكاديمي جاد ، وثالث باحث بولندي ممتاز^(٣) . كما تجلت الخطابة والانشائية في باقي البحوث من نفس المدرسة . فابن رشد هو الفيلسوف الواعي ، وروح القدرة على التحليل والنقد^(٤) . كما أن مشكله الخير والشر جد عظيمة ، وابن رشد آخر الفلاسفة المعظماء في الإسلام^(٥) .

وتتحول الخطابة والانشاء إلى ربط ابن رشد بالعصر واستعماله مهاجمة ما يسمى .

(١) ابن رشد: تصدير ص ٧ ص ٩ ص ١٠ - ١١ .

(٢) ابن رشد: ابن رشد بين حضارتين ص ٣٠١ .

(٣) ابن رشد: مشروع ابن رشد الإسلامي والغرب للمسيحي ص ١٤٥ - ١٤٧ ص ١٥٠ .

(٤) ابن رشد: مشكلة الحرية في فلسفة ابن رشد ص ٢٤٥ .

(٥) ابن رشد: موقف ابن رشد من مشكلة الخير والشر ص ٣٧٠ - ٣٧١ .

بالتطرف الديني باسم العقل ولصالح الدولة ضد خصومها السياسيين. فالتطرف ظاهرة تزور المفكرين وتزعج المسؤولين في مصر وفي بلدان العالم الإسلامي. ويتم معالجة ظاهرة التطرف على نحو إعلامي بالهجوم عليه. فهو تستر بالدين، والمتطرفون خوارج العصر دون تحليل للمصادر، والأخذ بالقييل والقال. التطرف يسد سبيلها نحو مظاهر الحضارة. وهو دعوة صريحة إلى الجهل ونيل العلم باسم الإسلام، كبرت كلمة تخرج من أفواههم. فلقد حظي العلم بأعلى منزلة في الدين. يروج التطرف للجهل ومعاداة الفكر العقلي ونيله في مجتمعنا المعاصر. وفي نفس الوقت يتم الدفاع عن الصحوة الإسلامية. فقد نشأت الصحوة الإسلامية عقب هزيمة ١٩٦٧ وانتصار أكتوبر العظيم ١٩٧٣. بهاجمها العلمانيون متهمين إياها بالبقاء داخل صناديق الأسلاف المغلقة والكتب الصفراء للأسلاف. لم يعود البحث للهجوم عليها حماية للشباب من التطرف والعناد. وفلسفة ابن رشد صالحة لذلك، فهي نبذ للتعصب ومحاربة للتطرف والالحاد فابن رشد هو الحل للصراع الحالي بين السلفيين والعلمانيين، وضد تجار الشريعة وادعاء الدين الذين يقدمون لضحاياهم زاداً فكرياً مسموماً. ويرى وضع الفلسفة الرشدية ضمن مقررات الثقافة الإسلامية حتى يجد الشباب إجابات عن الأسئلة في صدورهم بدلاً من الحيرة والبحث عما يروى ظمناً للمعرفة، بدلاً من أن يجدوا ضالّتهم عند تجار الشريعة وادعاء الدين ودعاة الأهراب^(١). ويكرر نفس الهدف في مقال المشرف ربطاً لابن رشد بقضايا العصر. فالعرب في أمس الحاجة إلى العقل إذا أردنا طريق التقدم. ونحن في أمس الحاجة إلى التفسيرات العقلية في مجال الفقه. فابن رشد ضد الفهم المتحجر للدين، ضد جماعات التكفير والهجرة التي تعد جهلاً على جهل، وتهاجم العلم والحضارة، وتحدث عن الغزو الفكري كما تصورها أحلامهم الفاسدة وضيق عقولهم وقصور أفهامهم. طالب ابن رشد بفتح النوافذ حتى يتجدد الهواء حتى لا نصاب بالاختناق والصمود إلى الهاوية وبمس المصير. انظروا معاش القراء لدولة كاليابان... انظروا إلى عصر النهضة... ونحن إن لم نستفيد في حياته فلنستفيد بعد موته بعد شيوع المخافة والتفكير اللاعقلاني حتى بين كثير من مثقفي الأمة العربية للأسف الشديد. لقد أسرفنا في طبع التراث دون أن نسأل إذا كان يعبر عن العقل أو اللاعقل مما يؤدي إلى عدم وجود فلاسفة مستقبلاً. الطريق مسدود، الطريق متفلق، طريق الظلام وما فيه من عى وحيرة وما فيه من اغتراب عن الحاضر وعن المستقبل. لن نتقدم إذا نظرنا إلى التراث نظرة ضيقة متحجرة مع هجوم الكثرين من جيوش البلاء وأنصار الظلام على آرائه بعد موته ينتسبون

(١) ابن رشد : الفلسفة الرشدية مدخل إلى الثقافة الإسلامية ص ١٠٧ ص ١٠٩ ص ١١٦.

إلى الفكر والفكر منهم براء. ومن كل من ينتسب له. هل يصبح الرجل العربي رجلاً فرنسياً إذا ارتدى الزي الأوروبي؟^(١). ومع ذلك تربط بعض البحوث بين ابن رشد والعصر بطريقة أكثر علمية ضد من يعتبر الفلسفة مجرد ترف عقلي أو مباحكات غير مفيدة مثل التصور الشعبي الساذج. فابن تومرت أقل صموداً للنقد في حين صمد ابن رشد^(٢). كما يتم الربط بين الحرية عند ابن رشد وتجربة الحرية في الفكر العربي المعاصر عند أحمد لطفى السيد^(٣).

وإذا أمكن نقد النزالي لهجومه على العلوم العقلية فإن ابن تيمية ليس عدواً للمنطق بل ناقد للمنطق الصوري ومؤسس لمنطق جديد يقوم على تحليل اللغة وقياس الغالب على الشاهد واعطاء الأولوية للحس والتجربة على العقل الصوري كما هو الحال في المنطق الاستقرائي^(٤).

إن العقل ليس هو الخطابة والانشاء. ولا هو الأهواء البشرية ودخول العلم بمنطق المحبة والكرامية. العلم له مقاييسه الموضوعية. والموضوع يسبق الذات، والبحث له أولوية على الباحث وإلا عاش الباحث على تراث الأموات والأحياء يتكسب به ويميش عليه.

رابعاً - الأعادة والتكرار

ومع الخطابة والانشاء هناك في كثير من البحوث الأعادة والتكرار لاشياء معروفة سلفاً قبلت عشرات المرات ولا جديد فيها. فتذكر عديد من البحوث ان ابن رشد ولد ببلاد الأندلس في المغرب العربي، وتبدأ بحياته ومؤلفاته في عبارة أو فقرة أو في عدة صفحات بلا صاحب، وأغلب الظن أنها من المشرف، وكأنها مادة قاموسية مكررة موجودة في أى قاموس أو أى كتاب مدرسى عن ابن رشد، حياته ومؤلفاته وتصنيفها إلى فلسفية خاصة أو شروحه الأرسطية أو شروحه على أفلاطون، وكلامية، وفقهية، وطبية دون ذكر لطبعاتها بالرغم من وجود كتاب يكمله عن مؤلفات ابن رشد^(٥). ويتكرر ميلاده وحياته وموته أكثر من مرة في عديد من البحوث، بل عند نفس الباحث^(٦).

ويبدو التكرار في بحث «ابن رشد وكتابه التهافت» حيث يقيىب الجديد، وتغيب

(١) ابن رشد: فلسفة ابن رشد وفكرنا العربي المعاصر ص ١٦٩ ص ١٧٣ - ١٧٥.

(٢) ابن رشد: قضية العلاقة بين الفلسفة والدين لدى ابن تومرت وابن رشد ص ١٣٤ ص ١٤١.

(٣) ابن رشد: مشكلة الحرية في فلسفة ابن رشد ص ٢٤١.

(٤) ابن رشد: فلسفة ابن رشد وفكرنا العربي المعاصر ص ١٦٦.

(٥) ابن رشد: حياة ومؤلفات ابن رشد ص ١٩ - ٢١.

(٦) ابن رشد: فلسفة ابن رشد وفكرنا العربي المعاصر ص ١٦٦ ابن رشد بين حضارتين ص ٣٠٢.

القضية، وتكرر الأفكار النمطية مثل أهمية ابن رشد وأثره على الغرب المسيحي وكأنها مادة قاموسية تبدأ بحياته وعصره واسمه ونسبه وكنيته وشهرته اعتماداً على المراجع الثانوية وتكرار للشروح وكأنه صاحب الفهرست لابن النديم دون تحديد لطبعاتها، وجرد قوائم وكأننا في مجال الخصر دون تحديد لوجودها أو لفقدائها. ودون تحديد لطبعاتها أو مخطوطاتها خاصة غير الشائع منها. ثم يتم عرض «تهافت التهافت» وكأنه ملخص مدرسي ابتداء من التوفيق بين الفلسفة والدين، وامتداداً إلى الفلسفة الطبيعية حتى الفلسفة الالهية ثم تخصيص المسائل الثلاث التي كفر فيها الفزالي الفلاسفة: قدم العالم، وإنكار علم الله بالجزئيات، وإنكار حشر الاجساد^(١).

كما يبدو التكرار في البحوث الثلاثة عن ابن رشد متكلماً مع أنها كان يمكن أن تصب في الاجابة على الأشكال المطروح، ابن رشد رائداً للعقلانية. يبين البحث الأول «التأويل بين الأشعرية وابن رشد» أهمية الموضوع ومعنى التأويل والتأويل عند الأشاعرة وعند ابن رشد والدافع إلى التأويل ووجود التشابه والموقف منه ثم قانون التأويل، ما يجوز وما لا يجوز منه، ومن يقوم بالتأويل ومن يصرح لهم بالتأويل وحكم المخطئ في التأويل وتطبيقات التأويل سرداً لموضوعات «الكشف عن مناهج الأدلة» بداية بالتنزيه. أما الخاتمة فلا تضيف جديداً وتعيد نفس الموضوعات السابقة، صعوبة التأويل وخطورته، من الذي يصلح للتأويل، الله أم الراسخون في العلم، الاتفاق على التنزيه بين الأشاعرة وابن رشد، وابن رشد أقرب إلى السلف من متأخري الأشاعرة، وأكثر تسامحاً مع مخالفيه، وموقفه من التأويل كنتيجة لثقافته الفقهية والفلسفية. كان يمكن لهذه النتائج أن تكون في صلب القضية، ابن رشد رائداً للعقلانية، كيف يحل التأويل قضية التعارض بين العقل والنقل، بين الفلسفة والدين^(٢).

ويعرض البحث الثاني «مشكلة الحرية في فلسفة ابن رشد» موقف ابن رشد النقدي من مشكلة الحرية مكرراً لفظ النقد دون تحديد لمعنى اللفظ ووصف ابن رشد به. ويكرر ما هو معروف عند ابن رشد وما أجريت فيه عدة رسائل علمية في عديد من الجامعات العربية مثل مبدأ السببية وتقرير العلاقات الضرورية بين الأسباب ومسبباتها، والعناية الالهية التي تلائم بين حرية العبد ونظام الكون، ثم يضاف موضوعان: حرية الإرادة أساس الفعل الأخلاقي، والحرية أساس العمل السياسي وصلاح المجتمع في إطار مقارنة من تاريخ الفكر الإنساني

(١) ابن رشد: ابن رشد وكتابه «تهافت التهافت» ص ١٨١ - ٢٠٠.

(٢) ابن رشد: التأويل الأشعرية وابن رشد ص ٢٠٢ - ٢٣٧.

العام اعتماد على بعض المصادر المترجمة والمراجع الثانوية^(١). ويختفى دور العقل كسند للحرية مع أن خلق الأفعال هو الشق الأول من مبحث العدل عند المعتزلة والأفعال عند الأشاعرة، والعقل والنقل أو الحسن والقبح العقليان الشق الثانى. يتفرد الإنسان عن الله بخلق الأفعال «أنا حر فأتا إذن موجود» وليس بالعقل كما هو الحال فى الكوجيتو الديكارتى «أنا أفكر فأتا إذن موجود». ثم يأتى العقل بعد ذلك سنداً للحرية حتى تكون الحرية عاقلة مسؤولة^(٢).

ويكرر البحث الثالث «موقف ابن رشد من مشكلة الخير والشر» ما جاء فى «مناهج الأدلة» و«تهافت التهافت» دون إبراز لدور العقل، المبحث الثانى فى العدل. كما يبدو التكرار والاعادة أيضاً فى «ابن رشد المشائى الأول بين فلاسفة الإسلام» إشارة إلى شروحه الثلاث، الشرح والتلخيص والجامع وإلى ترجماتها اللاتينية والعبرية دون اضافة جديد فى علم القراءة والتأويل^(٣).

خامساً - ماذا تعنى العقلانية ؟

ولا يوجد بحث واحد لتحديد معنى العقلانية كمنهج فى تاريخ الفكر الفلسفى الإسلامى أو الغربى، الشرقى أو الغربى حتى يمكن الحكم بناء على هذه المذاهب على «ابن رشد عقلانية». ولا يوجد بحث واحد يقارن بين اتجاهات مختلفة للعقلانية ومذاهب تاريخية سابقة على ابن رشد أو لاحقة عليه لمعرفة معنى الرهادة والسبق إذا كان للشعارات وزن وللكتلمات معنى. وبدلاً من ذلك يقوم المشرف من جديد بخطبة عصماء فى التصدير وفى المقال عن أهمية العقل عند ابن رشد وفى حياتنا المعاصرة. والعقل ليس خطابة. ويصدق عليه القول الخطابى طبقاً لتقسيم ابن رشد لأنواع الاقاييل، الخطابية والجدلية والبرهانية. ماذا معنى أن ابن رشد دعا إلى دور العقل والتمسك به وجعله المعيار والدليل والحكم؟ لقد تحول العقل إلى دعوة، والعقلانية إلى خطابة. ماذا تعنى أعمال ابن رشد التى تقوم على العقل وتستند إليه؟ كل عمل يقوم على العقل. وماذا تعنى العبارات الانشائية عن العقل عن تحديد معنى العقل؟ الدروس العقلية الرائدة، طريق العقل هو طريق التقدم، الزعامة الفكرية طريق الحضارة والتنوير، العقل الهادى لنا إلى سواء السبيل، المرشد لنا إلى طريق الحق واليقين، المنارة التى نعتصم بها بحيث تهدى لنا إلى كل ما فيه الخير

(١) ابن رشد: مشكلة الحرية فى فلسفة ابن رشد ص ٢٤١ - ٢٦١.

(٢) ابن رشد: موقف ابن رشد من مشكلة الخير والشر ص ٣٥٩ - ٣٧٢.

(٣) ابن رشد: ابن رشد المشائى الأول بين فلاسفة الإسلام ص ٢٧ - ٢٨.

لأنفسنا وللأمة العربية، أساس التنوير، ودعامة اليقظة الفكرية، ومحور الصحو الكبرى، وركيزة التطور الخلاق إلى الأمام دائماً. ماذا يعنى تمسك ابن رشد بالعقل بلا حدود، وجعل العقل هو الميعار والحكم، وأنه ملتزم بالمنهج العقلي؟ وبدلاً من تخديد معنى العقل ينطلق العنان للخطابة. فنحن فى أمس الحاجة إلى العقل وأحكامه. إذ لا تقدم إلا عن طريق العقل. فقد تم التجديد عند محمد عبده وطه حسين وزكى نجيب محمود بالطريق العقلي. الخير فى جعل العقل هو الدليل والمرشد لتخطى ظلمات الجهل والتقليد والعبور إلى نور المعرفة والتقدم. وإذا كان موقف ابن رشد التمسك بالعلم والتمسك بالعقل فعلياً الأخذ بأسباب العلم وأحكامه مع أن التقليد ليس من أحكام العقل حتى ولو كان تقليداً لعقلانية ابن رشد. لقد ألزم ابن رشد بالعقل ومنهجه. أما نحن فأمامنا طريقتان لا ثالث لهما: الإيمان بالعقل وجعله الهادى فى الحياة النظرية والعلمية أو التباعد بيننا وبين العقل والسخرية من العقل وهو طريق الضياع، الطريق المغلق. لقد نقد ابن رشد الاتجاهات التى لا تعتمد على العقل لأنه رائد عقلى من طراز ممتاز، عميد الفلسفة العقلية فى بلادنا العربية. أطلق العنان للعقل ولكننا للأسف الشديد مازلنا نتحدث عن كائنات خرافية هلامية وعن أشياء لا معقولة. فهل يا ترى سنعود إلى الحق يوماً؟ هل يا ترى نستوعب دروس ابن رشد، الدروس التى تقوم على احترام العقل، الجزء الخالد من نفوسنا، الجوهر الذهبى وأنفس ما فيها؟ كان المثل الأعلى لفكره محوره العقل، ركيزته إلى فتح النوافذ والابتعاد تماماً عن طريق الظلام والسكون والجمود. «أنها دعوة من جانبى. فهل يا ترى ستجد صداها فى نفوس المهتمين بترائنا الفكرى وقضايانا الثقافية؟»^(١). كل هذه الانشائيات دون تحديد لمعنى العقل هل هو العقل المنطقى الصورى أم العقل التجريبي الحسى أم العقل الحيوى الارادى.

والقضية المحورية التى تلمس قضية العقل هى العلاقة بين الفلسفة والدين كما تعالجهما بحوث ثلاث، اعتماداً على «فصل المقال»^(٢). والحقيقة أن «فصل المقال» حكم شرعى كما هو الحال فى فتاوى الفقهاء اجابة على سؤال: هل الفلسفة واجبة النظر بالشرع أو مندوبة أو مكروهة أو محرمة أو مباحة بناء على أحكام التكليف الخمس. فهو مقال ينظر

(١) ابن رشد: تصدير ص ٩ فلسفة ابن رشد وفكرنا العربى المعاصر ص ١٦٥ ص ١٦٧ ص ١٧٣-١٧٧.

(٢) أ - د. أحمد محمود صبحى: هل أحكام الفلسفة برهانية، دراسة نقدية لقضية التوفيق بين الدين والفلسفة ص ٥٩-٨٨.

ب - د. محمد حمدى زقروق: الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية عند ابن رشد ص ٩١ - ١٠٤.

ج - د. حامد طاهر: قضية العلاقة بين الفلسفة والدين لدى ابن تومرت وابن رشد ص ١١٩-١٤١.

إلى الفلسفة من منظور فقهي. واللفظان شرعيان: الحكمة والشرعية وليست الفلسفة والدين، دراسة للفلسفة من منظور أصول الفقه. يقول للفقهاء أنهم يستعملون ما ينهون عنه. ويقول للجمهور أن كليهما واحد فلم قبول أحدهما دون الآخر؟ فالحكمة صاحبة الشرعية، والأخت الرضيمة وأنهما مصطحبتان بالطبع متحابتان بالجواهر والغريزة. النظر البرهاني موجود في كليهما. ماسكت عنه الشرع يمكن معرفته قياساً. وما عرف به موافق للشرع، وإن خالف فتأويل الشرع ضروري.

وإذا صح قول ابن رشد بالحقيقتين فكيف يكون ابن رشد عقلانياً؟ لذلك يرفض بحث «الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية لدى ابن رشد» نظرية الحقيقة المزدوجة بوضوح، وبين وحدة العقل والسمع عند ابن رشد. فكلاهما تأمل في الطبيعة، ورفض للكهنوت، ضد الاسرار، وهو موقف إسلامي أصيل عبر عنه ابن رشد. حقائق القرآن لا يوجد أتم اقناعاً وتصديقاً للجميع منها. تقبل النصرة بالطبع حتى يصل أهل التأويل فيها إلى البرهان. الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له. ابن رشد إذن برئ من القول بالحقيقة المزدوجة وبرئ من دعوى الاتحاد، وبرئ من دعوى التناقض بين الحقيقتين الدينية والفلسفية، وبرئ من جعل الفلسفة أعلى من الدين^(١).

وتثبت الدراسة الثانية «هل أحكام الفلسفة برهانية؟» إن فلسفة ابن رشد جدلية لا برهانية، ولا تتعلق بنظرية في التأويل. وتثبت جدلية فلسفة ابن رشد من حيث نقطة البداية في فلسفته ومن حيث مقدماتها ونتائجها. فمن حيث البداية الجدل نقد للسابقين وهو ما يفعله ابن رشد. ومن حيث المقدمات، مقدمات ابن رشد مشهورة مثل قضايا الجدل، صادقة على الأكثر أو يتعادل فيها الصدق والكذب مما يقتضي تعليق الحكم أو صادقة نادراً. فمقدماته ليس بها صدق مطلق، ومن ثم فهي ليست برهانية بالضرورة. ووجود الله أمر يقيني غير برهاني. والوقائع غالباً لا دائماً. وتكافؤ الأدلة في قدم العالم وحدوده. أما من حيث النتائج فلا توجد حلول حاسمة في أية قضية.

ويثبت البحث الثالث «قضية العلاقة بين الفلسفة والدين لدى ابن تومرت وابن رشد» عقلانية ابن رشد عن طريق التضاد. فالشرعية عند ابن تومرت قائمة بذاتها، مستقلة عن العقل الإنساني، لا يتوقف ثبوتها على أحكام العقل والدليل على ذلك أن العقل إمكان

(١) وحدة الحقيقة إسلامية بدليل عدداً سئل إعرابي: لم أنت بمحمد؟ فقال: ما رأيت محمداً يقول في أمر انمل والعقل يقول لا تفعل. وما رأيت محمداً يقول في أمر لا تفعل والعقل يقول انمل، ابن رشد: الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية لدى ابن رشد ص ٩٢.

وجواز في حين أن الشريعة يقين، وأن ضرورات العقل ثلاثة والشريعة ليست كذلك، وأن أعيان الأشياء متساوية عقلياً والشريعة بها حظر وإباحة، وإن الله مالك الأشياء وليس العقل. ويبدو التناقض عند ابن تومرت في استعمال الأدلة العقلية لاثبات غياب الدليل! أما ابن رشد فإنه يستعمل المنهج الشرعي لاثبات عكس ما يشته ابن تومرت. فالنظر واجب بالشرع. وهو أوسع من القياس الفقهي. ومع ذلك يتشابه القياس العقلي والقياس الفقهي في لزوم البرهان. النظر في القياس ضروري حتى ولو كان صاحبه على غير ملة الإسلام. يشترك الدين والفلسفة في الهدف البعيد، من المصنوع إلى الصانع. لا تضر الفلسفة الدين في شيء. والقاتل بضرر الفلسفة أما لنقص في فطرته أو بسبب سوء ترتيب نظره فيها أو من قبل غلبة شهواته عليه أو أنه لم يجد معلماً ومرشداً أو لاجتماع الأسباب كلها أو أكثر من سبب. والتأويل ضروري لأن الشريعة بها ظاهر وباطن. فالتناس على ثلاث طبقات: الحكماء أو الفلاسفة وهم أهل البرهان، وأهل الموعظة الحسنة والارشاد مثل العامة وهم أهل الخطابة، والمتوسطون وهم أهل الجدل. وقد استعملت الشريعة المناهج الثلاثة. ويظلم ابن رشد إذا قيل أنه كان يعلى من العقل على حساب الشرع.

إن ابن رشد لا يقول بقدوم العالم ولكن يبين أن قدم العالم له ما يؤيده في النقل والعقل. ومن ثم يكون تكفير الغزالي للفلسفة لقولهم بقدوم العالم إتهاماً بغير دليل. قال ابن رشد ذلك دفاعاً عن الفلسفة في «تهافت التهافت» ضد اتهام الغزالي لهم في «تهافت الفلاسفة». كما يبين ضعف أدلة الأشاعرة لاثبات حدوث سواء كان دليل الجوهر والاعراض أو دليل القدم والحدوث أو دليل الجوهر الفرد أو دليل الممكن والواجب، وأن العقل قادر على إعطاء أدلة أفضل من ذلك مثل دليل العناية ودليل الاختراع. فابن رشد لا يقول بقدوم العالم إنما يبين احتمال ذلك في النقل والعقل، ولا يرفض القول بالحدوث إنما يبين ضعف أدلة الأشاعرة لاثبات حدوث العالم. يعرض ابن رشد حالتين خاصتين، حالة الفلاسفة وحالة الأشاعرة، ولا يصدر حكمين مطلقين على قدم العالم أو حدوثه.

وهناك ثلاثة أبحاث مساندة تتصل بالعقل عند ابن رشد، نظرية ابن رشد في النفس والعقل، وابن رشد والتصوف، ابن رشد طبيياً^(١). الأول بحث مستقل بذاته ولا يوظف في الاشكال الرئيسي، ابن رشد رائداً للعقلانية وكان يمكن توظيفه مادام يبدأ بتحديد العقل

(١) أ - د. محمود يدان: نظرية ابن رشد في النفس والعقل.

ب - د. أبو الوفاء الفيصلي التفتازاني: ابن رشد والتصوف.

ج - د. متى أحمد أبو زيد: ابن رشد طبيياً.

النظري عند ابن رشد لتحديد الصلة بين الجانب المعرفي والجانب الميتافيزيقي فيه. فإذا كانت المعاني الجزئية تجزئياً من الصفات الحسية في الأشياء فإن الكلليات لا تعتمد إلا على العقل. ولكن البحث في معظمه مركز على علاقة ابن رشد بأرسطو في موضوع صلة النفس بالعقل والتفريق بين القول بغناء النفس عند أرسطو والقول بخلودها عند ابن رشد مما يجعله أدخل في ابن رشد بين الحضارتين الإسلامية من ناحية واليونانية والغربية في العصور الوسطى والحديثة من ناحية أخرى. ومع ذلك ينتهي البحث بنقد نظرية ابن رشد في العقل وتصوره لجوهرية النفس دون تحديد لمعنى الجوهر وتناقضه في القول بأن العقل الهولاني استعداد وأنه ليس به شيء بالقوة، وأن العقل الفعال جزء من الإنسان وليس فردياً بل للنوع الإنساني، وبالتالي فشله في الدفاع عن خلود النفس.

وبعرض البحث الثاني قضية العقلانية في التصوف مبيناً أن التصوف عند ابن رشد هي مجموعة من القيم الأخلاقية. كما أن الحس عند الحكيم مصدر من مصادر المعرفة. فابن رشد، على غير ما هو شائع عنه، لا يرفض التصوف على الإطلاق بالرغم من رفض الصوفية المتأخرين لابن رشد. ومع ذلك تظل الرواية الخاصة بمقابلة ابن رشد مع ابن عربي، على فرض صحتها أو انتحالها، تبين وحدة الطريقتين، طريق العقل وطريق الذوق^(١).

والبحث الثالث «ابن رشد طبيباً» كان يمكن أن يقدم نوعاً آخر من عقلانية ابن رشد المرتبطة بالعلم والتجربة ولكن اقتصر في غالبته على تحليل آراء ابن رشد الطبية مع إشارة مقتضبة في أول البحث إلى علم الفلك اعتماداً على المراجع الثانوية. كما يبين أهمية ابن رشد في علم الطب اعتماداً على المصادر القديمة والمراجع الحديثة. كما يعرض مؤلفاته الطبية مع إشارات مقتضبة إلى «الكلليات» مخطوطاً أو إلى رسائل ابن رشد الطبية المطبوعة. ومع ذلك يحاول البحث الباث قيام المسائل العامة في «الكلليات» على العقل في القسم الخاص بعلاقة الطب بالفلسفة عند ابن رشد. فالطب أحد فروع الحكمة العملية يبحث في الجسم. فهو جزء من الفلسفة الطبيعية. يتطلب ضرورة تحديد المصطلحات، ومعرفة المنطق، والجمع بين القياس والتجربة. وتشتمل صناعة الطب على معرفة موضوعاته، والغايات المطلوب تحصيلها، والآلات التي تحصل بها. أما أخلاقيات الطب فتضمن الاعتراف بفضل القدماء، والاعتراف بالحقيقة العلمية، والانتساب إلى العلم حقيقة لا ادعاء.

(١) روى أن ابن عربي وابن رشد تقابلاً عرضاً فقال ابن رشد عن ابن عربي: أنه يشاهد ما أعقل. وقال ابن عربي عن ابن رشد: أنه يعقل ما أشاهد.

سادساً - ابن رشد بين الحضارتين اليونانية والمسيحية

بالرغم من أن هذا الموضوع فى حد ذاته أقرب إلى التفاعل الحضارى بين الحضارة الإسلامية من ناحية والحضارتين اليونانية والغربية فى عصرها الوسيط والحديث من ناحية أخرى إلا أنه كان يمكن أن يوظف فى إشكالية العقلانية عند ابن رشد ومقارنة العقلانية الإسلامية بالعقلانية اليونانية بالعقلانية الغربية، الوسيطة والحديثة. ولكن انصبت البحوث كلها فى هذا الموضوع فى قضية الأثر والتأثر، تأثر ابن رشد بالحضارة اليونانية ممثلة فى أرسطو وتأثر الغرب بالحضارة الإسلامية ممثلة فى ابن رشد.

وتتناول علاقة ابن رشد بالفلسفة اليونانية ثلاثة بحوث. الأول «ابن رشد المشائى الأول بين فلاسفة الإسلام» يجعل ابن رشد شارحاً لأرسطو وتابماً له فيما لا يتجاوز صفحتين عن ابن رشد وشروحه الثلاث، الشرح والتلخيص والجامع وترجماته إلى اللغة اللاتينية والعبرية دون إضافة جديد على ما هو معروف وشائع^(١).

والثانى «ابن رشد والمؤثرات اليونانية فى فلسفته الالهية». والعجيب رصد هذه المؤثرات فى أبعد الموضوعات عنها وهو الالهيات. يبدو فيه ابن رشد معجباً باليونان بأشخاصهم وليس بسبب البرهان. مهمته تقديم أرسطو بعيداً عن أخطاء الشراح. ويرصد الباحث هذه المؤثرات فى استعمال ابن رشد للمصطلحات الفلسفية التى شاعت فى الحضارة الإسلامية منذ عصر الترجمة والتى استعملها المسلمون للتعبير عن تصوراتهم الإسلامية على ما هو معروف فى ظاهرة « التشكل الكاذب ». فهل هناك مؤثرات يونانية فى مشكلة قدم العالم لأن ابن رشد يستعمل مفاهيم الأزلية والأبدية والقوة والفعل؟ وهل هناك مؤثرات يونانية فى الأدلة على وجود الله لأن ابن رشد يستعمل مصطلحات الحد والبرهان والقوة والفعل والسبب والمسبب؟ ويستمر البحث على هذا المنوال، رصد للمؤثرات اليونانية فى مشكلة الذات والصفات ومدى استفادته من أدلة اليونان فى حديثه عن الصفات والعلم والارادة والقدرة، وفى مشكلة القضاء والقدر واستفادته من آراء اليونان عن الجوهر والعرض، وفى مشكلة خلود النفس واستفادته من آراء اليونان حول النوع والعدد والنفس الكلية وأنواع العقول، وكان ابن رشد لم يفكر فى شيء إلا اعتمداً على اليونان وكأنه، وهو رائد العقلانية، مقلد لليونان^(٢).

وقد ظهر منهج الأثر والتأثر فى بحث «هل أحكام الفلسفة برهانية، دراسة نقدية لقضية

(١) ابن رشد: ابن رشد المشائى الأول بين فلاسفة الإسلام ص ٢٧-٢٨.

(٢) ابن رشد: ابن رشد والمؤثرات اليونانية فى فلسفته الالهية ص ٢٦٥-٢٦٨.

التوفيق بين الدين والفلسفة» وفي بحث «نظرية ابن رشد في النفس والعقل»^(١). فأرسطو في البرهان هو الأساس وابن رشد يقاس عليه، والبحث في أرسطو أولاً هل كانت فلسفته برهانية، أم جدلية. ويضع الموضوع في العلم الغزير بين اليونان والغرب والانتهاه إلى عموميات تجمل من ابن رشد جدلياً لا برهانياً. والحقيقة أن ابن رشد لا يشرح أرسطو بل يقرؤه. فأرسطو الموضوعي لا وجود له إلا من خلال القراءة. كل شرح قراءة تضع الوافد في اطار الموروث. فابن رشد يستخدم أرسطو كعلوم وسائل لا كعلوم غايات. وتكرر فكرة الأثر الأرسطي في البحث الثقافي دون الاستفادة من علوم القراءة والتفاعل الحضارى. يبدأ البحث بتعريف النفس عند أرسطو وقواها عند أفلاطون وشروح ابن رشد لها وكأن الفلسفة اليونانية عند أفلاطون وأرسطو هو الأصل وشروح ابن رشد هو الفرع. أرسطو يبدأ وابن رشد يتبع، أرسطو يبدأ وابن رشد يشرح؛ أرسطو يضع وابن رشد يكمل كما هو الحال في طبيعة العقل. فإذا كانت النفس عند أرسطو صورة البدن فلا مكان لخلود النفس عنده لذلك يوفق ابن رشد بين رأى أرسطو في العقل وعقيدة خلود النفس متابعاً الإسكندر في تقسيمه العقل إلى هيولاني، والعقل بالملكة داخل النفس، والعقل الفعال خارجها فغاية ابن رشد الدفاع عن العقل النظري المفارق للبدن لافساج المجال لخلود النفس. فالمقلانية عند ابن رشد من نوع مخالف للعقل عند أرسطو عقلانية متصلة بالنفس من أجل الثبات المخلود. وينتهي البحث بنقد التراث اليوناني حول الثنائية وكذلك التراث الغربي الحديث ويتحول الباحث إلى مفكر له رأى في وحدانية النفس ضد الثنائية القديمة والحديثة مما يعتبر خروجاً على الموضوع.

أما البحث الثالث المباشر في التفاعل الحضارى فهو «ابن رشد بين حضارتين» فهو أطول بحوث الكتاب على الإطلاق. ولا يتطرق إلى الفلسفة اليونانية إلا في الصفحات الخمس الأخيرة بعد الحديث عن البيئة الفكرية والحضارة العربية الإسلامية عامة والأندلس خاصة وتفصيل بنى عباد في اشبيلية والمرابطين والموحدين في الأندلس، ومظاهر الحضارة العربية فيها. وفي النهاية الترجمات والروايات في المشرق والمغرب من القدماء والمحدثين، وأعجاب ابن رشد بأرسطو وتفاعله مع اليونان. وينتهي البحث إلى نتيجتين، أن ابن رشد عرف الفكر اليوناني، وأن الثقافة العربية الإسلامية هي القاعدة الأصلية في

(١) ابن رشد: هل أحكام الفلسفة برهانية، دراسة نقدية لقضية التوفيق بين الدين والفلسفة ص ٥٩-٨٨ وأيضاً نظرية ابن رشد في النفس والعقل ص ٤١-٥٥.

تكوين العقل العربي الإسلامى عند ابن رشد. الأولى تكرار لما هو معروف، والثانية افتراض دون برهان^(١).

وهناك ثلاث بحوث حول صلة ابن رشد بالحضارة الغربية المسيحية فى العصر الوسيط. الأولى «مفارقة ابن رشد» يبدأ بالتعرف المنطقى للمفارقة وهى القضية التى تبدو متناقضة ومع ذلك تدل على حقيقة ما. والحقيقة أن المفارقة المقصودة ليست المفارقة المنطقية الصورية بل المفارقة التاريخية المادية، اضطهاد ابن رشد فى الحضارة الإسلامية، وهو أساس التنوير فى الغرب. وفرق بين المنطق الصورى والواقع التاريخى. المنطق الصورى لا مكان له ولا زمان، ولا يتعلق بالصراعات الاجتماعية والسياسية فى حين أن الواقع التاريخى ميدان الصراع. كان الصراع حول ابن رشد فى الحضارة الإسلامية بين تزمى الفقهاء وأحرار الفكر. وانتصر التزمى. وكان الصراع فى الغرب كذلك. وتم اضطهاد انصار ابن رشد اللاتين ورد عليه البير الكبير وتوما الاكوبنى، وكفرته الكنيسة، وحرمت كل انصاره من الرحمة الالهية. كما اضطهد الغرب مفكرين أحرار آخرين مثل ابيلاز واسبينوزا. ومحاكم التفتيش فى نهاية العصر الوسيط وبداية العصر الحديث شاهدة على ذلك^(٢).

والثانى «مشروع ابن رشد الإسلامى فى الغرب المسيحى» يستعرض مواقف الباحثين وتعدد آرائهم من ابن رشد. فالمستشرقون يجعلونه مجرد شارح لأرسطو أو على أكثر تقدير توفيقى أو فقيه، والغرب يجعلونه أصيلاً مبدعاً. ويقرر البحث أن ابن رشد لم يكن مغترباً بل كان مجتهداً. فالمعقيدة الدينية واحدة والفكر الدينى متعدد. وأنها مسؤولية الغزالي الذى قضى على التعددية نظراً للظروف السياسية والاجتماعية التى كانت تمر بها الأمة فى عصره، بداية الحروب الصليبية وضرورة تقوية الدولة والدفاع عن الأشعرية فى العقيدة والشافعية فى الفقه ونقد كل فرق للمعارضة مثل الباطنية والمعتزلة، تشريع أيديولوجية القوة للسلطان وأيديولوجية الطاعة الممثلة فى التصوف للناس^(٣).

والبحث الثالث «ابن رشد فى عصر النهضة» يعطى معلومات عن ابن رشد فى الغرب تبين عظمة الغرب مع ثبت بأسماء مؤلفاته المترجمة إلى اللاتينية لم ترجمتها العربية دون دراسة أو تحليل أو رأى فى العقلانية كما هو الحال فى الاستشراق الموسوعى الخالص^(٤).

(١) ابن رشد: ابن رشد بين حضارتين ص ٣٠١ - ٣٥٥.

(٢) ابن رشد: مفارقة ابن رشد ص ٣١ - ٣٨.

(٣) ابن رشد: مشروع ابن رشد الإسلامى فى الغرب للمسيحى ص ١٤٥ - ١٦١.

(٤) ابن رشد: ابن رشد فى عصر النهضة (طبع جميع مؤلفاته المترجمة إلى اللاتينية) ص .

وفي القسم الثالث توجد نصوص مختارة اختياراً عشوائياً من مؤلفات وشروح ابن رشد لانتصب في الأشكالييتين الرئيسيتين المعلنتين على الغلاف «ابن رشد مفكراً عربياً ورائداً للاتجاه العقلاني»، وعددها تسعة تبدأ بثلاثة نصوص من مؤلفاته الثلاثة «بداية المجتهد» و«مناهج الأدلة» و«فصل المقال». ثم تعقبها ثلاثة نصوص من تلخيصين، «المقولات» و«تلخيص ما بعد الطبيعة» وشرح «تفسير ما بعد الطبيعة». ثم يظهر النص السابع من مؤلف «تهافت التهافت»، والثامن من «تلخيص السماء والعالم»، والتاسع من رسائله الطبية «الترهاق»^(١). ولا يوجد تحليل لهذه النصوص التسع لبيان ما تتضمن من ريادة للفكر العربي أو للاتجاه العقلاني. كما تغيب الإحالات الكاملة لطبعات هذه النصوص بل يوحى بأنها مستقاة من مخطوطات دون تحديد لأرقامها أو لأماكنها أو لعددتها. فالنص الأول من «بداية المجتهد» ونهاية المقتصد في الفقه لا تذكر طبعته بل تذكر نسخة فاس ولا يتضمن إلا تغيير كلمة في النص «أن البت لنفسى» وفي نسخة فاس «التيه لنفسى» وكأنها القراءة الوحيدة من نسخة وحيدة في حين أن الكتاب مطبوع. والنص الثاني من «الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة» دون ذكر لية طبعة وأية صفحات. والثالث من كتاب «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال» دون ذكر الطبعة وأرقام الصفحات. والرابع نص من كتاب «المقولات» دون ذكر هل شرح أم تلخيص أم جامع، وذكر محققه المستشرق الأب موريس بويج، ودون تحديد طبعته وأرقام الصفحات. والخامس نص من «تلخيص ما بعد الطبيعة» دون ذكر لطبعته هل حيدر أباد أم عثمان أمين ولا أرقام الصفحات. والسادس نص من «تفسير ما بعد الطبيعة» مع تحديد المقالة الأولى، الألف الصغرى، تحقيق الأب موريس بويج لأنه مستشرق ودون ذكر لأرقام الصفحات. والسابع نص من «تهافت التهافت» تحقيق الأب موريس بويج ودون ذكر لأرقام الصفحات. والثامن

- (١) ١ - نص من كتاب بداية المجتهد ونهاية المقتصد في الفقه، ابن رشد ص ٤٢٥-٤٢٨.
- ٢ - نص من كتاب الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ابن رشد ص ٤٢٩-٤٣١.
- ٣ - نص من كتاب فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، ابن رشد ص ٤٢٣-٤٢٦.
- ٤ - نص من كتاب المقولات، تحقيق الأب موريس بويج، ابن رشد ص ٤٣٧-٤٣٨.
- ٥ - نص من كتاب تلخيص ما بعد الطبيعة، ابن رشد ص ٤٣٩-٤٤٢.
- ٦ - نص من كتاب تفسير ما بعد الطبيعة، المقالة الأولى، الألف الصغرى، تحقيق الأب موريس بويج، ابن رشد ص ٤٤٣-٤٤٥.
- ٧ - نص من كتاب تهافت التهافت لابن رشد، تحقيق الأب موريس بويج، ابن رشد ص ٤٤٧-٤٤٩.
- ٨ - نص من تلخيص السماء والعالم لابن رشد، ابن رشد ص ٤٥١-٤٥٣.
- ٩ - نص من كتاب الترهاق لابن رشد، ابن رشد ص ٤٥٥-٤٥٨.

نص من «تلخيص الصماع والعالم» دون تحديده والنص طبعه جمال الدين العلوى ولكن الاحالة إلى المخطوط مع هامش واحد عن كلمة «الجرم السماوى» قراءة المشرف مع د. زينب الخضيرى وكأنها هى الوحيدة العويصة ودون تحديد لرقم المخطوط أو مكانه أو أرقام الصفحات. والتاسع نص من «الترىاق» ضمن رسائل ابن رشد الطبية تحقيق الأب جورج قناتى وسعيد زايد ودون تحديد لأرقام الصفحات. يذكر من المحققين المستشرقون الأصدقاء ولا يذكر العرب الأعداء. والهوامش كلها من المحققين مع عدم تطابق أرقامها مع الأرقام فى أعلى الصفحات، وكأنها مجرد نقل دون تمييز أو إعادة ترتيب.

وعدم ذكر الاحالات الكاملة للمصادر والمراجع سمة عامة فى الكتاب كله وليست فقط فى القسم الثالث، فلا توجد احالات إلى دور النشر وسنواته وأماكنها وأرقام صفحاتها^(١). وبعض البحوث مشفوعة بقائمة من المصادر والمراجع والبعض الآخر خالية منها. ويحث المشرف خال من الاحالات فى الهوامش إلى المصادر والمراجع لأنه خال من المادة العلمية المحللة اعتماداً على الخطابة والانشاء، بالرغم من وجود بعض المصادر والمراجع فى نهاية البحث دون ذكر للناسخ أو السنة أو مكان النشر أو الطبعة سواء العربية أو الاجنبية، الفرنسية والانجليزية والباحث لا يعرفهما، وكأنها قوائم ثابتة تلحق بكل بحث^(٢).

ومع ذلك، فإن تواصل الجهود مطلوب، وتراكم الخبرات الفلسفية أساس الوعى الفلسفى التاريخى. فلولا كتاب «ابن رشد مفكراً عربياً ورائداً للاتجاه العقلى» ما تمت المراجعة، وما حدث نقاش وحوار بين أساتذة الفلسفة فى مصر. فالجهد يولد جهداً. والسكون يعقبه الموت.

(١) ابن رشد ص ٥٠ ص ٥٤ ص ٨٦ ص ١٨٩ - ٢٠٠ ص ٢٠٤ - ٢٢٤ ص ٢٤٣ - ٢٦٠ ص على سبيل المثال لا الحصر.
(٢) ابن رشد ص ١٧٧.

يهودا اللاوى والفلسفة اليهودية العربية

أولاً: الفلسفة اليهودية العربية

عاش يهودا اللاوى فى النصف الأول من القرن السادس الهجرى (حوالى ١٠٩٢-١١٦٧م) بعد الغزالي بنصف قرن وقائماً بمهمته وهى القضاء على العلوم العقلية اليهودية التى بدأت منذ أوائل القرن الرابع الهجرى على يد سعيد بن يوسف الفيومى (٨٨٢-٩٤٢م) فى كتابه الشهير «كتاب الأمانات والاعتقادات»^(١)، وداود بن مروان المقمص فى كتابه «عشرون مقالة». وفلاسفة مدرسة القيروان وبدايات الأفلاطونية المحدثة اليهودية عند اسحق الاسرائيلى طبيب القيروان (٨٥٠-٩٥٠م)، وعند سليمان بن جبيرول فى كتابه الشهير «ينبوع الحياة»^(٢)، ويحيى بن يوسف بن فاقودة فى «كتاب الهداية إلى فرائض القلوب»^(٣)، ويعقوب القرقشاني القرائى المعاصر لسعيد فى «كتاب الأنوار والمراقب»^(٤)، وفى القرن الخامس ظهر الرياضى الفلكى إبراهيم بارحيا (حوالى ١١٣٠م)، ويوسف بن صادق (ت ١١٤٩م) الذى ترأس مع يهودا اللاوى، وإبراهيم بن عزرا، ويوسف البشير القرائى، ثم يهودا اللاوى كأختر ممثل للأفلاطونية المحدثة اليهودية. ثم ظهرت الأرسطية اليهودية وردود الفعل عليها عند إبراهيم بن داود (ت ١١٨٠م)، وموسى بن ميمون (١١٣٥-١٢٠٤) فى كتابه الشهير «دلالة الحائرين»^(٥)، وابنه إبراهيم بن ميمون فى كتابه «كفاية العابدين»^(٦). ثم انتقلت الفلسفة اليهودية بتأريها، الأفلاطونية والأرسطية،

(١) هذه الدراسة مقدمة نص «الخزائى» الذى قام بنشره لانداور S. Landauer فى ليدن ١٨٨٠م والذى أراد د. عبد الصمد زعيمة إعادة نشره من جديد للترقية ولكنه لم يفعل.

(٢) لا توجد إلا ترجمة لاتينية له «Fons Vitae» نشرها بومكر Baeumker فى مونستر ١٨٩٥م وبعض الملاحظات منه باللغة العبرية ترجمها ابن فلقيرا نشرها وترجمها مونك إلى الفرنسية فى Mélanges de philosophie Arabe et Juive، باريس ١٨٥٩، طبعة ثانية ١٩٢٧.

(٣) نشره أ. س. يهودا A. S. Jahuda فى ليدن ١٩١٢. ويمزى إليه أيضاً خطأ «كتاب مائى النفس».

(٤) نشر فى مجموعة «شريعة القرائين» (خمس أجزاء)، نيويورك ١٩٤١-١٩٤٣ Code of Karaite Law, 5 vols, N. Y. The Alexander Kohut Memorial Foundation 1941- 43.

(٥) نقله إلى الحروف العربية حسنى أنسى.

(٦) نشره روزنبلات فى جزأين، الأول فى نيويورك ١٩٢٧ والثانى فى بولتمور ١٩٣٨. S. Ro-senblatt, Vol. 1, N. Y. 1927, Vol. II, Baltimore, 1938.

بعد سقوط غرناطة ونهاية الحكم الإسلامى فى الأندلس إلى إيطاليا وأسبانيا المسيحية حتى عصر النهضة الأوروبية^(١).

ويمثل يهودا اللاوى التيار المحافظ فى الفكر اليهودى الذى يعبر عن الخصوصية اليهودية التى هى الأساس النظرى للمعاصرة اليهودية عبر التاريخ والتى عبرت عنها الصهيونية أخيراً فى الفكر اليهودى الحديث. وهو تيار يعطى الأولوية للنقل على العقل، وللدن على الفلسفة، وللدنوك والكشف والالهام على النظر والاستدلال. فالنبي أعلى من الفيلسوف. وهو التيار الذى حمله الرابانيون والاحبار فى مقابل التيار العقلانى الذى يعطى الأولوية للعقل على النقل، وللفلسفة على الدين، وللنظر والاستدلال على الذنوك والكشف والالهام، وللفيلسوف على النبي. وهو التيار الذى حمله القراؤن الذين عاشوا فى كنف المسلمين.

والحقيقة أن جوهر الفكر اليهودى الذى يعبر عن جوهر الشخصية اليهودية هى النزعة الخاصة Particularism فى مقابل النزعة الشاملة Universalism فإذا ما ترك الفكر اليهودى وحده، فى عزلة، ودون اتصال بأهم وحضارات أخرى ظهرت فيه هذه النزعة الخاصة كما هو الحال فى «سفر الخليقة» (سفر يصيره) الذى يعزى إلى صحف إبراهيم والذى يتضمن أفكاراً عن المادة والزمان والعدد والدن يبدأ كل مفكر يهودى بشرحه حتى القبلية اليهودية المعروفة بالرغم مما بها من آثار غنوصية صوفية يونانية وشرقية وإسلامية^(٢). وإذا ما اتصل الفكر اليهودى بغيره من الحضارات تقل النزعة الخاصة وتظهر النزعة الشاملة كما هو الحال حين اتصال الفكر اليهودى بالفكر اليونانى عند فيلون وبالفكر الإسلامى عند سعيد بن يوسف القيومى، وداود بن مروان المقمص، واسحق الأسرائيلى، وابن جبيرول، ويحيى بن يوسف بن فاقودة، ويعقوب القرقشاني، وإبراهيم بارحيا، ويوسف بن

(١) ظهر قبل ذلك فى أطراف العالم الإسلامى سابائى دونولو فى القرن العاشر الميلادى فى وسط إيطاليا، وهارون بن الياس التيقودى فى القرن الثانى عشر، وهلل بن صمويل الإيطالى واسعق البلاج الكاتالانى مترجم مقاصد الفلاسفة للغزالي فى القرن الثالث عشر، ولاوى الجرشوفى (١٢٨٨-١٣٤٤)، وحاسداى كرسكاس (١٣٤٠-١٤١٠م) فى القرن الرابع عشر، وشمعون بن شماع دوران (١٣٦١-١٤٤٤م)، ويوسف ألبو (ت ١٤٤٤م) تلميذ كرسكاس، واسحق ابرافانيل (١٤٣٧-١٥٠٩م) وابنه يهوذا ابرافانيل (١٤٦٠-١٥٢١)، ويهوذا مسرليون معلنا بداية عصر النهضة ومطيقاً خطابة أرسطو على التنزلة، والياس المنهجى الكريتي (ت ١٤٩٣) معيداً كتابة «فصل المقال» لابن رشد وقراءته من جديد.

(٢) وذلك مثل شروح سعيد بن يوسف القيومى، اسحق الأسرائيلى (بالرغم من عدم صحة النسبة إليه)، سابائى دونولو، إبراهيم بارحيا... الخ.

صادق، وإبراهيم بن عزرا، ويوسف البشير القرائى، وموسى بن ميمون وابنه إبراهيم. وغالباً ما يتحول البعض منهم إلى الإسلام نظراً للتشابه بينه وبين هذه النزعة الشاملة كما هو الحال عند ابن ميمون، وأبى البركات البغدادي (ابن ملكا) والسموأل، وابن كمونة.. الخ^(١)، وأخيراً بالفكر الأوربي الحديث منذ عصر النهضة عند يوسف آليو تلميذ كرسكاس واسحق ابرافانيل وابنه يهوداً ويهوداً مسرليون والياس المديجو ثم عند اسبينوزا في القرن السابع عشر مطبقاً المنهج الديكارتي وعند موسى مندلسون في القرن الثامن عشر مطبقاً الفلسفة النقدية قبل أن تعود الخصوصية اليهودية من جديد ممثلة في الصهيونية في القرن التاسع عشر وكرد فعل على حركة التنوير اليهودي في القرن السابق أو معدلة ببعض الاتجاهات الإنسانية والوجودية في القرن العشرين عند مارتن بوبر، وروزنز فايج.

فإذا كان الفكر اليهودي يبدأ بنزعة الخاصة في «سفر الخلقية» وينتهي بنزعة الخاصة في القبلية فإن ما بينهما هو الفلسفة اليهودية في عصرها الذهبي في العصر الوسيط في كنف المسلمين. ظهر الإسلام وراء النزعة الشاملة وكما مثلها القراؤون. وظهرت اليهودية وراء النزعة الخاصة التي مثلها الرهانيون والاحبار ومنهم يهودا اللاوى. كان الحكم الإسلامى من الأندلس غرباً إلى خراسان شرقاً وما عرف عنه من تسامح تجاه الأديان ورعاية للملل والنحل هو الوسط الحضارى الذى أزدهرت فيه الفلسفة اليهودية في نزعتها الشاملة. وكان النموذج الإسلامى هو الذى يرنو إليه الفلاسفة اليهود العرب والذى يركز على وحدة العقل والوحي والطبيعة^(٢). فالوحي له سندان، الأول أعلى في العقل، والثاني أنى في الطبيعة، الأول في النفس، والثاني في الكون «وفى الأرض آيات للمؤمنين، وفى أنفسكم أفلا تبصرون» (٥١ : ٢٠) فهناك حضارة إسلامية واحدة أعطت نموذجاً واحداً تبنها المفكرون بصرف النظر عن دينهم، مسلمين أو مسيحيين أو يهوداً.

وقد تنبه الغرب إلى هذه المادة، الفلسفة اليهودية العربية، باعتبار أن اليهودية جزء من تكوينه في المصدر اليهودى المسيحى. فالعهد القديم والعهد الجديد كلاهما يكونان الكتاب المقدس، والمسيح آخر أنبياء بنى إسرائيل. يفتخر بعقلايتها، ويستدل بها على أن العقلانية متصلة فيه، وجزء من تاريخه حتى في مصادره، وليست مجرد أحد مكتسبات العصور

(١) يقال أن ابن ميمون تحول إلى الإسلام في شبابه. ويقال نفس الشيء على ابن كمونة.

(2) Hassan Hanafi : Les Méthodes d'Exégèse, pp. 309-321; Imprimerie Nationale, Le Caire, 1965, Islam and Judaism; A model From Andalusia, Unesco, aris, 1985. Islam in the modern World, Vol.II, Tradition, Revolution and Culture, pp.299-330, Andalusian Symbiosis, pp. 256-298.

الحديثة التى حصل عليها الوعى الأوروبى بدم الشهداء فى عصر محاكم التفتيش وبجهود رواد النهضة وفلاسفة التنوير. والحقيقة أن الفلسفة اليهودية العربية هى جزء من الحضارة الإسلامية. تمت صياغتها سواء المكتوب منها بحروف عبرية أم بحروف عربية على نمط العلوم الإسلامية. فالكلام اليهودى مبنى على نسق الكلام الإسلامى، والفلسفة اليهودية قائمة على نسق الفلسفة الإسلامية. وكذلك التصوف والأصول وعلوم اللغة وفنون الأدب. فالمعصر الذهبي اليهودى إنما كان موازياً للمعصر الذهبي الإسلامى فى القرنين الرابع والخامس الهجريين. ظهرت روح الحضارة الإسلامية فى الفكر اليهودى وفى الفكر المسيحى على حد سواء اللذين ظهرا فى كنف المسلمين. فهما جزءان من الحضارة الإسلامية وليسا من الحضارتين اليهودية والمسيحية. روح الحضارة اليهودية فى العهد القديم. وروح الحضارة المسيحية فى العهد الجديد أما تاريخ الحضارة اليهودية فتعبير عن روح الحضارات التى تنشأ فى كنفها، اليونانية أولاً فى المعصر القديم، والإسلامية ثانياً فى المعصر الوسيط، والأوروبية ثالثاً فى المعصر الحديث^(١).

ثانياً - حيوى البلخي المفكر العقلاني الحر والرد عليه

وإذا كان يهودا اللاوى يمثل رد فعل لإيماني محافظ على الفكر العقلاني الحر فقد بلغت ذروة هذا الفكر العقلاني الحر عند حيوى البلخي، اسينوزا القرن الثالث الهجرى فى فارس^(٢). فقد كان هو «المهماز» الذى أثار كل الفكر اليهودى العقلاني المعتدل أو الإيماني المحافظ، كما أثار المعتزلة الفكر الأشعري^(٣). ويمكن تلخيص نقد حيوى البلخي

(١) بل أن هذه الروح تظهر أيضاً فى أشكال التعبير مثل «الحبر يهودا اللاوى رحمه الله» «الرد والدليل... ص ٤٣».

(٢) عاش فى النصف الثاني من القرن الثالث الهجرى فى مدينة بلخ. وهناك معلومات قليلة عن حياته. نشأ فى بيئة يهودية، ولكن لم ينضم إلى الربانيين أو إلى القرائين الذين أدانوه. كتب نظماً بالعربية أو بلهجة آرامية ظلت مستعملة عند يهود بابل حتى القرن الخامس الهجرى لنقد التوراة يضم مائتى مسألة حوالى ٨٧٠م.

(٣) قام بالرد عليه موسى الزعفراني من القرن الثالث، والمفسر والمتكلم سلمان بن بروجام القرائى فى شرحه على سفر الجامعة دون ادائته. كما لخص الهجوم عليه سعيد بن يوسف الفيومى من الربانيين، ورد عليه كما رد على القرائين (وقد نشرت شذرات منه وجلت فى جنيوه القاهرة عدة مرات قام بها إسرائيل دافيدسون، وهورانسكى، وفرنهايمر) وقد ذكر إبراهيم بن داود فى حواريته التى كتبها ثلاثة قرون بعد وفاة حيوى البلخي بما يدل على أثره على يهود الشرق واستعمال نقده للتوراة فى المدارس. ويحتمل أن يكون قد تحول إلى غنوصى مسيحي.

Judah Rosenthal : Hiwi Al - Balkhi pp. 1-7, The Dropsie College For Hebrew and Cognate Learning, Philadelphia, 1949 .

لليهودية فى عشرة أقسام رئيسية كل منها يضم عدة أحكام إيجابية أو مجرد تساؤلات وشكوك وهى.

١ - الله غير عادل وغير رحيم ولا يمنع من وقوع الشر

قبل قربان هابيل ورفض قربان قابيل دون سبب. واغرق سكان الأرض وحيوانها بالطوفان بالرغم من براعتهم. ولماذا لا يمنع الله عن عقاب الناس؟ ولماذا أنقذ نوح الذى لم يكن أفضل من قومه؟ وهل كانت سلمو أكثر عصياً من المدن الأخرى حتى تنال هذا العقاب الصارم؟ ولماذا تألم يعقوب كثيراً؟ ولماذا أوقع الله ذرية إبراهيم البريئة فى الأسر فى مصر؟ ولماذا منع الله ذرية لوط وبناته، الموابيين والأمونيين من قبولهم فى جماعة الرب؟ بل أن الله دفع لوط وبناته لارتكاب نكاح المحرمات. لماذا تمتلئ حياة الإنسان بالآلام؟ ولماذا لم يجعل الله الإنسان يعيش إلى الأبد؟ لماذا لم يجعل الله الإنسان مقدساً ونقياً؟ لماذا وضع الشر فيه؟ لماذا لم يخلصه من الشر؟ وكلها موضوعات تتعلق بأصل العدل، وأجاب عنها المعتزلة بالصلاحيات والأصلاحيات والموضوعات عن الآلام.

٢ - الله لا يعلم علماً مطلقاً

لم يعلم الله أين كان آدم عندما كان مختبئاً فى جنة عدن. ولم يعلم أين كان قابيل؟ ولم يتنبأ بأن البشر سيرتكبون الآثام ويعصون أوامره ولأنه أسف بعد ذلك على خلق الإنسان. وامتنح إبراهيم مما يدل بوضوح على أنه لم يعلم إذا كان إبراهيم سيطيع أمره^(١). ويستند البلخي فى ذلك على آيات من سفر التكوين.

٣ - الله لا يريد إرادة مطلقة

خشى آدم، ولم يشأ أن يأكل آدم من شجرة الحياة. وبعد طرد آدم وحواء من الجنة وضع الله على يمينها الكبريين والسيوف الملتهب. لماذا لم يستعمل وسائل أخرى، أو لماذا لم ينسى الله آدم الطريق إلى الجنة؟ لماذا خشى الذين بنوا برج بابل؟ لماذا غير اسم ابراهيم إلى ابراهيم؟ وهذا يدل على أنه لجأ إلى السحر لأنه لم يستطع تغيير القدر^(٢). ويستند البلخي هنا أيضاً على روايات من سفر التكوين حيث يسود التجسيم والتنشيه.

٤ - غير الله رأيته مما يدل على أنه ليس عالماً علماً مطلقاً وليس متسقاً مع ذاته. فقد كان الزواج من الأخت حلالاً فى البداية ثم أصبح حراماً فيما بعد. كما أن الله لم يعاقب قابيل بالموت لقتله أخيه هابيل فى حين أنه أمر فيما بعد بأن من قتل يقتل. وكان تقديم

(١) التكوين ٣: ٩، ٤: ٦، ٦: ٢٢، ١٠

(٢) التكوين ٣: ٢٢، ٣: ٢٤، ١١: ٦، ١٧: ٥.

القرابين فى البداية حاللاً وبعد ذلك خصص للكهنة فحسب. كما حرم الله العمل فى السبت ثم جعل تقديم القرابين حاللاً فى المعبد فى السبت. كما أمر الله إبراهيم بالتضحية بابنه ثم نهى الله عن ذلك بعد أن كاد إبراهيم ينفذ الأمر. وقال الله لإبراهيم أولاً «لا تذهب معهم» ثم بعد ذلك قال له الملك «اذهب معهم». وقال الله لحزقيا «ستموت ولن تحيا» ثم قال له بعد ذلك «سأحييك خمسة عشر عاماً». واختار الله عبداً له أوائل المولودين ثم غير رأيه بعد ذلك واختار اللاويين بدلاً عنهم. وحرم الله العمل فى السبت ومع ذلك حلل ليوشع القتال فى السبت عندما حاصر أريحا. واختار الله أولاً الهيكل كمكان لعظمته ثم بعد ذلك اختار المعبد كمرش له. وبارك الله الناس بسلطانه ومكنهم من الأرض ثم بعد ذلك دمرهم ! ووعد الله فلسطين لاسحق ومع ذلك وهب هاجر اسماعيل الذى أنفى الوعد لاسحق. وبارك الله يعقوب ولكن جعل ذرية عيسو أكثر غنى من ذرية يعقوب. ووعد الله فلسطين لبني إسرائيل ولكن أقسم بعد ذلك بأنه لن يسمع لهم بدخولها^(١). وهو موضوع تجويز البدء على الله الذى يمنعه الشيعة والنسخ الذى يمنعه اليهود.

٥ - الله يحب الدماء والقرابين

يحب الله الدهن والدم وكان لها مذاقاً حلواً. ويسر بالشموع والترايم وبعض الخبز وبروح البخور وتتقديم الزهور والتبيذ والزيت والفاكهة، ويحب السكن فى المعبد. وهى تشبيهات العهد القديم.

٦ - التوراة ملوثة بالتشبهات

فإنه استراح بعد العمل، وسار أعلى وأدنى، وأحب النساء، وأولدهن الأطفال، وتم تصوره خاضعاً للأهواء، يأكل ويأخذ الرشاوى.

٧ - الله لا يجزى المعجزات

لا توجد أية معجزات فى عبور بنى إسرائيل البحر الأحمر. فالحقيقة أن موسى كان يعلم الحد والجزء فى حين لم يعمل المصرون. ولم يكن المن كقطع معجزة بل كان نباتاً فارسياً (تارنجابين) فى صحراء الشرق الأوسط. وكان وجه موسى أشبه باليوق عندما عاد من جبل سيناء لأنه كانت تشع منه الحكمة بعد صيام طويل.

(١) سفر التكوين ٤ : ١٢، العدد: ٢٢: ١٢-٢٠، اشعيا ٣٨ : ١-٥، العدد ٨ : ١٨، يروشح ٦، التكوين ١ : ٢٨، ٧ : ٢٣، التكوين ١٦ : ١٥، ١٧ : ٨-١٩، ٢٦ : ٣، التكوين ٢٨ : ١٣-٢٩.

٨ - تعترف التوراة بوجود آلهة كثيرة

الألوهية تتضمن ثلاثة آلهة. اختار الله إسرائيل نصيباً له وأعطى الأمم الأخرى لبقاى الآلهة. كما أمر الله بالأضاحى للشيطان (عزازيل) يوم التكفير.

٩ - التوراة تحتوى على متناقضات

التكوين ١٥ : ٥ يتناقض مع التثنية ٧ : ٧، صمويل الثانى ٢٤ : ٩ يتناقض مع أخبار الأيام الأولى ٢١ : ٥، الملوك الأول ٧ : ١٣ - ١٤ يتناقض مع أخبار الأيام الثانى ٢ : ١٣، الملوك الثانى ٨ : ١٧ يتناقض مع أخبار الأيام الثانى ٢٩ : ٢.

١٠ - لا تقوم كثير من الأوامر والأحكام والروايات فى التوراة على العقل

ينقص كثير من الأوامر فى التوراة التعاليم التفصيلية بكيفية تحقيقها. كما ينقصها الباعث العقلى. فما هو سبب عقاب قاييل ؟ ما معنى رؤية إبراهيم أثناء «عهد السلام» ؟ لماذا يتحدث التوراة طويلاً عن قصة العازر، خادم إبراهيم ؟ لماذا قبل إبراهيم أمر الله ليضحى بابنه ؟ لماذا تزوج يعقوب بأربع زوجات ؟ أما كان يمكن لتاريخ إسرائيل أن يسير مساراً آخر لو كان تزوج زوجة واحدة ؟ ولماذا يطهر رماد عجل أحمر الشئ النجس والعكس بالعكس ؟ ولماذا يكفر كسر رأس العجل عن أقام الشعب التى لم يرتكبها ؟ ولماذا وضع الله نوراً فى البشر وترك الملائكة بلا نور ؟ والختان لا يقوم على سبب معقول. إنه مجرد استئصال. ولا يوجد ذكر للشواب والعقاب فى العالم الآخر فى التوراة. ولم يخلق الله العالم من عدم. والإنسان ليس له حرية الاختيار، وكل شئ مقدر عليه^(١).

هذه هى الانتقادات التى وجهها حيوى البلخى لليهودية. ويوجد مثلها فى كل تراث دينى، وردده ماركيون، وسلسوس، وفورفوروس، وجوليان المرتد، والغنوصيون والمناويون، والبراهمة والرازى، والتى ستكون هى الباعث على كل الردود من الفكر اليهودى المعتدل أو المحافظ.

ثالثاً - كتاب الرد والدليل فى الدين الدليل، المنهج والموضوع

والعنوان دال بنفسه على مضمون الكتاب. إذ يحتوى على جدل بين اليهودية من ناحية والنصارى والمسلمين والقرايين من ناحية أخرى. وهو رد يقوم على الدليل والبرهان. والدين الدليل هى اليهودية. وهو تعبير مشين لاستدراك العطف وفى اطار الجنس بين الدليل

(1) Juda : Rosenthal : op. cit. pp. 7 - 25 .

والدليل إذ لم تكن اليهودية ديناً ذليلاً. وفي بعض المخطوطات «الرد والدليل في نصره الدين
الذليل» وهو أدل على المضمون وأوضح.

ويبدأ في المقالة الأولى برؤية خيالية مثل رؤية المأمون أرسطو طالباً منه ترجمة كتبه، ورؤياً
يوحنا بانتصار الدين الجديد، المسيحية، على الامبراطورية الرومانية، والاسراء والمعراج، ورؤى
دانيال وباروخ في اليهودية الشعبية والتوراة الحية بل وحلم ديكارت، وسيبيون وكل مفكر أو
عالم يشعر أنه يبدأ مرحلة جديدة في العلم أو الفكر. وهي ليست مجرد وهم أو خيال بل
هي مذكورة ومدونة في «كتاب التواريخ» وموثقة عدة مرات حتى ثبت وتزداد يقيناً من
حيث قبولها. وتقوم الرؤية على مخاطبة الملوك للملك قبيلة الخزر قائلاً «أن نيتك مرضية عند
الله لكن عملك غير مرضي»^(١). فالباحث على التأليف إذن هو عدم تطابق الإيمان مع
الأعمال، نية مرضية وأعمال وثنية مثل خدمة الهيكل والقرايين. ويأخذ يهوداً اللاوى
شخصية حبر من الربانيين لاثبات صحة الاعتقاد ومطابقة الأعمال له كما فعل لوقا في
مقدمة الانجيل الثالث وأنه كتبه حتى يثبت لثيوفيل صحة اعتقاده. وتستمر الرؤية في بداية
المقالة الثانية. فقد كشف ملك الخزر سرمنامه لوزيره. وتكرر المنام بطلب العمل المرضي
عند الله في جبال درسان. وفي الليل وجد مفارقة كان اليهود يستبشرون فيها قدحلاً في دينهم
ورجعاً يهوديين سراً حتى تكاثروا فدخل الخزر كلهم في دين اليهود، وتعلموا التوراة
فظهروا على أعدائهم، وبنوا قبة على هيئة قبة موسى تيركا. ثم تعلم الملك من حبر يهودي
حقيقة الدين اليهودي، وسأله عن الأسماء والصفات، والتنزيه والتشبيه، وعرف صحة
اعتقاده، وحسن اختياره^(٢). وفي خاتمة الكتاب بعد المقالة الخامسة يعزم الحبر على
الخروج من بلاد الخزر إلى أورشليم فيعز على الخزري فراقه ويتساءل من جديد عن إمكانية
عبادة الله بنية خالصة في كل مكان ومن أي أمة وليس بالضرورة في الشام ومن بنى
اسرائيل وكان الخزري ظلاً عقلاً حراً بالرغم من تعاليم الحبر اللاوى^(٣).

والكتاب كله، من أوله إلى آخره حوار بين ملك الخزر أو الخزري وأحد أبحار اليهود
باستثناء البداية حين يكون الحوار بين الخزري والفيلسوف أو الخزري والعالم قبل أن يستقر
الحوار بين الخزري والحبر. والخزري معتزلي، عقلائي، شاك، متسائل، مفكر حر، يطلب
الدليل والبرهان، نموذج حيوى البلخي واسبينوزا، نموذج النزعة الشاملة، وهو التحدى

(١) الرد والدليل ص ٣.

(٢) المصدر السابق ص ٤٢.

(٣) المصدر السابق ص ٢٢٧ - ٢٢٨.

الدائم للنزعة الخاصة التي يمثلها الحبر الأشعري الإيمانى التقليدى والذي يحاول اعطاء الأدلة والبراهين العيانة الخاصة على صحة الإيمان وصدق العقائد اليهودية. وهو كتاب ممل من حيث فن الحوار خاصة إذا كان فى ذهن محاورات أفلاطون أو محاورات فلسفية مشابهة طوال تاريخ الفلسفة عند أوجسطين وأبيلاز وبركلى وفشتة.. الخ. يختلف طويلاً وقصراً، بين عبارتين وعدة صفحات فى موضوعات مجردة دون تشويق، مجرد سؤال الخزرى وجواب الحبر فى موضوعات الكلام والفلسفة والتصوف والأصول. ويقوم فن الحوار والجدل على بنية ثنائية مزدوجة أى على رباعية ضمنية. أولاً الدفاع عن اليهودية ضد خصومها والرد على الاعتراضات عليها. ثانياً، بيان محاسن اليهودية وميزتها على الملل الأخرى. ثالثاً الهجوم على الفلسفة ضد المدافعين عنها. رابعاً، بيان مساوىء الفلسفة وعيوبها. وهو الجدل التقليدى فى الدفاع عن الذات والهجوم على الآخر. وقد عرض اللاوى لهذه البنية الضمنية فى أول المقالة الخامسة^(١). حينئذ يتحول التقليد إلى علم. فالجدل هو منطق الدين، وهو ما يعادل نظرية العلم عند المتكلمين. وفى النهاية يقتنع ملك الخزر ببراهن الحبر، ويستسلم المعارض العقلى الذى يمثلته المفكر الحر لصحيح «الرد والدليل لنصرة الدين الدليل».

وكما هو الحال فى جدل العقائد يستعمل اللاوى على لسان الحبر الحجج العقلية والعقلية. يعتمد على العقل أساساً فى الالهيات، ويكثر من استعمال النقل فى السمعيات أى فى النبوات. الأول يؤدى إلى التنزيه بينما يقع الثانى فى التشبيه. الأول سلب عن طريق نفى مظاهر النقص عن الله، والثانى إيجاب عن طريق إثبات الصفات العيانة له. وهناك طريق ثالث يعتمد عليه اللاوى وهو ضرب الأمثال اما الأمثال الطبية فالنبي هو الطبيب، والروحى هو الدواء، والإيمان منفعة وبرء، والكفر ضرر ومرض، واما الأمثال السياسية فالله هو السلطان وموسى هو الأمير، والمدينة الفاضلة تقوم على طاعة القوانين، طاعة السلطان، أى طاعة الله^(٢). النقل هو الخير الصادق. وهو أفضل من حجج الفلاسفة^(٣). والعقل المنطقى الذى وظيفته القياس لا يقف أمام العيان الصادق والرؤية المباشرة. فالعيان أساس البرهان العقلى، والاستقراء سابق على الاستنباط، والتجربة مصدر العقل، والتصوف أساس الفلسفة، والذوق مقدم على النظر العقلى لا يستقل وحده بالبرهان. وإذا ثبت النبوة أولاً عقلاً فإن صحة العقيدة تثبت بعد ذلك نقلاً. يثبت النقل بالعقل أولاً

(١) للمصدر السابق ص ١٩١.

(٢) المصدر السابق ص ١١، ص ٢٠-٢١، ص ٣٧-٣٨، ص ١١٠-١١١.

(٣) المصدر السابق ص ١٧.

حتى يثبت العقل بالنقل ثانياً، ويتم اخبار الأنبياء الناس بالغيب ونشأة الكون وتفرق الأمم واللغات والمدن والتاريخ .

ولا سبيل إلى العلم بأوامر الله إلا عن طريق الأنبياء لا عن طريق القياس أو العقل، ولا صلة بين الناس وبينها إلا بالنقل الصحيح، التواتر الذى اجمع على نقله الجمع الغفير من العلماء المتصلين بالأنبياء، الكهنة واللاويين والشيوخ السبعين الذين كانوا حملة التوراة، وهى سلسلة متصلة حتى موسى^(١). فالنقل تقليد عن الآباء واقتداء بهم، ونقل أخبارهم، واسناد آثارهم، جماعة عن جماعة، موثوق بها، لا يجوز على مثلها الكذب. تحمل التوراة، فروعها وشروحيها، من لدن موسى، مصححة فى الصدور أو فى المصاحف، بصرف النظر عن الخلاف فى مصحف أو اثنين أو ثلاثة. واللغة أيضاً نقل، صرفى أو معنوى، وليست قياساً أو اجتهاذاً. والشرعة نقل لا قياس. وحين يتعارض النقل مع العقل فالأولوية للنقل. فتحكيم العقل فى النص يقضى عليه ابتداء من الحروف ثم الكلمات ثم الصلوات ثم التنقيط ثم الألحان ثم المعانى ثم إلى الفن وفى النهاية تأتى قوة الشرعة وصحتها من موسى وصهيون. ونقلت إلى بنى اسرائيل بنقل خاص لفضل خاص كهبة خاصة. فصدق جبل صهيون أعظم من قياس العقل وحكم النظر. ويمنطق القوة والسلطة بثبت اللاوى أنه فى التلمود أموراً لا يستطيع أن يقنع بها الخزرى ولا ضمها إلى مضمار، وكأنه يلجأ إلى فعل الإيمان والانتساب إلى بنى اسرائيل وقبول التراث والنقل كله دون نظر أو تساؤل^(٢).

أما الخزرى فإنه يمثل الاتجاه العقلانى المعتزلى الذى يجعل العقل أساس النقل، وفى حالة التعارض تعطى الأولوية للعقل على النقل. وكما بين اللاوى طبقاً لقواعد الجدل صحة النقل وفساد العقل فإن الخزرى يبين على العكس فساد النقل وصحة العقل. فالنقل به تحريف، ولا يحفظ فى الصدور إلا المعانى^(٣). والتوراة محرفة وبعضها مفقود. ولا تشفع نظرية الحفظ الالهى «إننا نزلنا الذكر وإننا له لحافظون». بل ان أحكام الشرعة نفسها يمكن الاستدلال عليها بالقياس ووضع الجزئيات فى الكليات، ورد الفروع إلى الأصول. ولا سبيل إلى درء تعارض النقل إلا بتحكيم العقل مثل تعارض نص القصاص مع نص الدية والتعويض^(٤). وإذا كان لابد من تقليد وتباع فتقليد الحكماء وتباعهم أولى. فقياس الحكماء قائم على نقل الأنبياء. والحكماء متفقون، والنقلة مختلفون.

(١) المصدر السابق ص ١٣٥.

(٢) المصدر السابق ص ١١٦.

(٣) المصدر السابق ص ١٤٦.

(٤) المصدر السابق ص ١٣٠.

وينقسم الكتاب إلى مقالات خمسة وخاتمة أطولها المقالة الثالثة وأصغرها الخامسة، ربما تحت أثر القسمة الخماسية لكتب موسى أكثر من قسمته طبقاً للموضوعات. إذ يتناول الكتاب عدة موضوعات متناثرة تجمع بين الكلام والفلسفة وأصول الفقه والتصوف، وتتداخل فيما بينها كما هو الحال في علم الكلام المتأخر عند المسلمين ابتداء من القرن السادس الهجري. ولا يوجد بين الموضوعات ترتيب منطقي أو تخصيص كل مقالة بموضوع. بل يغلب على المقالات الخمسة كلها موضوع العقل والنقل وهو ما يعادل نظرية العلم في علم الكلام ثم موضوعاً الإلهيات والسمعيات، موضوع علم الكلام. والكل في إطار من علم الفرق اليهودية مثل القرآنيين والريانيين أو غير اليهودية مثل النصارى والمسلمين والفلاسفة. ويقع اللاوى في الاستطراد والخروج عن الموضوع ما دام الأمر يعود إلى قضية العقل والنقل. وتكشف عن ذلك بعض عباراته مثل «فقد خرجنا عن غرضنا في الصفات فلنعد إليها»^(١) ومع ذلك توجد بعض اشارات عامة في آخر بعض المقالات عن مضمون المقالة التالية. فمثلاً في آخر المقالة الثانية بعد فلسفة اللغة العبرية ورداً على تساؤل الخزري عما بقي من موضوعات يعرض اللاوى لما تبقى منها مثل: صفة المتعبد، وهو موضوع صوفي، الاحتجاج على القرآنيين ورفض أعمال العقل والدفاع عن النقل وهو موضوع أصولي، وأصول الآراء والاعتقادات، وهو لب علم الكلام، والعلوم القديمة وهو الاطار الحضاري العام الذي يوجد فيه العلم^(٢). وفي آخر المقالة الثالثة يعرض اللاوى لموضوع المقالة الرابعة بناء على سؤال الخزري عن أسماء الله مع طلب التوسع والاسهاب^(٣). وفي أول الخامسة يطلب الخزري أن يسمع كلاماً في الأصول والعقائد على طريقة المتكلمين الجدليين أما لاعتقادها أو لرد عليها وحى يمكن الاعتقاد بناء على البحث بعد أن تذهب الشكوك والظنون وبعد مفاوضة الفلاسفة وأهل الملل والأديان المختلفة وحتى يجمع بين التقليد والعلم، بين الإيمان والعقل. وتضم المقالة كثيراً من موضوعات الفلسفة التقليدية عن الله والعالم والإنسان والفيض مشتقة من الفلسفة السنيوية؛ الهيولى المشتركة، والاستقصات، والطبيعة، والنفس، والعقل، والعلم الإلهي، واستغناء النفس الناطقة عن الجسد، والقضاء والقدر^(٤). أما الخاتمة فهي أقرب إلى الخلاصة

(١) المصدر السابق ص ١٢٧.

(٢) المصدر السابق ص ١٦٦.

(٣) المصدر السابق ص ٨٩.

(٤) المصدر السابق ص ١٤٦.

العامة. ومع ذلك فتتضمن عدة موضوعات مثل التوبة، والطبيعية، والمعجزات، والنفس، والسكينة في القدس، والنية في العمل^(١).

رابعاً - تاريخ الأديان المقارن: النحل والفلسفات

لذلك يبدو «الرد والدلائل في الدين الدليل» وكأنه نص في تاريخ الأديان المقارن. فقد استمع ملك الخزر إلى حجج أهل الملل والنحل المعروف في عصره كى يجد عملاً مرضياً مطابقاً لنتيجه المرضية. وبحث عن اليقين في الأديان والفلسفات المعروفة آنذاك. فوجد فرقاً أربعة رئيسية: الفلسفة، والنصرانية، والإسلام، واليهودية. واستمع إلى حجج الفيلسوف عارضاً الفلسفة، وإلى حجج النصراني عارضاً النصرانية، وإلى حجج المتكلم عارضاً العقيدة الإسلامية. ثم يستمع إلى حجج الحبر اليهودي عارضاً اليهودية ومبرهنات على صحة عقيدتها ومجادلاً القرآنيين باعتبارهم أتباع المسلمين ومبيناً في النهاية أن اليهودية كما عرضها الأحرار والربانيون هي الدين الحق. وهذا هو موضوع المقالة الأولى خاصة. وهو تقليد فلسفي في العصر الوسيط قام به أيبيلار في القرن الثاني عشر الميلادي في كتابه المشهور «حوار بين يهودي ونصراني وفيلسوف»، وكان الفيلسوف في ذلك الوقت يعنى المسلم، المفكر الحر الذي يجعل العقل أساس النقل، والعالم الطبيعي الذي يوحد بين الوحي والعقل والطبيعة.

والفلسفة التي يعرضها اللاوى هي الفلسفة اليونانية بفرعيها: الأرسطية والأفلاطونية المحدلة بالرغم من حديثه عن آراء الطبيعيين والمنجمين والمطلسمين والسحراء والدهريين والمتفلسفين وغيرهم، وكلهم زنادقة يمثلون أحد الاختيارات أمام الباحث عن اليقين^(٢). فقد كانت هي الثقافة الشائعة في العصر. سأل الخزري أولاً الفيلسوف عن معتقده. فأجاب الفيلسوف بأنه يتصور الله منزهاً وليس مشبهاً، لا يحب ولا يبغض، لا يوالى ولا يعادى، وهو منزّه عن الإرادات والأغراض، كامل لا تجوز عليه الأهواء، منزّه عن العلم بالجزئيات المتغير، فعلم الله ثابت دائم لا يتغير. والخلق عند الفيلسوف مجاز. فالله علة العلل في خلقه. وكل مخلوق موجود قبل المخلوق. والعالم قديم لم يزل. الإنسان من إنسان قبله مع تغير في الصور والتكوين، عناصر أربعة تتغير صورها وكميافياتها تبعاً لقوى الأقاليم والبروج وعلى نسب متفاوتة. والكل راجع إلى العلة الأولى، لا عن غرض أو قصد ولكن فيضاً عن سبب ثان. ثم تتوالى الفيوضات وتتلازم الأسباب بالمسببات، وتتسلسل الموجودات. ولما كان

(١) المصدر السابق ص ١٩١ - ١٩٢.

(٢) المصدر السابق ص ٢٢٥.

السبب الأول قديماً كانت للمسببات نسب من القديم قدر رتبتهما فى التسلسل بين الكمال والنقص. فالجشئى لم تنهياً له إلا صورة الإنسان والنطق لإعلى أنقص وجه، والفيلسوف على أكمل وجه بما له من كمالات نظرية وعملية، تخرج من القوة إلى الفعل عن طريق التعليم والتأديب. ويتصل الكامل بالعقل الفعال، ويستمد علومه من نوره، فيتحول العقل المنفعل المادى الذى يخطئ ويصيب إلى عقل فعال روحانى يصيب ولا يخطئ. وتتطهر النفس من الشكوك، وتعرف العلوم على حقائقها، وكأنها ملك. وتنفارق الأجساد، وتصل إلى مرتبة العقل الفعال. وهو أيضاً ملك، الموكل بملك القمر. تتحد بالعقل الفعال، وتدخل فى زمرة هرمس، واسكلايموس، وسقراط، وأفلاطون، وأرسطوطاليس، ويتحد الكل فى العقل الفعال. وهذا هو معنى الرضا. رضا الله، كناية ومجازاً، وعلى سبيل اللغز والتقريب. ويتطلب ذلك العلم بحقائق الأمور حتى يتحول العقل من منفعل إلى فعل، والالتزام بأعدل الطرق فى الأخلاق والأعمال تشبهاً بالعقل الفعال، والخضوع والخشوع للسبب الأول، لا لنيل رضاه أو تجنب سخطه تشبهاً، بل تشبهاً بالعقل الفعال وإثبات الحق على ما عداه تنزيهاً. فإذا وصل الإنسان إلى هذه الدرجة لا نهمه شريعة أو دين أو طقس أو عقيدة، بل يكون له دينه الخاص، الخشوع والتعظيم وكمال الأخلاق وتديبر المنزل والمدينة، دين النواميس العقلية للفلاسفة، صفاء النفس وتحصيل العلوم والاتصال بالعقل الفعال. وقد تحصل له حيثذ المنامات الصادقة والعلوم الدينية^(١). وهكذا يعرض اللاوى الاختيار الفلسفى للخزرى، وهى الفلسفة المشائية والأفلاطونية المحدثة كما عرضها الفارابى وابن سينا بقراءة يهودية خاصة تكشف عن تصوره العرفى لنظرية الفيض الذى يقوم على تمايز اللون. فالجشئى الأسود فى أقل درجات الكمال. وهى قراءة دائمة ومستمرة فى كل أقسام الكتاب مما يجعله المؤصل الأول للصهيونية فى العصر الوسيط^(٢).

ويتبع اللاوى لتنفيذ هذا الاختيار الجدل المزدوج: نقد الفلسفة دفاعاً عن الدين بينما يقوم الفيلسوف بالدفاع عن الفلسفة نقداً للدين. وإذا ما استطاع الفيلسوف اثبات أن الفلسفة فى الدين وأن الدين فى الفلسفة فإن اللاوى يثبت اختلافهما فى الطبيعة والمنهج. وقد لا يخلو عرض اللاوى للاختيار الفلسفى من تحيز كما لاحظ الخزرى عن طريق تحريف النقل عنهم، وتشويه صورتهم، وتقويلهم ضد ما اشتهر عنهم لدرجة اعتبار كل

(١) المصدر السابق ص ١٩١.

(٢) المصدر السابق ص ٣-٥.

زاهد اعتزل الناس فيلسوفاً، وسليهم كل عمل صالح^(١). ومع ذلك يعرض اللاوى الفلسفة على أنها تجعل السعادة القصوى للإنسان إنما هو العلم النظرى، وحصول الموجودات معقولات، وتحول العقل بالقوة إلى عقل بالفعل، والعقل بالملكة إلى عقل مستفاد مقارباً للعقل الفعال فلا يخاف الفناء. ولا يحتاج الفيلسوف إلى شرائع فليديه النواميس العقلية، ولا يحتاج إلى قرابين وسبت وختان فليديه أعمال التقوى. ولا يحتاج إلى تهود أو تنصر فتلك اختراعات من النفس. يكفيه التعقل والقياس والحكم حتى يصير كل الناس مجتهدين موجودين على التشريع بما أدى إليهم قياسهم^(٢). أما نقد الدين دفاعاً عن الفلسفة فإنه يتركز على عدم تطابق الأعمال مع النيات في كل دين بدليل اقتتال المسلم والنصراني لقسمة المعمورة بينهما، وكل منهما زاهد متعبد صافي النية، يصلى ويصوم ! يرى كل منهما قتل الآخر وسيلة للتقرب إلى الله ولنيل الجنة. ومحال أن يكون الأمر كذلك في العقل. فلا يوجد في دين العقل قتل.

أما نقد الفلسفة دفاعاً عن الدين فإنه يتركز أساساً على الأخلاق، والطبيعيات والنبوات. فالفلسفة نفسها لم تمنع من الاقتتال في الدين، وظلت عاجزة عن ارشاد الناس إلى الطريق المستقيم. إنها تقف حائرة أمام حدث العالم في الدين وخلقه في ستة أيام. فمسألة خلق العالم وقدمه ليس فيها برهان عقلى. بل يأتى الشرع بالحل بمعجزات وخرق عادات واختراع اعيان أو قلب عين إلى عين. الحدث نقل من آدم وزوج وموسى وليس برهاناً من أرسطو أو أفلاطون. لقد اجتهد أرسطو عقلاً ولم يتقل تقليداً. صعب عليه تصور الابتداء والقدم ثم رجح القدم بقياساته ولم يسأل عما كان قبله. لم يعتمد اليونان على النقل بل على العقل وحده. لقد قبل الناس الفلسفة واتخذوا بها حتى قالوا إنها برهان، وهى دعوى محضة يمكن الاعتراض عليها. فإذا أخذنا نظرية الفيض نموذجاً للفلسفة لتفسير الصلة بين الله والعالم، وأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، وافترض ملكاً مقرب فاض عن الأول،

(١) لا تذكر للأسف معظم الدراسات الغربية في كتب تاريخ الفلسفة اليهودية هذه القراءة الصهيونية للفكر اليهودى عند يهودا اللاوى. وتكتفى بمصادره المشائية والأفلاطونية المحدثة والإسلامية خاصة الغزالي، وكان وعى الباحث الأوروبى يهودياً كان لم نصرانياً لا يرى هذا الجانب لعدم توافر البعد الكافى بين ذات الدرس والموضوع للمدرس. فالمرتكبة الأوربية أحد مظاهر العنصرية وأشكال تبويرها. أنظر مثلاً

Georges Vajda : Introduction à la Pensée Juive du moyen - âge, pp. 110 - 118, t. Vrin, Paris, 1947; M. Ventura: Le Kalam et le Péripatétisme d' apres le Kuzari, T. Vrin, Paris, 1954; Isaac Husik: A History of Mediaeval Jewish philosophy, pp. 150 - 183, Atheneum, New York, 1989 .

(٢) «الرد والدليل» ص ١٧٠.

تكون له صفتان، إحداهما العلم بوجود ذاته والأخرى العلم أن له سبب، فوجب عنه شيان ملك وفلك إلى آخر ما هو معروف في نظرية العقول العشرة والأفلاك العشرة تبرز عدة تساؤلات لا تستطيع الفلسفة الاجابة عليها مثل: لم أوقف الفيض؟ التقصير من الأول؟ لماذا لم يجب عن عقل زحل لما فوقه شيء ما؟ وما الدليل على أن من عقل ذاته يجب عنه فلك، ومن عقل الأول يجب عنه ملك؟ ثم كيف لا تتحد نفس أرسطوطاليس ونفس أفلاطون ويرى كل واحد منهما صاحبه ومعتقده وضميره وجميع الفلاسفة؟ ثم كيف لا يعقلون معقولاتهم دفعة واحدة كما هي عند الله والعقل الفعال؟ ولا يوجد اتفاق بين فيلسوفين في موضوع واحد إلا بين المقلدين لأستاذ منهم أما أبودقليس أو فيثاغورس أو أرسطوطاليس أو أفلاطون^(١) وبالرغم من تنزيه الفلاسفة وانكارهم علم الله بالجزئيات لم تشتهر فيهم النبوة بالرغم من اتصالهم بالروحانيات، ولم يعرفوا بمعجزات أو كرامات مع أنه قد تحدث النمامات الصادقة لغير العلماء والاصفياء. إن النظريات الفلسفية مليئة بالأخطاء في الاستدلال. فعند الثنوية سببان قديمان. وعند الدهرية الفلك قديم، وهو سبب نفسه وسبب غيره. والمجوس يبدلون النار، والفراعنة يؤلهون الشمس. وعند الفلاسفة لا يضر الله ولا ينفع. ولا يدر صلاة، ولا يسمع دعاء، ولا يعلم الجزئيات، ولا يتقرب إليه بالطاعات. والعالم قديم مثل الله. وليس لله أسماء يشار إليها^(٢). لقد أخطأ الفلاسفة في استعمال القياس في العلم الالهي. هذا بالإضافة إلى أخطاء كل فيلسوف على حدة، مثل قول ابيقورس بوقوع الحوادث اتفاقاً وانكار الضرورة، واعتبار اللذة غاية الإنسان دون الخير. لذلك فاقه جالينوس حين رأى في الطبيعة عنصر الهيلا^(٣).

ويستمر الجدل المزدوج عند اللاوي، نقالدين دفاعاً عن الفلسفة عند الخزري ونقد الفلسفة دفاعاً عن الدين عند الحبر اليهودي في جدل آخر يقوم على الهوية والاختلاف. فبالهوية تكون الفلسفة دين، ويكون الدين فلسفة متفقين في الموضوع وإن اختلفا في المنهج. وبالاختلاف تظل الفلسفة فلسفة، وبظل الدين ديناً، مختلفين في الموضوع والمنهج. فمن حيث الاتفاق، لا يأتي الشرع بما يعارض العيان والبرهان ولكن يأتي بمعجزات وخوارق للمعادن، واختراع أعيان وقلب أعيان أخرى ليدل على مخترع العالم وقدرته. ولا تأتي الفلسفة بما يعارض الدين. فقد وصل سقراط، وهو من الفلاسفة

(١) المصدر السابق ص ٣٤.

(٢) المصدر السابق ص ١٨٣ - ١٨٤، ٢١٠.

(٣) المصدر السابق ص ١٤٨.

الحكماء، إلى اليقين عن طريق صفاء النفس والسمو الروحي مثل الأنبياء، اخنوخ وإيليا^(١). كما وصفت الفلاسفة الله بما يستحقه من التنزيه والتقديس بعد التصريح بربوبيته وملكوته ولولاها لتشككنا في كلام الفلاسفة مع الدهريين. ولهم قول في ربوبيته ووحدانيته وقدرته وعلمه، وصدور الكل عنه، وحاجة الكل إليه، واستغناؤه عن الكل. كما تحصل الهيبة منه، ويقع الحب له. وتحدث أفلاطون عن «البركة الجمالية» فيما ينال الشريعة من نصيب في الكل. ويقول أرسطو أن المادة تستحي من أن تظهر عارية. فهي لا تظهر إلا ملبسة للصورة. والعقل الفعال عند الفلاسفة عقل الهى واهب للصور^(٢). أما بالاختلاف وهو الأكثر شيوعاً فالفلسفة والدين طريقان مختلفان. هذا بالنظر، وهذا بالنبوة. هذه بالاستدلال، وهذا بالعيان والمشاهدة. ولقد عرف الفلاسفة والأنبياء بأنفسهم هذا الفرق. فقد كان سقراط يقول لأهل أثينا: «يا قوم إنى لست أنكر حكمتكم الإلهية لكنى أقول إنى لست أحسنها، وإنما أنا حكيم بحكمة إنسانية. وأما هذا الملل فبقدر ما قربوا بعدوا». وإنهم لمعاذير لهم لما لجأ الفلاسفة إلى قياساتهم لعدم النبوة والنور الإلهي. فاتقنوا العلوم البرهانية اتقاناً لا غاية وراءه، وانفردوا لذلك^(٣). لقد أبطل الفلاسفة الأشياء التى لا تدرك قياساً فى حين اثبتها الأنبياء لأنهم لم يستطيعوا إنكار ما شاهدوا بالعين الروحانية^(٤). ولو شاهد فلاسفة يونان الأنبياء فى حالة نبوتهم ومعجزاتهم لاقروا لهم ولطلبوا وجوهاً قياسية فى كيفية حصول هذه الرتبة للإنسان. وقد فعل ذلك بعضهم لاسيما المتفلسفون من أهل الأديان^(٥). فالنبوة أصديق من القياس. وللفلاسفة مبادئ وآراء تسخف العقل ويسخفها العقل. وهى فى الاقتناع دون «كتاب الخليقة» (سفر يصيره). لكنهم يعذرون على كل حال ويشكرون على ما انتجوا من مجرد قياساتهم. قصدوا الخير، وعملوا النواميس العقلية، وزهدوا فى الدنيا. فهم على كل حال مفضلون إذ لا يلزمهم قبول ما عند الأنبياء فى حين يلزم الأنبياء قبول المشاهدة والتواتر الذى هو كالمشاهدة^(٦). أمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر، وتشبهوا بالخالق الذى وضع الأمور على الطريق الأصح فانتجوا النواميس. ولكنها سياسات غير لازمة ومستثنى بها فى حين أن العلم الشرعى لازم وما يحتمل الاستثناء داخل فى

(١) المصدر السابق ص ٢٢٠، ٢٢٦.

(٢) المصدر السابق ص ٩٠.

(٣) المصدر السابق ص ١٩٢ - ١٩٣.

(٤) المصدر السابق ص ١٦٤، ٢١٢.

(٥) المصدر السابق ص ٢١٣.

(٦) المصدر السابق ص ١٥٧ - ١٥٨.

الازلام. وليعذر أرسطوطاليس إذا استخف بأعمال الناموس أو تشكك فيه لأنه لا يعلمه^(١). عرف الفلاسفة الوهيم، اله أرسطوطاليس، وشاهد الأنبياء يهوه، اله إبراهيم. يحال إلى الوهيم قياساً، ويتشوق إلى يهوه شوقاً وذكواً ومشاهدة. هذا القياس يرى تفضيله واجب مهما لم يضر ولا احتمال من أجله مشقة. وذلك الذوق يدعو من أدركه إلى الاستهلاك في حبه والموت دونه. وهو ما قاله بسكال فيما بعد في تمييزه بين اله الفلاسفة واله الأنبياء. فإذا كانت الفلسفة صنعة فإن النبوة طبيعة، والعلم الساذج أفضل من علم الكلام. وإذا كان التنزيه للفلاسفة يقدر عليه الخاصة فإن تشبيه الأنبياء موجه إلى العامة. وتطيب النفوس بتقليد الأنبياء على سذاجة كلامهم وغلظ أمثالهم ما لا تطيب بتقليد الفلاسفة على رقة حكاياتهم وحسن نظام تواليهم وما يلوح عليها من البرهان^(٢).

خامساً - تاريخ الأديان المقارن: الملل والديانات

وبعد رفض الاختيار الفلسفى يعرض اللاوى باقى الاختيارات: النصرانية والإسلام واليهودية وهى الملل التوحيدية الثلاث. ولا توجد اشارات كافية إلى فلاسفة النصارى أو الإسلام. ولا يحظى عرض الدينين بقدر وافر كما حظى عرض الفلسفة وكما يتم عرض اليهودية فيما بعد. ففي النصرانية يختلط الحلوث بالقلم، وخلق العالم فى ستة أيام مع أزلية المسيح غير المخلوق. فبالرغم من الولادة العذرية إلا أن المسيح ناسوتى الظاهر، لاهوتى الباطن، نبياً فى الظاهر والهاً فى الباطن. فالمسيح ابن الله، الأب والابن والروح القدس، تثليث فى الظاهر وتوحيد فى الباطن على أفضل تقدير، وتوحيد فى الظاهر وتثليث فى الباطن على أسوأ تقدير. البشر من آدم. ويعتنى الله بالخلق، ويتصل الناطقون به. لله سخط ورضا وغضب ورحمة. يتكلم ويظهر ويتجلى للأنبياء والأولياء. وقد حل المسيح فى بنى اسرائيل حتى عصروه وصلبوه. لذلك سخط الله على اليهود ورضى عن المسيحيين. فالمسيحيون أولى بالتسمية من بنى اسرائيل. كما أن الأثنى عشر سبطاً خميرة أمة النصارى. فالجميع مدعون إلى الدين الجديد، تعظيم المسيح والصليب. ثم يقرم اللاوى بتفنيدها الاختيار. فالدين الجديد لم يأت بجديد. فوصايا شمعون الحواري مأخوذة من التوراة، وهى من عند الله. وقال المسيح: ما جئت لأنقض شريعة من شرائع موسى بل جئت لأعضدها ولأزيدها. ثم يزهد اللاوى من نقده للنصرانية بأنها فى حاجة إلى تجربة مثل الطبائعين. ثم يتوجه النقد إلى أخلاق التواضع فى النصرانية وأخلاق التسامح التى يجعلها اللاوى سبب

(١) المصدر السابق ص ٢١٢-٢١٣.

(٢) المصدر السابق ص ١٦٩-١٧٠.

ذل النصرانية وكأنه نيتشة بعد ذلك بشمانية قرون، أخلاق «من لطم خدك الأيمن أعطه الأيسر، ومن أخذ رداك أعطه قيمصك». ولقد نال المسيح وشيعته مئين من السنين من الهوان والضرب والقتل إلى الحدود المشهورة عنهم^(١). لا يستظهر النصرارى بالملوك والجبابة والافنياء ولكن بأولئك الثابعين للمسيح طول تلك المدة المديدة التى لم يقم فيها دينه. كانوا يخفون، ويضطهدون، ويعذبون، ويقتلون ما وجد منهم واحد لنصره. فظهرت لهم عجائب اللل والقتل. وهم الذين يتبارك بهم، وتفضل مواضعهم ومصارعهم، وتبنى الكنائس على أسمائهم^(٢). ومن الطبيعى أن ينقد الحبر اليهودى بناء على غرور الاختيار تواضع المسيحى. ثم ينتقل اللاوى إلى الشق الثانى فى الجدل بعد الدفاع المبطن عن اليهودية والهجوم الصريح على النصرانية إلى رد الشبهات التى تقولها النصرانية على اليهودية مثل تحريف الدين وضياح أصله بأن الثوراة صادقة محفوظة دون تحريف. ومع ذلك يظل النقد أكثر قوة من الرد.

ثم يعرض اللاوى الاختيار الثالث وهو الإسلام دون اشارة إلى فلاسفة المسلمين بالإسلام أو إلى الإسلام ذاته إلا فيما ندر. ولكنه يعرض الفلسفة الإسلامية الشائمة عن ابن سينا والمعروفة فى عصره. فهو دين الواحدانية. تأرجح بين قدم العالم وحلوله. نفى التجسيم عن طريق التأويل مجازاً. ويؤمن بالجزاء والبعث والجنة والنعيم. ويركز على آدم ونوح. ومحمد خاتم الأنبياء وناسخ كل الشرائع السابقة. والإسلام دين الأمم كلها. والكتاب كلام الله. معجزة لا يأتى الناس بمثلها ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً. ومع ذلك ينقد اللاوى الإسلام والمسلمين. فالنعيم والعذاب حسيان. ولا تخلو الجنة من أكل وشرب ونكاح وكل ما يشتهى الإنسان. والعذاب نار وحجارة وحرق وجلد وصراخ مع أن الفلاسفة حاولوا تأويل ذلك بالنعيم الروحى والعذاب الروحى. وإذا كان الكتاب عربياً فكيف يقرؤه الاعجمى؟ وهل يكفى الاعجاز الأدبى عن اجراء المعجزة بالمعنى الطبيعى أى قلب الاعيان، ورؤية ذلك عياناً؟ ولا يكفى فى ذلك الاستناد بل التحقق من ذلك بالفعل ومحو أثر السحر والتخيل حتى يقبل الإنسان الاعتقاد بأن خالق الدنيا يتصل بالخلق ويكلمه ويرسل له رسلاً. ثم تنتقل حسية الإسلام من الآخرة إلى الدنيا فيصبح المسلمون تبعاً لصاحب الشريعة وصحابته ظاهرين وظافرين، ويفتخرون بذلك. لهم ملوك وأمراء وخلقاء، يعظم شأنهم، وتتسع مكانتهم، ويغلب حجابهم، ويهول مركبهم. إذا كان صاحب الإسلام وأنصاره قد حملوا

(١) المصدر السابق ص ١٦٩، ٢١٣.

(٢) المصدر السابق ص ٦-٨.

من الذل كثيراً وعانوا من الاضطهاد إلا أنهم انتصروا واستظهروا بأموالهم وسعة أحوالهم «الذين يلبسون الخلق ويأكلون الشعير ولا يشبعون»^(١). ثم يقبل اللاوى الجدل ويستمد من عرض الإسلام ونقده اثباتاً لليهودية ودفاعاً عنها. فإذا ذكر الإسلام أخيار موسى وبني اسرائيل ومعجزاته وشق البحر وغرق فرعون والمن والسلوى وتكليم الله موسى في الطور وايقاف الشمس ليشوع ونصرته على الجارين والطوفان وهلاك قوم لوط فإنه بذلك يثبت اليهودية، وأن اليهود هم حجة الله في الأرض. وإذا كان المسلمون أذلاء ثم نصروا فإن نسبة اليهود إلى الله أقرب لو كان لهم ظهور في الدنيا. ويعترض الخزري، المفكر الحر المعتزلي وممثل النزعة الإنسانية الشاملة في اليهودية، بأن تواضع اليهود اضطراب وأنهم قتلة ومغرورون «إذا أصبتم الظفرة قتلتم». ويعترف اللاوى بأن هذا النقد في مقتل. ويدافع بأن ذلك شيعة الأقل لا الأكثر، وتحويل الاحساس بالنقص إلى الاحساس بالعظمة شأن كل الأقليات وسط الأغلبية حين تشعر بالاضطهاد عن حق أو عن باطل. وأن هذا الذل نتيجة للعصيان وعدم طاعة الشريعة، وهو حكم القرآن، وأنه بلاء وابتلاء، فخر للجيل المنتظر مع المسيح. ويعتمد اللاوى على عقيدة البقية الصالحة التي من أجلها يتم الغفران لعصيان المجموع. وهم الأصل والمجموع الفرع، هم الصفوة وسط الدهماء. ويرد اللاوى على شبهة مادية اليهود والتي تبدو في انكارهم للأخريات بما في ذلك من بحث وحساب وعقاب بأن كلام الأنبياء ملئ بالأخريات وبأخيار النعيم والعذاب. وفي كلام النبوة إحياء الموتى في المستأنف، وبمئة نبي يسمى الياهو، وهو الخضر عليه السلام، بحث فيما مضى، ورفع الله كما رفع غيره، وقيل أنه لم يلق الموت، كما هو الحال في المسيح^(٢). وواضح أثر الأخريات الإسلامية والمسيحية على البيئة اليهودية. ومع ذلك تظل شبهة المادية قائمة. فلم تظهر أمور الآخرة في الفكر اليهودي إلا منذ الأسر البابلي وضياع الدولة.

لم يضرب اللاوى اليهودية بالإسلام حتى يفسح المجال للاختيار الرابع والأخير وهو اليهودية. فالمثلثان المتضادتان ظافرتان. ولا يمكن أن يكون الحق في طرفي النقيض. بل لا يكون إلا في أحدهما أو ليس في أي منهما. أن الدلة والخضوع الايق بالأمير الإلهي من الظهور والتجبر مشهور عند الملتين. ولكن ذل اليهود كان دون نتائج. فقد حرسهم الاختيار والوعد^(٣). وقبل أن يعرض اللاوى الاختيار اليقيني وهو اليهودي يبدأ في نقد فرقة القرائين، وهي الفرقة اليهودية الرئيسية في مقابل الربانيين.

(١) المصدر السابق ص ٣٨ - ٣٩.

(٢) المصدر السابق ص ١٧١.

(٣) المصدر السابق ص ٨ - ٩.

وبمثل التقابل بين القرائين والربانيين نفس التقابل بين النزعتين في اليهودية بين النزعة الشاملة Universalist والنزعة الخاصة Particularist. نشأ القراؤون في العراق، في كنف الحضارة الإسلامية بينما نشأ الربانيون في بابل حرصاً على التلمود، وتشبثاً بالتراث الشفاهي خوفاً من الضياع. اقتصر القراؤون على التوراة أى على الكتاب وحده دون التراث اليهودي. فالأول صحيح بينما الثاني عرضة للتحريف. في حين يضم الربانيون إلى الكتاب التراث اليهودي كله، مكتوباً أو شفاهاً. ويعتمد القراؤون على العقل والاجتهاد فإذا ما تعارض العقل مع النقل فإن الأولوية للعقل. بينما يعتمد الربانيون على النص وحده. وإذا تعارض العقل مع النقل فإن الأولوية للنقل. ارتبط القراؤون بعلم الكلام الاعتزالي بينما أخذ الربانيون موقف الكلام الأشعري. كما اعتبر جمهور أهل السنة المعتزلة من الفرق الضالة كذلك اعتبر الربانيون القرائين من الخوارج الذين يخالفون الجمهور. القراؤون هم أصحاب الأصول بينما اقتصر الربانيون على الفروع. فالحوار بين الخزري وبين الحبر اللاوى هو في نفس الوقت حوار بين القرائين والربانيين داخل الدين اليهودي وليس فقط حوار المفكر الحر العقلاني مع اليهودي النصي المحافظ. القراؤون هم أصحاب الكلام بالأصالة مثل المعتزلة. وكل جدل الاحبار ما هو إلا رد عليهم. كما أن جدل الأشاعرة ما هو إلا رد على المعتزلة. هم أقرب إلى المتكلمين المسلمين منهم إلى أحبار اليهود. فاليهودية العربية أقرب إلى النزعة الشاملة منها إلى النزعة الخاصة تعبيراً عن شمول الإسلام باستثناء يهودا اللاوى الذى كان يمثل رد فعل الخصوصية اليهودية عليها. كما أن اليهودية الغربية أقرب إلى النزعة اليهودية الخاصة تعبيراً عن عنصرية الغرب باستثناء التنوير اليهودي الحديث.

سادساً - اليهودية في تاريخ الحضارات وتطور التاريخ

لم يبق أمام الخزري إلا الاختيار الرابع الحقيقي وهي يهودية الربانيين التى يجملها في أصول للعقائد: الإيمان بآله خاص، آله إبراهيم واسحق وإسرائيل، واختيار خاص قائم على المنفعة وهو الخروج من مصر بالآيات والمعجزات وكفالتهم في التيه بالبن والسوى، وبأرض الميعاد، أرض الشام، وبشريعة موسى والأنبياء من بعده، وبالوعد والوعيد في الآخرة. وكل ذلك منصوح عليه في التوراة. ثم يعترض الخزري بشبهة التجسيم التى تعم قواعد العقائد كلها. بالرغم من القول في الوصايا العشر بالربوبية وبالنهي عن اتخذه اله دون الله والشرك والتشبيه والتمثيل والتخييل أى التجسيم، وضرورة التنزيه للنفس وللکلام إلا من ضرورة اللفظ للمعنى والبدن للنفس. إلا أن تصور الألواح لم يخل من التجسيم. فالكلمات العشرة مرسومة في لوحين من جوهر رفيع أعطيت إلى موسى، خطاباً للهياً، وكتاباً مسطوراً. وعمل لها موسى تابوتاً، وأقام عليه قبة طوال تسعمائة عام، منذ النبوة حتى الأسر. ومن ثم يظل

اعتراض الخزرى قائماً: كيف يمكن الجمع بين التنزيه كعبداً والتجسيم كواقع؟ ألا يمكن تصور كلام الله لموسى دون ما حاجة إلى رواية التوراة وللتأبوت وللقبة؟ وإن رد اللاوى بأن الأم كلها كانت مثبته فى ذلك الوقت، تتخذ لها صوراً حتى الفلاسفة هو رد الجزء إلى الكل، والفرع إلى الأصل، والخاص إلى العام فى فن الجدل وليس رداً على الاعتراض.

وتبدو العقيدة اليهودية فى عرض اللاوى مرتبطة أشد الارتباط بتاريخ اليهود. فلا يوجد تمييز بين الدين اليهودى وتاريخ بنى اسرائيل. فالدين مصاحب له، ومتطور بتطوره. والنص الدينى ناشئ معه، ومتكون فى تاريخه. وهو نفس الوضع فى المسيحية. إذ لا فرق بين المسيحية كدين والمسيحية كتاريخ. ولا يختلف عن ذلك النموذج إلا الإسلام. فالإسلام دين مستقل عن تاريخ الأمم الإسلامية، له أصوله المستقلة فى الكتاب الذى أنزل أول مرة على الرسول، ولم يتطور بتطور تاريخ المسلمين. إنما يوجد التطور ابتداء من الحديث والتفسير والفقه. وكان تطور الشريعة داخل الوحي، التامخ والمنسوخ، تطور نمطى مثالى فى الأصل ذاته داخل الوحي وليس خارجه. لذلك سأل الخزرى عن نشأة الدين، واتلاف الكلمة بعد الاختلاف ومدته لأن الدين ملة أى تضافر جهود الناس لاعلاء كلمته ونصرته، وملك يقهر الناس عليه^(١). ويرد اللاوى بأن ذلك مسار الفلسفات والمذاهب. أما دين الله فإنه يقوم دفعة واحدة، كن فيكون. وهذا ابهام صرف وتهويل فعلى. والهول له أثر فعلى فى تاريخ اليهود: استعبادهم فى مصر وهم الأسباط الاثنا عشر ثم ارسال الله إليهم موسى وهارون والتصدى لفرعون بالآيات والمعجزات وخرق العادات. فحلت به الآفات العشرة فى أرض مصر وسمائها وهوائها ونباتها وحيواناتها وأبدانها ونفوسها من اله مريد وليس من وقع أفلاك ونجوم أو اتفاق. وفى التيه، أنزل الله على موسى الطعام يوماً بيوم حاشاً السبت طوال أربعين عاماً لستمائة ألف رجل. وهذا أصل شريعة السبت. وخاطبهم الله فى عود من نار، وبقت النار أربعين عاماً على الجبل. والكلمات العشر هى أم الشرائع، لم ننسخ شريعة قبلها. ونقلها الناس عن الله وليس عن طريق الاتصال، اتصال النبى بالعقل الفعال وهو جبريل كما تقول الفلاسفة، وحدوث تخيلات له فى النوم واليقظة.

وتبلغ قمة العرض فى الخصوصية اليهودية. فاليهودية دين خاص جداً، لليهود وحدهم، يقوم على الشريعة اليهودية والاختيار والخروج والوعد والأرض والبقية الصالحة وليس ديناً عاماً وشاملاً للإنسانية جمعاء يقوم على التنزيه ووجود اله خالق واحد كما هو معروف فى

(١) المصدر السابق ص ١٧١.

كل دين فى أصلى التوحيد والعدل. الشريعة وقف عليهم. ومن انضاف إليهم من الأمم نال خيرهم ولكنه لا يستوى معهم. ولو كان لزوم الشرع من أجل ما خلقنا لاستوى فيه الأبيض والأسود إذ كلهم خلقته تعالى. لكن الشرع من أجل اخراجه لنا من مصر، واتصاله بنا لكوننا الصفوة من بنى آدم^(١). بل ترفض الخصوصية اليهودية أى دين «قياسى سياسى» يقوم على العقل والحياة المدنية. فيه شكوك كثيرة، لا يتفق عليه الفلاسفة، نظراً أو عملاً، ولا دليل لهم عليه، برهاناً أو فيضاً. وتتمثل هذه الخصوصية فى واقعة الاختيار كواقعة تاريخية عبر الأنبياء، إبراهيم واسحق ويعقوب ويوسف. لقد تولى الله تربيتهم بمصر، وجاءت الثمرة موسى وهارون، الصفوة الممتازة. واقعة الخروج فى اليهودية مثل واقعة التجسد فى المسيحية، واقعة فريدة، أساس اليقين. الواقعة التاريخية عكس الواقعة الشعورية والإيمان المستقل كما ميز كيركجارد فيما بعد. لذلك يعترض الخزرى: لماذا لا تجى رسالة لهداية كل المعمورة حتى ولو لم تنتشر إلا فى نصفها؟ أليكون ذلك قدحاً فى الرسالة لعدم تنفيذ قصد الله؟ وكيف تكون الرسالة عبرانية وتكليف الهند والسند والخزر بها بغلبة أو بمجاورة أو بمساعدة من نبي؟ تلك خصوصية اسرائيل. واللفظ ليس حديثاً من علم الاجتماع الثقافى بل من وضع اللاوى ذاته، خصوصية اسرائيل ثم الانتشار مثل خصوصية الأنبياء وانتشارهم فى اسرائيل، من المركز إلى الاطراف^(٢). ومن مظاهر الخصوصية الأرض، خصوصية الأرض للاسباط. والأرض تسبت مثل الشعب. ويبدأ السبت من سيناء. يهاجر إليها الزوجان وإما الفراق. فالعيش داخل الأرض حتى ولو كانت وئنية وليس خارجها ولو كانت يهودية. لا اله خارج الأرض. هواؤها يهب الحكمة. من مات فيها مات تحت المذبح، ومن يسير فيها أربعة أذرع يكون من أهل الجنة. يحرم فيها بيع العقار للأجنبى. كما يحرم ترك الدار خرابة أو بيع أنقاضها. ويحرم خروج العبد خارجها. ولا تطبق أحكام الغرامات إلا فيها. صحيح أنه فى الثقافات القديمة تذكر فضائل الشعوب، فضائل العرب، وفضائل العجم. كما تذكر فضائل البلدان مثل فضائل مصر. ولكن لم يبلغ ارتباط الشعب بالله بالأرض قدر ارتباطها فى النزعة اليهودية الخاصة^(٣). ولم يبلغ دين تقديسه للمكان قدر اليهودية. بل أنه يمكن تصنيف الأديان طبقاً لأبدية الزمان (الإسلام، المسيحية) أو أبدية المكان (اليهودية). القدس مكان عروج النفوس إلى السماء فى النصرانية، ونهاية الاسراء وبداية المعراج فى الإسلام، وسكن الله

(١) المصدر السابق ص ٣٩ - ٤٠.

(٢) المصدر السابق ص ٦، ١٧٢.

(٣) المصدر السابق ص ٢١٣.

وعرشه فى اليهودية. ومن أنكر الأرض المقدسة فى اليهودية يكون هو الملحد لا من أنكر اله إبراهيم أو نبوة موسى كما فعل الحاخام زيرأ رداً على الملحد الذى ينكر خصوصية الأرض التى لم يصل إليها موسى وهارون^(١). وقد اعترض الخزرى بأن وعود الديانات الأخرى أفضل من وعود اليهودية بالرغم من عدم الرغبة فى استمجالها ويرد اللاوى بأن الوعود الأخرى فى الآجل، أما الوعود اليهودية ففى العاجل، الأولى فى الآخرة، والثانية فى الدنيا. كما لا تخلو الوعود اليهودية من مشاهدة الملوكوت. فالاتصال بالأمر الإلهى عن طريق النبوة وليس عن طريق الموت. ويكافؤ الأبرار بالحضرة الإلهية والبقاء فى الأرض والخلافة فيها تحقيقاً للميعاد. بل أن تحقيق الوعد هو أساس يقين الشريعة. فالبرهان عيانى مرئى مشاهد. ولو كان اليهود يعتزلون ويقطعون لعبادة الله لذاته كما هو الحال عند الملتهن الأخرين لكانوا أفضل من الملوك الداودية^(٢).

ثم يضع اللاوى بنى اسرائيل بين الأمم وكأنها محور التاريخ وغايته، ومهبط اللغات والعلوم. فقد نشأت جميع الأمم من آدم ثم الطوفان ثم نسبة السبعين أمة إلى سام وحام وهافث. ثم تفرق اللغات، وتتشأ الصنائع، وتبنى المدن. والتاريخ من آدم حتى الآن هو تاريخ الأمم من الخزر إلى الحبشة أى من البيض إلى السود. فالتاريخ إذن فى انهيار مستمر، من الوحدة إلى التشتت. وهى صورة التاريخ فى علم الكلام الأشمرى فى نهاية الإمامة وحدث الفرقة الناجية والفرق الضالة التى تفوق أيضاً السبعين. وتاريخ العالم حتى عصر يهودا أربعة آلاف وخمسمائة عام فى ثلاث محطات رئيسية: الأولى من آدم وشيث وأنوش إلى نوح، والثانية من سام وعيبر وإبراهيم، والثالثة من اسحق ويعقوب إلى موسى. فالجنوع الرئيسية: نوح وإبراهيم وموسى، وما بينهما قشور وفروع. وهم حملة الإلهية كما هو الحال فى نسل على عند الشيعة الامامية. ولكن هل يتفق المؤرخون على هذا التحقيق؟ وهل يجوز أن تكون الرواية أساس التحقيق؟ وإذا استحال على النقل فهل يستحيل الاتفاق على العقل والتاريخ؟

ويدو مسار التاريخ من الوحدة إلى التشتت فى اللغة. وسقوط برج بابل رمز اللغة الواحدة وتفرقها فى عدة لغات. وقد حضر إبراهيم تفريق اللغات فى بابل. وبقى لغة عبري خده، وسمى عبرانياً. ثم أعقبه موسى بأربعائه عام إلى فرعون. كان إبراهيم سريانياً فى أور الكلدانيين، والعبرانية لغته المقدسة. ولما كانت السريانية لغة علمانية حملها اسماعيل إلى

(١) المصدر السابق ص ٢١-٢٢.

(٢) المصدر السابق ص ١٢.

العرب العاربة فصارت هذه اللغات الثلاث، السريانية والعربية والعبرانية، متشابهة في أسمائها وانحائها وتصاريفها. وإذا كان العبرانية هي أم اللغات فهي توقيف من الله في رأى اللاوى واصطلاح في رأى الخزرى كما عرض الأصوليون المسلمون، توقيف عند الأشاعرة واصطلاح عند المعتزلة. وحجة التوقيف ضعيفة، اتفاق الأمم جميعاً على السبت. فالسبت من الشعائر وليس مجرد لفظ. ولما كان الأصل أكثر فضلاً من الفرع فإن للغة العبرانية فضلاً على سائر اللغات. فهي أكمل وأوسع كما نرى ذلك بالعيان. وهي في ذاتها أشرف نقلاً وقياساً. هي لغة آدم وحواء بدليل اشتقاق الأسماء. استعملها الأنبياء والملوك في الأغاني والتسابيح مثل موسى ويوشع وداود وسليمان. بحروفها أوصاف الكون كما وضع ذلك «سفر الخليقة» (سفر يصيره). بها موسيقى ولحن وتنغيم أفضل من غيرها لأن المقصود من اللغة «تحصيل ما في نفس المخاطب في نفس السامع» مما يستلزم ضرورة التأثير الشفاهي، والاستعانة بلمغة الجسم. وبمثلها علامات التنغيم في قراءة العهد القديم، قطعاً أو وصلاً وكما هو الحال في تجويد القرآن. السكون والحركة في اللغة يعبران عن الألفة والنشاط، ومن أجل الحفظ وحصول المعاني في النفس. لذلك يتحرك اليهود أثناء القراءة بالحرارة الغريزية. لذلك عرف العبرانيون بالقدرة على القراءة الجماعية أكثر من المعجم أو العرب. فالعنصر القومي داخل في اللغة، يقوى بقوتها ويضعف بضعفها^(١).

كما تنتقل الحضارات كلها من الشرق إلى الغرب، من الهند والصين وفارس ثم تنتقل من العبرانيين إلى الكلدانين إلى الفرس إلى الميديين إلى اليونانيين إلى الروم^(٢). ويتوقف اللاوى عن ذكر العرب والمسلمين، وهي الحضارة التي كان يعيش في كنفها والتي أعطت اليهودية نسقها دون اتجاهها وخصوصيتها. ولما كانت قبيلة الخزر في أواسط آسيا كان من الطبيعي أن يذكر اللاوى حضارات الصين والهند وفارس خاصة بضرب الأمثلة إذ أنها الثقافة الشائعة في بلاد الخزر وأقرب إليهم من ثقافة اليونان والرومان. ولكن الخزرى عالم بالتاريخ ومتحرر من النزعة الخصوصية. ويلاحظ أن بداية التاريخ في الصين، أول المشرق، لا من سيناء، آخره. وكيف يبدأ السبت من سيناء وليس من الصين وهي على بعد ثمان عشرة ساعة من الصين من حيث فروق التوقيت (بالحساب القديم) ؟ والشام وسط المعمورة وليس أولها. ولكن يظل عند اللاوى أن السبت في سيناء هو بداية التاريخ. وهو موعد نزول

(١) أقام أ.د. أنور عبد الملك كل تحليلاته الاجتماعية والثقافية على مفهوم الخصوصية أنظر مثلاً

Le concept de spécificité, United Nations University, Tokyo, 1979.

(2) Hassan Hanafi God, Community and Land; in: Religious Dialogue and Revolution, pp.175-182.

أدم من جنة عدن في ليلة السبت فحكم الشريعة هو حكم الطبيعة، وأن وسط العالم هو مثلث دمشق-أورشليم-مصر. ويشير اللاوى إلى الهند إما في منطق الخبر أو بضرب مثل من ملكها وشعبها. فالخبر عن أهل الهند أن عندهم آثاراً ومباني منذ آلاف السنين ولكن قوة الخبر أقل من الخبر عن كتاب الله. كما يذكر الهند والسند مع الخزر كنموذج لبعده المسافة عن الشام ولاختلاف اللغات عن العبرانية في معرض خصوصية اليهودية وقصرها على بنى إسرائيل، وفي نفس الوقت ضرورة التبشير بها عند قبيلة الخزر. أما ضرب الأمثال فيأتى من ملك الهند الفاضل الذى ينبغي تعظيمه والتتويه باسمه وآثاره وعذله ما دام قد أرسل رسولا محملاً بالهدايا والأدوية للأصدقاء، والسموم للأعداء. هل تجب له الطاعة؟ فملك الهند مثل الله أو للنبي. وقد يتطور المثل ويصبح أمثلة أى قصة رمزية لواحد سافر إلى الهند ووجد من ملكها تكريماً وتعظيماً وحمله باليهود وأرسل الرسل.. الخ. ولكل مثل ممثل. فالأصحاب بنو إسرائيل، والمسافر الأول موسى، والمسافرون الأنبياء. والرسل الهنود الملائكة، والحل النور والعقول، والذخائر اللوحان بالعشر كلمات... إلخ^(١). وفارس أقل الحضارات الشرقية ذكراً. إنما هي مهد التنويرين والذهريين وأصحاب الروحانيات الذين يجعلون التحكم والتعقل والتخرس في الشريعة مؤديان إلى رضا الله. ومنهم المنقطعون في الجبال ومحرقو أولادهم بالنار والكيماويون. وربما كان من رغبة الأمم من فارس والهند ويونان وغيرهم أن يقرب القدس إليهم وأن يدعى لهم في ذلك البيت^(٢) واليونان تلاميذ اليهود. وإنهم معذرون لأنهم لم يرثوا علماً ولا ديناً. فقد انتقل العلم من يافث، علم الهى إلى آدم وسام ونوح وعلم دنيوى إلى الكللانيين وفارس ويونان والروم. الأول علم الصغرة والثانى علم العامة. نبغ الفلاسفة الكللانيون ولكن لم يقم عند الروم فيلسوف مشهور^(٣). ومع ذلك فالعبرانيون أصل العلوم. انتقل العلم منهم إلى الكللانيين إلى الفرس إلى الميديين إلى اليونانيين إلى الروم. فقد تكلم سليمان عن جميع العلوم بتأييد الهى وعقلى وغريزى، وكان أهل الأرض يقصدونه لينقلوا علومه إلى باقى الأمم حتى الهند. فانتقلت العلوم من العبرانية إلى الكللانيين أولاً ثم إلى الفرس والميديين ثانياً ثم إلى اليونان والرومان ثالثاً. ونظراً لبعده العهد وكثرة الوسائط لا تكاد تذكر البدايات العبرانية، ولا تذكر إلا النهايات اليونانية. والفضل للبداية^(٤). ولكن عبر التاريخ، اندثرت ديانة اليهود، واغرقت معابدهم بسبب

(١) «الحجة والدليل» ص ٥١-٥٧

(٢) المصدر السابق ص ١٧١-١٧٢

(٣) المصدر السابق ص ٧٩-٨٩

(٤) المصدر السابق ص ١٧

محنتهم وأسهرهم. وأول ما يتلف من الأمة المنتحسة الأخص فيهم ثم ما هو أعم منه. فإذا تلفت الخواص تلفت علومهم ولم يبق إلا الكتب الشرعية التي تحتاج إليها العامة^(١) ومع ذلك بقت اسرائيل، واندثرت الأمم القديمة مثل أدوم ومواب وعامون وأرام وفلسطين وكلدانيين وميديين وفرس ويونان وبهاجمة وصابئة وغيرهم كثير. فإذا وقعت الفرة في أمة استحال إلى أمة أخرى بعد طول مدة. وأخيراً يلاحظ الخزري أن اللاوى لا يذكر إلا محامد اسرائيل ويترك معاصيها مثل عبادة العجل، وأنه متعصب لقومه، ويدرك نزعته الخاصة التي كانت المنبع الذي خرجت منه الصهيونية الحديثة^(٢).

سابعا - الالهيات، الذات والصفات والأسماء

بعد استبعاد الفرق غير اليهودية والبات اليهودية في نزعتها الخصوصية، دين بنى اسرائيل وحدهم، شعب الله المختار، يظهر النسق العقائدى الإسلامى المزدوج فى علم الكلام بين الالهيات أو العقليات والسمعيات أو النبوات. ونظراً لأن يقين اليهودى عيانى مباشر فى الخروج والاختيار والوعد والعهد والأرض والشرعة والألواح. فقد غابت نظرية العلم التى تجيب على السؤال كيف أعلم؟^(٣) أما موضوع العلم وهو الطبيعيات إجابة على سؤال ماذا أعلم؟ فهو أظهر لأنه يعطى الأدلة على وجود الله قبل الحديث عن ذاته وصفاته وأسمائه. فالطبيعيات تمهيد للالهيات ومقدمة لها. هى الهيات مقلوبة إلى أسفل كما أن الالهيات إنسانيات مقلوبة إلى أعلى^(٤). هذا النسق المزدوج نظرى خالص بالرغم من وجود موضوعى الإيمان والعمل ثم الامامة ضمن السمعيات. ولكنهما لا يكادان يذكران عند اللاوى. ولما كانت النزعة اليهودية الخاصة أقرب إلى العمليات منها إلى النظريات فقد طالب الخزري بنسق عملى. كما طالب بنسق يهودى خاص وليس نسقاً مستعاراً من آخرين يقصد المسلمين «ولا محالة أن هذا الذى ذكرته فى أمر النفس والعقل وهذه العقائد إنما هو منقول من حفظك لما قاله غيرك، وأنا لا أطلب إلا ذوقك وعقيدتك»^(٥). ويستعمل اللاوى أسلوب المسلمين فى تصور الاعتراضات المسبقة فى صيغة «ولقائل أن يقول» حتى يمكن الرد عليها سلفاً، مع أن الخزري هو المتعرض العقلانى الدائم.

(١) المصدر السابق ص ١٦، ٣٤، ٣٧ - ٣٨.

(٢) المصدر السابق ص ١١٢، ١٢٤.

(٣) المصدر السابق ص ٥٥.

(٤) المصدر السابق ص ١٧.

(٥) المصدر السابق ص ٧٩.

وكما هو الحال فى علم الكلام الإسلامى تبدأ الأدلة على وجود الله، بدليل الحدوث والقدم عن طريق اثبات حدوث العالم وإبطال قدمه. فإذا كان العالم محدثاً فلا بد له من محدث قديم وهو الله. وكل مقدمة لها أدلة لاثباتها. ويتم اثبات حدوث العالم بعدة طرق. منها أن له أول، وماله أول فهو متناه بالفعل وليس بالقوة بما فى ذلك الأفلاك بدليل دورانها. والعالم منقسم وله عدد، وله جسم، والجسم حركة وسكون. وكل ذلك من صفات المتناهى. والتناهى حدوث. وما لا يخلو من الحوادث فهو حادث. والحادث له محدث ليس له وقت وإلا كان حادثاً، وهو الله. فالله أزلى قديم وإلا لافتقر إلى محدث، أبدى لا يزال، ليس جسماً. هذه كلها أقرب إلى أن تكون رؤوس موضوعات، كل منها يبدأ فصلاً. وإذا ثبت حدوث العالم بطل القدم. ومعظم الحجج عقلية لا عقلية أسوة بعلم الكلام الإسلامى ومع ذلك يرى اللاوى أنه على رأى الشريعة فإن الله قد اخترع العالم.

ولكن التشابه يبدأ فى نظرية الفيض، ويظهر الالتباس بين النفى والاثبات. فظنرة الفيض وسط بين القدم والحدوث نظراً لوجود الوسائط والمراتب بين الله والعالم، اللامتناهى والمتناهى. فمن حيث هى أقرب إلى القدم تكون نغياً، ومن حيث هى حدوث تكون اثباتاً. ومن ثم نجد عند اللاوى فى نفس الوقت نقداً لنظرية الفيض بالعقل، واثباتاً لنظرية الفيض بالنقل، اعتماداً على الثروة «وسفر يصيره». ينقد نظرية الفيض عند الفلاسفة ثم يعيد قراءة الثروة من خلالها! فإذا كان الفلاسفة يرتبون العالم من الأعلى إلى الأدنى ستة مراتب: العقل الفعال، والعقل الهولانى، والنفس، والطبيعة، والقوى الطبيعية الحيوانية، والأعضاء، فإن اللاوى لا يعترف بهذه المراتب، ويرى العالم كله رتبة الهية واحدة. فليس إلا مدير للجسام على عكس قول الفلاسفة بتكثير الالهة من خلال حركات الأفلاك التى بلغت أكثر من أربعين حركة، كل حركة لنفس وعن عقل. ثم اضطروا إلى تسمية تلك العقول الله وملائكته وعلا لوانى وغير ذلك من الأسماء. كما أن نظرية الفيض أقرب إلى تناسخ الأرواح. فما الحاجة إلى هذا التخيل فى بقاء النفس بعد فناء الجسد وقد حقق الخبر الصادق المعاد، روحانياً أو جسمانياً، فقد اختلفت الآراء، وضاع العمر دون نتيجة؟ يعترض اللاوى على جوهرية النفس ووحدها مع النفس الكلية، فذلك خيال فاسد، لم يقره الشرع. والنفس ليس فى غريزة البشر ادراكها بقياس، إنما ذلك فى غريزة المصطفين من صفوة الخلق^(١). وبين أن سبب ذبوع أخطاء الفلاسفة فى الالهيات والانخداع لها وسكون النفس إلى آرائهم هو أنه لما صحت براهينهم فى العلوم الرياضية والمنطق وطابت

(١) المصدر السابق ص ١٨٨.

النفوس لما قالوه في الطبيعيات أحياناً وما بعد الطبيعة أحياناً أخرى ظن الناس أن أقوالهم في الالهيات لها نفس اليقين. وهى نفس حجة الغزالي في «تهافت الفلاسفة» وانخداع الناس بالفلسفة ظانين أن للالهيات نفس اليقين الذى للرياضيات والمنطق. وفي نفس الوقت يدل على نظرية الفيض قارئاً لها من خلال التوراة «وسفر يصيره». فالله هو واهب الصور. وهو المكون. وقد أقر الفلاسفة بذلك، أن هذه الصور يعطيها الله الذى يسمونه عقلاً، واهب الصور. وهران ذلك عند بنى اسرائيل قلب الاعيان واختراع الاكوان كما هو منصوص عليه في «الزمير» وليس بالضرورة قياساً على قول الفلاسفة. الذى يفيض هو روح الهى نبوى الهامى فى حال النبوة أو الولاية. لا يخلل الله بشيء بل يعطى كل شيء. ويسمى الفلاسفة معطى هذه الرتبة العقل الفعال، ويجعلونه أحياناً ملكاً دون الله، إذا اتصلت عقول الآدميين به نالت الجنة وبقاءها الأبدى. كذلك تفيض النفوس والعقول، قوة من قوة، وترتأب قوى النفس والعقل من الأعلى إلى الأدنى مثل مراتب الكون. ويميز اللاوى فى الطبيعيات بين ما لم يكن فيه سبب شيء من الطوائع وبين ما ينسب إلى قوة غير جسمانية بل الهية. فالطبيعيات حامل للالهيات^(١).

ويتمادى اللاوى على «سفر يصيره» لاختراع طبيعيات أقرب إلى نظرية الفيض من تحليل الحروف العبرية وأقرب إلى ما يقوله الشيعة الاسماعيلية فى «علم الميزان» أى التقابل بين عالم الروح وعالم الطبيعة، وما هو معروف عند إخوان الصفا من التقابل بين العالم الأصغر والعالم الأكبر. وهو يشابه أيضاً ما عرضه أفلاطون فى «طيمائوس». وقد كان ذلك بناء على طلب الخزرى «أريد أن تعرض على ذوقاً من علوم الحكماء المطابقة للطبيعة»^(٢). فعلم العقل وعلوم الشرع وعلوم الطبيعة متطابقة وطبقاً للنموذج الإسلامى تطابق العقل والوحي والطبيعة. ونظراً لأهمية اللغة والأيام، وهى أحد أشكال التاريخ، عند العبرانيين فإن التقابل يكون أيضاً ليس فقط بين الكون والنفس بل بين اللغة والكون والنفس والأيام. فالحروف الثلاثة أ، م، ش، يقابلها فى الكون: الهواء والماء والنار، وفى النفس: الجسد والبطن والرأس، وفى السنة: الارتواء والبرد، والحر. والحروف السبع المركبة: ب، خ، د، ك، ف، ر، ت يقابلها فى الكون: زحل، والمشتري، والمريخ، والشمس، والزهرة، وعطارد، والقمر، وفى النفس، الحكمة والثراء، والفلسفة، والحياة، والحسن، والزرع، والسلام، وفى السنة الأيام السبعة ويعزى «سفر يصيره» إلى إبراهيم. وبه الأدلة على وحدانية الله وربوبيته

(١) المصدر السابق ص ٢٧.

(٢) حسن حنفى: «من العقيدة إلى الثورة»، الجزء الأول: المقدمة النظرية، الفصل الثالث: نظرية العلم، مديبولي، القاهرة ١٩٨٨.

بأشياء مختلفة من جهة ومتفقة من جهة الواحد. فالأصل «سفر» يتضمن «سفار» وهو العد والتقدير، «سبور» التطق الالهى، «سيفر» الخط. فانه يثبت عن طريق الطبيعة والكلام أى اللغة. «سفر يصيره» هو أول كتاب فى الفلسفة اليهودية يتم الاعتماد عليه قبل استعارة فكر الحضارات المجاورة^(١).

وتظهر الخصوصية اليهودية حتى فى الطبيعيات. فنظام الفلك أربعة أرباع ونحو أربعة أرباع الفلك والثنا عشر سبطاً والثنى عشر برجاً ومخيم اللاويين فى داخل المخيمات كما فى كتاب الخليفة «سفر يصيره» والهيكل المقدس فى الوسط، والرب يحملهم جميعاً^(٢).

وبالإضافة إلى تحويل الطبيعيات إلى الهيات عن طريق الحدوث أو الفيض، عقلاً أو نقلاً، تعاد صياغة جوهر دليل الحدوث على نحو خطابى كما هو الحال عند الغزالى فى «الحكمة فى مخلوقات الله عز وجل». فالحكمة فى المخلوقات من الله وليس من الكواكب والأفلاك أى الطبيعة لأنها مجهولة، مبدأ وسبباً. للطبيعة أفعال التسخين والتبريد والترطيب والتبييس دون حكمة وخلق. أما التصوير والتقدير وكل ما فيه حكمة أو غرض فينسب إلى الحكيم القادر. هذا هو أصل الإيمان والعصيان لأن الإنسان غير قادر على الأشياء. ومن حاول ذلك بالسحر والطلسمات على ما هو وارد فى كتب المنجمين فهو العاصى.

وبعد الأدلة على وجود الله يبدأ البحث فى الذات والصفات والأسماء كما هو العادة فى علم الكلام الإسلامى. ويقال البحث فى الذات والصفات، ويزداد البحث فى الأسماء فى معظم المقالات خاصة الثانية والرابعة. الذات لا تترك. والوصول إليها يعنى أن هناك لا محالة أمراً ليس جسمانياً يدبر جميع الجسمانيات، وتمجز الأذهان عن البحث عنه. ولا يمكن تصويره إلا عن طريق أفعاله. فالذات لا يمكن وصفها. ولو كانت موضوعاً للادراك لكان ذلك نقصاً فيها^(٣). بل أنه يستحيل المناظرة فى الذات وما يجب لها من صفات لأنه دون الناظر ودونها حجاب، نور يبهى الابصار فيتعذر عليه إدراكها لقصور البصر والبصيرة عنها لا اخفائها ونقصانها. فإنها أبهر وأشهر وأظهر عند ذوى الابصار النبوية من أن يحتاج فيها الناظر إلى الاستدلال^(٤). وهنا تتوقف الفلسفة كى تفسح المجال للتصوف. الذات نيرة

(١) المصدر السابق، الفصل الرابع: نظرية الوجود ص ٤١١ - ٦٣٦ وأيضاً الجزء الثانى: التوحيد، رابعاً: الهيات أم إنسانيات ص ٦٠٠ - ٦٥٩.

(٢) «الرد وللدليل» ص ٢١٦.

(٣) المصدر السابق ص ٢١١، ٢٢٦.

(٤) المصدر السابق ص ١٩٤، ١٩٨، ٢٠٠، ٢١٠، ٢٢٦.

مجازاً فلا يقبل أن يوصف بالنور والظلمة إلا الأجسام حقيقة، والإنسان والذات مجازاً لأنها ليست بجسم، ولا توصف بنور ولا بظلمة إلا تشبيهاً مع السلب لصفات النقص. وكل الصفات ليست لازمة للذات ومع ذلك تتكثر الذات بها^(١).

ومع ذلك يمكن اثبات صفات للذات. قاله حى. وبالتالي تثبت له العلم والقدرة. وهو مريد. عالم بما جل ودق ولا يغرب عن علمه شيء. وهى الصفات الثلاثية فى علم الكلام الإسلامى: العلم والقدرة والحياة دون نسقها وترتيبها. فالعلم يثبت أولاً كنظر ثم يتحول إلى فعل عن طريق القدرة. والحياة شرطهما فى النسق الإسلامى. فى حين تكون الأولوية هنا للحياة، الله الحى وليس للعلم. وإثبات العلم المطلق موجه ضد الفلاسفة الذين ينكرون علم الله بالجزئيات.

أما الأسماء فهى نعوت وصفات اضافية مأخوذة من انفعالات المخلوقات له بأسباب قضائه وأقداره^(٢). لا فرق إذن بين الأسماء والصفات من حيث المصدر. فكلاهما اضافية من الإنسان إلى الله باستثناء «همغوراش» التى تعنى الواضح المفسر التى ليس لها أصلاً اشتقاقياً بالرغم من أن همغوراش تعنى كصفة تأليزية المفقر والمنفى، وكصفة اضافية المبارك القدوس، وكصفة سلبية الحى الواحد. الأسماء إذن صفات إنسانية على ما يقول ابن الأيمادى عند المسلمين وفيروباخ عند الغربيين^(٣). فمثلاً «الوهيم» اسم شاع فى مصر، موطن تعدد الآلهة. فالأسماء لها تاريخ، ولها استعمالات متعددة فى مختلف الحضارات وهو صفة للمالك أمر ما وحاكم، كلاً فى ملك العالم، وجزءاً إشارة إلى إحدى قوى الأفلاك أو طبيعة من الطبائع أو حتى حاكماً من الناس طبقاً للاستعمال الشائع الجارى بين الأمم الذين كانوا يتخذون أصناماً، كل منها محل لقوى فلكية. فالتوحيد سلب لصفات الأشياء وعزوها إلى الله، وكل واحد منها إله، والكل «الوهيم» أى آلهة. ويتم الحلف بها وكأنها حاكم على الناس، متكررة مثل قوى البدن وقوى العالم. الوهيم على العموم، ويهوه على الخصوص، اسم علم مشار إليه بالصفات لا بالمكان. يشير «الوهيم» إلى الشمس والقمر والسماء والبروج والنار والهواء والكواكب والملائكة الروحانيين فى حين لا يشير يهوه إلا إلى الخاص. الوهيم هو النور المطلق، ويهوه هو النور الثاقب إذ يختلف النور بالنسبة للقاتل له. وكما ترتبط الأسماء بالإنسان ترتبط أيضاً بالطبيعة. فالإنسان كائن طبيعى، والطبيعة

(١) المصدر السابق ص ١٨٥.

(٢) المصدر السابق ص ١٧٤ وما بعدها.

(٣) المصدر السابق ص ١٠٥.

كائن إنسانى. لذلك يتم استعارة الأسماء الشرعية فى الأحكام الطبيعية. أما صفات الاسم القدس فإنها دون وسائل طبيعية مثل المخلوق والبارئ والمهيمن.

ولكن يعترض الخزرى الممثل للمفكر العقلانى المعتزلى على صفات الجسم مثل: يرى، ويسمع، ويتكلم، ويكتب الألواح، وينزل فى جبل سيناء، ويقرح، ويتأسف. ولا يجد اللاوى أى مخرج إلا التأويل أو التشبيه أو المجاز. فلا توجد هذه الصفات إلا كما توجد فى القاضى العادل^(١). ومن ثم يجد الخزرى نفسه فى موقف أسلم، وهو الموقف العقلى الذى يؤدى إلى التنزيه. فمادام العقل يقر بربوبيته ووجدانيته وقدرته، وصدور الكل عنه، وحاجة الكل إليه، واستغنائاه عن الكل، فتحصل الهيبة منه والحب له ألا يعنى ذلك عن التجسيم؟ ولكن اللاوى يتراجع من جديد، ويهتم هذا الموقف بأنه دعوى المتفلسفين وكان التنزيه من صنع الفلسفة، والتجسيم من صنع الدين^(٢). ومن ثم يعود الموضوع كله، التنزيه والتشبيه، إلى المنهج من جديد، وأولوة النقل على العقل مما يؤدى إلى التشبيه أو أولوية العقل على النقل مما يؤدى إلى التنزيه. ثم يضيف اللاوى منهجاً ثالثاً وهو الرؤية النبوية العيانة القائمة على المشاهدة، رؤية الموضوع نفسه الذى يحاول العقل قياسه والنقل روايته. والرؤية وحدها أساس اليقين لا قياسات العقل ولا شكوك النقل. وإذا استطاع العقل ادراك معنى الوهيم لأن العقل ينتهى إلى أن للعالم نظاماً وحاكماً بالرغم من اختلاف الناس فى تصوره تبعاً لقياساتهم وآراء الفلاسفة إلا أن يهوه لا يدرك إلا بالنبوة وحدها دون القياس، بالمشاهدة، بالبصر النبوى الذى به يكاد الإنسان أن يفارق نوعه ويصل إلى نوع ملكى، وتصير فيه روح أخرى^(٣). وقد هم إبراهيم بذبح ابنه بمشاهدة الأمر الإلهى ذوقاً لا قياساً. وهو ما جعله كبير كجارد تناقضاً وسخفاً وفضيحة وعاراً، ومن ثم فهو صدق وحق يؤمن به. ويعذر الفلاسفة إذا لم يتمكنوا من العلم الإلهى إلا عن طريق القياس. والأسماء واقعة على أشياء مربية عند الأنبياء^(٤). وبالرغم من أن الفيلسوف لا يشخص من لا إشارة إليه إنما يستدل عليه فقط من آثاره إلا أنه يشار إليه عند النبىء بالمشاهدة وبالبصيرة. فالاستدلال يضل، ومن الاستدلال تحدث الزندقة والمذاهب الفاسدة، كالثنوية والدهرية. وعبادة النار والشمس والفلسفة. أما من سمع خطابه وأمره ونهيه وثوابه عند الطاعة وعقابه عند المعصية فيسميه

(١) «الرد والدليل» ص ٤٥.

(٢) المصدر السابق ص ١٥٩.

(٣) المصدر السابق ص ١٩٨.

(٤) المصدر السابق ص ٤٦.

باسم علم، كناية عن الذى خلق العالم. فتحقق لآدم العلم بالخطاب، وبعد ذلك قابيل وهابيل بتقليد الأب ثم نوح وإبراهيم واسحق ويعقوب حتى موسى، ثم الاصفياء بالمشاهدة القلبية لاسمائهم، الجلال والسكينة والملوكوت بل النار والسحاب. فكلها صور للأسماء الالهية. ومهما حاول العقل التنزيه فإنه يقع لا محالة فى التشبيه فى حين أن النبوة بصورها أجلى من القياس. أن رهبة النفس من المفزعات المحسوسة ورغبتها فى الصور الجميلة كل ذلك يراه النبى فى لحظة وتحصل الهيبة والحمية مغرورة فى نفسه طول عمره. ولا يمكن للفكر أن يكون كالمعانية ولا يمكن للمعانية أن تكون كالسحر والتنجيم.

وإذا كانت المعرفة مقدمة للسلوك، وكان النظر والعمل واجهتان لشيء واحد إلا أن القصد يختلف. فالفيلسوف يعرف الله لذاته لا لمنفعة عاجلة أو آجلة فى حين أن اليهودى يعرف الله تحقيقاً لمنفعة وتحقيقاً لوعده. أن أقصى ما يصل إليه الفيلسوف هو الخير، وحسن الأدب فى القول والعمل، وتعظيم الحق فى سائر الموجودات أى الإيمان والعمل الصالح. المنفعة لديه علم الأشياء بحقائقها تشبهاً بالعقل الفعال ويتحد معه. فالرب لا يحسن ولا يسيئ. والعالم قديم لم يخلقه الله إلا على الحجاز. أما لليهودى فإن الإيمان بالله نصر وغنم، وتفضيل وإيثار واختيار وشرعية وأرض ومعيد وهيكول. فالمنفعة أساس التآليه. وهذا هو أساس التفرقة بين المتفلسف والمتشرع. فالمتفلسف يطلب الله لذاته وعلى حقيقته فى حين أن المتشرع يطلب الرب لمنافع عظيمة.

وفى مقدمة هذه المناافع الله والشرعية والأرض والشعب. فالله نفسه اله اسرائيل. وهو الشريعة والشعب والأرض والمعبد والهيكل. لذلك قد تسمى اسرائيل التابوت يهوه. واسرائيل شعب الرب، والله اله إبراهيم، علاقة خاصة بين الله واسرائيل وليس بين الله وسائر الملل. حتى إذا عبدته باقى الملل فإنه لا يقبل عبادتهم! فإذا اتبعته وقلدته سماعاً فلا يقبلهم ولا يتصل بهم ولا يرضى عن طاعتهم ولا يخطط لعصيانهم. الأثم كلها سوى اسرائيل متروكة للطبيعة والاتفاق تسعد وتنحس بنفسها لا طبقاً لأمر الهى. «وكذلك خصصنا بقوله الرب وحده اقتادوه وليس معه اله أجنبى، فصار هذا الاسم خاصاً بنا إذ لا يعرفه حق معرفته غيرنا»^(١). وضع فى الوهم كل شيء لاسرائيل. به جميع الحروف الضرورية. اهيه ومنها يهوه الحاضر الكائن والاله أو الالهية جميع القوى الفعالة التى تفتقر إلى رب ينظمها. وسيد الأسىاد وهو رب العالمين. و«الإيل» من ايلون وهو الياس. و«القادوش» هو القدوس، تنزيهاً ورفعة. والمقصود بذلك كله الأمة وأن تكون نسبتها له كنسبة الناس إلى الملك. وفى

(١) المصدر السابق ص ١٤٩.

شرح اللاوى لباقي الأسماء تظهر الخصوصية. فمثلاً «الكفود» وهو الجلال، شعاع نور الهى يتفج عند قومه فى أرضه، ينبت فيها نبات دون نبات، وتظهر فيها معادن دون معادن، ويعيش بها حيوان دون حيوان، ويختص أهلها بأخلاق دون أخلاق. أرض الميعاد، الشام، ليست كغيرها، وسكانها ليس كباقي الأمم. هم الصفوة الممتازة واللياب. لا تشع الأنوار الالهية إلا فى أرض اسرائيل، ولا تشرق الشمس إلا بها ومنها وكان حتى قوانين الطبيعة خاصة لاسرائيل. ويشعر الخزى المفكر الحر بالايغال فى هذه الخصوصية وبالتعسف فى قراءة التاريخ بل وبالمخروج عن الموضوع. فقد عاش إبراهيم فى أور مع الكلدانيين، ودانيال فى بابل، وأرميا فى مصر. وكيف تكون الأسماء الالهية مرتبطة بشعب وأرض وتاريخ^(١) ؟

ثامناً - السمعيات: القدر، والنبوة، والإيمان والعمل، والاختيار

بالرغم من أن موضوع القدر هو أحد مباحث العدل عند المتكلمين المسلمين فى أصلى التوحيد والعدل عند المعتزلة أو فى نظرية الذات والصفات والأفعال عند الأشاعرة إلا أنه أدخل فى باب السمعيات مع النبوة والإيمان والعمل والاختيار عند اللاوى. فالالهيات لديه أساساً هى الذات والصفات والأسماء وليس الأفعال. وقد تم التعرض لموضوع القدر والاختيار بناء على طلب الخزى بعد أن سأم للمسائل النظرية الخالصة فى الالهيات وأراد التوجه إلى المسائل العملية عن حرية الإنسان وأفعاله وكان التقابل بين الالهيات والنبوات عند المسلمين هو تقابل بين النظريات والعمليات عند اليهود. «وأظن أن لا موجد لك عن البحث فى مسألة القدر والاختيار إذ هى مسألة عملية فلتقل لى فيها رأيك»^(٢). فقد كان اتهام الخزى لللاوى فى التوحيد أنه ناقل فكر غيره أى المسلمين فلعله فى موضوع القدر والاختيار يكون له فكره المستقل. والحقيقة أن اللاوى يتبع المسلمين أيضاً والمتكلمين الأشاعرة فى موضوع الاختيار، وينتسب إلى نظرية «الكسب» الأشعرى الشهيرة بالرغم من محاولاته إيجاد الأدلة العقلية عليها. ولكنه فى النهاية يلجأ إلى سلطة الإيمان والوحى والالهام والنبوة والمعجزة مما يجعل الموضوع كله أقرب إلى السمعيات أى النبوات. فكل ما فى هذا العالم ممكن. والممكن يقتصر إلى علة، وكل علة إلى علة حتى نصل إلى العلة الأولى. وهو نفس دليل العلة الأولى التى يستند إليه المتكلمون مسلمين ومسيحيين لاثبات وجود الله. ومع ذلك هناك امكانية للفعل الإنسانى إذ أن التأثيرات فى هذا العالم على أربعة أنواع: الهية وهى نافذة وترجع إلى السبب الأول، وطبيعية وهى أسباب متوسطة بالجواهر،

(١) المصدر السابق ص ٤٦ - ١٦٣، ٥٠.

(٢) المصدر السابق ص ٢١٦.

واتفاقية وهي أسباب متوسطة بالعرض، واختيارية بسبب لإرادة الإنسان. فالموت مثلاً بالسبب الأول هو الله، والطبيعي المتوسط بالجواهر هو الأجل، وبالاتفاقي المتوسط بالعرض هو الحرب، وبالاختيار المرتبط بإرادة الإنسان هو الانتحار. فالاختيار من جملة الأسباب المتوسطة. وله أسباب تتسلسل أيضاً تسلسلاً غير ضروري إلى السبب الأول نظراً لأن كل شيء في هذا العالم ممكن. والنفس مخلقة بين الرأى ونقيضه تأتى أيهما تشاء، تحمد أو تندم على هذا الاختيار. ولا يعنى ذلك أن هناك حرية اختيار مستقلة عن السبب الأول. فذلك شناعة لاحقة بمن يقول بالاختيار لاختراع بعض الأمور عن قدر الله تعالى. والحقيقة أنه لا يخرجها عن قدر الله جملة بل يردّها إليه بطريق التسلسل. ولا يعنى ذلك أن تكون الحوادث مضطرة، سواء كانت الهية أم غيرها فذلك سببه الجهل وإثارة الجمهور نسبتها إلى الله لأن ذلك أوثق وأقوى في الإيمان كما هو الحال عند اسبينوز^(١).

ومن العلة الأولى تأتى الالهامات للأنبياء والفيض على الأولياء والمعجزات والكرامات على الصالحين. فالنطق على أنواع، نبوى وهو الهى، طبيعى عن طريق الاشارات، واتفاقي وهو كلام المجانين، واختياري وهو كلام النبي في غير وقت النبوة وكلام العاقل. وكلها تنتسب إلى الله عن طريق التسلسل. فهي كلها قصد أول منه. وسبق العلم لا يمنع من الاستعداد للفعل أو من ضرورة الأخذ بأسباب الحزم^(٢). وقضاء الله في المعجزات والكرامات لا يحتاج إلى أسباب متوسطة مثل عصمة موسى عن الجوع أربعين يوماً. وإذا كان القضاء حقاً فالجهد محال في المحسوسات. أما في النفسانيات، ومنها أسرار الشريعة، فهي نافعة. جالبة للخير، ودافعة للشر. «فإذا أخذ الإنسان بالحزم في الأسباب المتوسطة بعد التفويض فيما خفى عنه إلى الله بالنية الخالصة أصاب ولم يخب^(٣). وأمره بالطاعة عن سبق علمه أنه سيعصاه ليس عبثاً نظراً لوجود الأسباب المتوسطة مثل الوعظ ومصاحبة الأخيار أو الأشرار. وفي المعجزات تنقلب الاعيان، وتخرق العادات، وتخترع موجودات لم تكن دون حيلة متقدمة. وهذا هو الفرق بين عمل موسى وعمل السحرة^(٤). وبخاصة اللاوى موقفه في القدر والاختيار في ستة مبادئ عامة يسميها مقدمات وهي: أولاً، الاقرار بالسبب الأول وبأنه صانع حكيم استقراء في النفس وفي الطبيعة. ثانياً، الاقرار بأسباب

(١) المصدر السابق ص ٢١٦ - ٢٢٠.

(٢) المصدر السابق ص ٢٢١ - ٢٢٢.

(٣) المصدر السابق ص ٢٢٢.

(٤) المصدر السابق ص ٢٢٦.

متوسطة ليست فاعلة كالمادة أو الآلات ثالثاً، يعطى الله المادة أحس ما تقبله من الصور فهو لطيف بالعباد لا يفعل إلا الأصلح رابعاً، للوجود رتبة عالية ودنيا، وهناك مراتب بين الأعلى والأدنى خامساً، تأثر نفوس السامعين بعبطة الواقع مما يوجب التوبة. سادساً، وجود قدرة على الفعل لدى الإنسان، شراً أو خيراً، ويعجز الإنسان بسبب جهله أو عدم توفر الأسباب^(١).

وفي موضوع النبوة يضع اللاوى طبقاً لنظريته فى المعرفة هذا التقابل الشائع خاصة فى الفلسفة الإسلامية بين طريق الوحي وطريق العقل. الأول طريق الأنبياء، والثانى طريق الحكماء، ولا سبيل إلى الالتقاء بينهما. الأول طريق الوحي إلى إبراهيم يلقى جميع القياسات. إذا نظر كان قبل الوحي. وإذا أوحى إليه بطلت جميع القياسات. ولكن ربما كان هذا النظر لإبراهيم ايدينا إذ تحقق الربوبية والوحدانية قبل أن يوحى إليه وإذا أوحى إليه ترك جميع قياساته^(٢). على عكس صورة إبراهيم فى القرآن الذى يستدل نظراً على وجود الله. والنبي مؤيد بقدرة الهية على اجراء المعجزات. لا تؤذيه النار، ولا يجرع، ولا يمرض، ولا يهرم، نير الوجه، ويموت اختياراً. وهى رتبة الهية أعلى من الرب العقلية والنفسانية والطبيعية. والنبوة رؤية عيانة تثبت وجود المرسل، وبالتالي يكون الأنبياء دليلاً أيضاً على وجود الله. أما الحكماء فإنهم يتصلون بالعقل الفعال ولكن طريق الأنبياء أفضل. فالأنبياء رأس الأمة. فإذا كان القلب هو علم التابوت والوصايا العشر والتوراة، فإن علم الوحي هو للأنبياء، وعلم الشريعة للحكماء. ونظّل النبوة وفقاً على اسرائيل خاصة بهم وبآبائهم إذا كانت الشرائع عامة للناس جميعاً سواء بسواء. لقد ظهرت الحوادث الآلهية فى أرض مخصوصة وهى الأرض المقدسة وفى قوم مخصوصين وهم بنو اسرائيل. لذلك جاؤوا حجة على كل ملة. إن السبب الأول يعم الجميع، ولكنه على القصد الأول يتوجه إلى بنى اسرائيل بقاء للسكنة بينهم.

وطبقاً لنسق علم الكلام الإسلامى الذى يسير عليه اللاوى يتبع المعاد النبوة. ولكن المعاد فى الفكر اليهودى ليس محورياً. وظل طوال التاريخ منكراً للبعث وحشر الأجساد والحساب والعقاب والحياة الأخروية. لم ينشأ هذا الخوف فيه إلا أثناء الأسر البابلى تحت ضغط الاحتلال كنوع من عقائد الأمل والخلاص فى المستقبل. لذلك جاء حديث اللاوى عن الأخرويات قليلاً للغاية لا يستحق الذكر، و هامشياً بصدد التوبة والامتحان والتجربة

(١) المصدر السابق ص ٢٢٢ - ٢٢٥

(٢) المصدر السابق ص ١٨٤

والاقتصاص والتعويض في الآخرة، والنعمة للحسنة أو بر بالوالدين لذلك جاءت المسيحية كرد فعل لتجعل العالم الآخر محورياً بل وترى ملكوت السموات قريباً^(١).

وفى موضوع الإيمان والعمل يغلب على الفكر اليهودى، كما يبدو من عرض اللاوى، نوعان من العمل: الأول الشعائر والقرايين من أجل خدمة اللاويين للمعبود، والثانى العبادة والزهد والسكينة. الأول أعمال الجوارح والثانى أعمال القلوب. ونادراً ما تظهر مشكلة الإيمان والعمل أى النظر والعمل كما هو الحال فى علم الكلم الإسلامى والأخلاق الفلسفية القديمة والحديثة. ولا يعرف القرايين إلا اليهودى الربانى الحرفى، اللحم والنار والراحة. ويحاول اللاوى إيجاد دلالات لها ويؤولها معنوياً. فهى تمرين للبدن تهدف إلى صفاء الروح. وهى تفاعل طبيعى أولاً ثم تفاعل نفسى بالأمزجة ثانياً ثم تفاعل روحى خالص بالاشراق. وقد اختار الله اللاويين لخدمة المعبد منذ زمن العجل ابتداء من وكالة العازر بن هارون الكاهن، ثم بنو قاهات من بعده، ثم بنو جرشون، ثم بنو مرارى. وتتفاوت مراتب الأسباط من الأعلى إلى الأدنى مثل أعضاء البدن أو تتداخل فيما بينها فى حلقات ودوائر من المركز إلى المحيط. فاعلاها أو مركزها اللاويون. هم زيت الضوء والبخور والعطر. وثانيها بنوقاهات، الأعضاء الباطنة والثابتة والمنضدة والمذبحان والامتعة والقدس. وثالثها بنو جرشون، أعضاء لينة، وشقق للسكن، وخيمة الاجتماع. ورابعها بنو مرارى أعضاء صلبة، ألواح، وعوارض، وقواعد^(٢). ثم يدخل اللاوى فى الفقهيات وأمور الدنيا مثل التهجين فى النبات، وسنة التبيور، واليويل، ومسائل الحيض والنجاسة والدم والشحم، والحفظ من الوثنية من طلب غيب من غير نبوة أو سماع من زاجر أو منجم أو قراع أو متفائل أو متطير. وهى كلها أوامر الهية كعمل الكهنة. ثم يتحول إلى الشرائع السياسية الاجتماعية مثل تحريم القتل والزنا والسرقة أو شهادة الزور على الاقرباء ثم لإكرام الأب والأم، وحب القريب مثل حب النفس، وتحريم الكذب والعنوان، وتحريم الربا والفائدة، وضرورة ميزان القسط والمقادير المضبوطة. ثم يتحول إلى الشرائع النفسانية. فالله هو الرب الاله المطلع على ضمائر العباد. وهنا تبدأ بعض التوجهات الخلقية وضرورة تطابق الأفعال مع الأقوال. وينقد اللاوى المتهودين الذين لا يقبلون جميع فروع الشرائع بل أصولها فحسب ويقبلون النبوة قولاً ويعبدون الأوثان. وأحياناً ينضم إليهم المتفلسفون. وقد حفظ السههريين كل هذه العلوم

(١) المصدر السابق ص ٢٢٥.

(٢) المصدر السابق ص ٥٩ - ٦٤.

الحقيقية والتخيلية والاصطلاحية في السحر واللغات، وكل علوم الدنيا وأنواعها، علوم سليمان .

ثم يجمع اللاوى بين «تدبير المتوحد» لاين باجة «والمدينة الفاضلة» للفارابى منتقلاً من الفقه والكلام إلى الفلسفة والتصوف معبراً عن التوتر بين النزعة الروحية الفردية والنزعة الجماعية الشعبية في اليهودية. فالتمتعبد ليس هو المنقطع عن الدنيا حتى لا يصير كلاً عليها بل هو المحب للدنيا وطول العمر لأن ذلك هو طريق الآخرة. ونموذج المتعبد هو اخنوخ وإيليا، الصوفى الذى يمرج إلى السماء. وهو ما سماه الحكماء طريق التفرد والصفاء مثل طريق سقراط. وللنفس قوى ثلاث، مثل أفلاطون، الشهوية والغضبية والعاقلة، والرئاسة للعاقلة، والتوبة فى أيام معلومة، أيام السبت وشهور الصيام. والخير هو المحافظ على المدينة، والذى يعدل بين أهلها ويفى بحاجاتهم، ويوفر أرزاقهم حتى تكون له الطاعة. الخير هو من كان رئيساً مطاعاً على حواصه وقواه النفسانية والبدنية ويسوسها بالسياسة المدنية. وطاعة البدن للنفس مثل طاعة المدينة للرئيس، طاعة الأدنى للأعلى للوصول إلى رتبة موسى على جبل سيناء، وخضوع القوة الارادية إلى القوة الالهية، ومثل إبراهيم واسحق على جبل موريا. وإذا كانت الأعمال السياسية والنواميس العقلية معلومة كما يلاحظ الخزرى فإن الالهية المزيده ليست كذلك. الشرائع غير معقولة وبالتالي يستحيل التعليل. وإن عرفت بذواتها فلا تعرف ببراهينها. وإذا كانت الموااساة والمشاركة واجبة وكانت رياضة النفس والصوم والخشوع كذلك فإن الأعمال الالهية لا مجال فيها للعقول، إنما العقول تابعة ومقلدة لها مثل امتثال إبراهيم للأمر الالهى ومثل ختان إبراهيم وهو ابن مائة عام علامة للعهد. وهذا هو سبب تمايز اسرائيل بين الشعوب مع السبت والاعیاد. «لم تقدر أمة أن تتشبه بنا فى شيء». وكان ذلك من أقوى الأسباب فى بقاء اسرائيل وذكرياتها منذ بداية الخليقة والخروج وهبة التوراة^(١).

وهذا هو موضوع الاختيار، اختيار الله واصطفائه لبنى اسرائيل. وهو يعادل موضوع الامامة والتاريخ فى علم الكلام الإسلامى. ورداً على سؤال الخزرى: لماذا يعذب الله بنى اسرائيل، واسرائيل من الأمم بمنزلة القلب من الأعضاء؟ ويرد اللاوى بأنه إذا كانت اسرائيل أكثر الشعوب أمراضاً فإنها أكثرها صحة. وأخطرها أمراض القلب أى أهواء البشر التى تؤثر فى أمراض الأعضاء. ولكن الأمر الالهى بمنزلة النفس من القلب. وهو الذى يحفظه من المرض وبالتالي يصحح البدن. ورداً على سؤال ثانٍ للخزرى: لماذا غاب العباد والزهاد فى

(١) المصدر السابق ص ٩٠-٩٦.

اسرائيل؟ يرد اللاوى بأن التقرب إلى الله ليس بالضرورة عن طريق الخضوع له بل عن طريق الأعمال. وتكون الأعمال بالنواميس العقلية كمقدمة للشرعية الالهية ومتقدمة عليها بالطبع وبالزمان. وهي لازمة لأية جماعة من الناس حتى لو كانوا لصوماً «لأن الشرعية الالهية لا تتم إلا بعد كمال الشرعية السياسية والعقلية»^(١). وفي الشرعية العقلية لزوم العدل والاقرار بفضل الله. فمن فاته هذه فكيف له بالقرابين والسبت والختان؟ للشرعية إذن اساسان، عقلي وطبيعي. العقلي في الناموس والطبيعي في العيان والمشاهدة. ولا تتعبد الشرعية الالهية بالزهد بل بالاعتدال بلغة الفلاسفة وبالفرائض بلغة الفقهاء. ففرائض السبت أفضل من التزهّد والتمسك بها أقرب إلى الله من التعمد والانتطاع. ورداً على سؤال ثالث للخزري: كيف يفتخر الله ببشر؟ يرد اللاوى ببيان واضح وصريح عن الخصوصية اليهودية عبر التاريخ. فلولاً بنو اسرائيل لما كانت التوراة. لم يفضلوا من أجل موسى بل فضل موسى من أجلهم. القرابين والأعمال والشرعية والسكينة كل ذلك من أجلهم. والعقائد والاقرار بربوبيته تعالى وبأزليته وبعنائه وبأياته كل ذلك حق له أن يطمع في الاتصال ببنى اسرائيل دون سائر الأمم. وبركاته لهم كلهم كشعب واحد وجماعة لا كأفراد. فالواحد للجميع. والبركة والنعمة تحل على الجميع. الفرد في جماعة كالعضو الواحد في الجسد الواحد. ومن هنا أتت الدعوة لجمع الشمل في جامع شتات شعبه، بيت اسرائيل^(٢).

وتؤكد الخصوصية من جديد في ختام الرؤية مما يدل على أنها الهدف الأقصى من الكتاب. فقد عزم الحبر على الخروج من بلاد الخزري إلى اورشليم فعز على الخزري فراقه وسأل: «مالذي يطلق اليوم في الشام والسكينة معدومة منها، والتقرب إلى الله مدرك في كل مكان بالنية الخالصة والتشوق الشديد، ولم تتكلف الضرر في البر والبحر والأمم المختلفة؟» وهو سؤال المفكر الحر، العقلاني الشامل. ويرد الحبر «لا تتجلى السكينة إلا لنبي أو لجمهور مرضى في موضع خاص، صهيون مع اسرائيلي صريح زكي الأعمال طاهر القلب خالص النية لرب اسرائيل وأرض الشام خاصة برب اسرائيل والأعمال لا تتم إلا بها، وكثير من الشرائع الاسرائيلية تسقط من لم يسكن الشام، والنية لا تخلص، والقلب لا يظهر إلا في المواضع التي يعتقدها خاصة لله. ولكن الخزري يرى أن ذلك هو عبودية الخصوصية وليس تحرر الشمول والعموم فيقول «قد كنت تحب الحرية وأراك الآن تستزيد عبودية من لوازم تلزمك إذا سكنت المشأن من شرائع ليست لازمة لك ههنا». ويرد الحبر بأن حرية

(١) المصدر السابق ص ٦٩.

(٢) المصدر السابق ص ٧٣ - ٧٧، ١٠٥ - ١٠٩.

اليهود فى عبوديتهم للخصوصية وأن حرية البشر جميعاً خارج الخصوصية. اليهودية عبودية. «إنما أطلب الحرية من عبودية الكثيرين الذين أطلب رضاءهم لا أدركه... وأطلب عبودية واحد يدرك رضاءه بأيسر مؤنة. فعبودية هى حرية، والتأمل هو العز الحقيقى». ومن ثم تنتهى الاجابة على السؤال الأول فى مقدمة الحوار وسبب تأليف الكتاب عن النية المرضية والعمل غير المرضى بالاجابة النهائية بالخصوصية الاسرائيلية مدعمة بالعقل والنقل والتي تبلغ الذروة فى الشوق إلى العودة إلى أورشليم، وفى تنبيه الناس وتحريكهم إلى محبة ذلك الموضع المقدس أجر وتأكيد للأمر المنتظر كقوله «فقد حان أن تتحنن عليها (صهيون) والميقات قد حضر. أن عبيدك احبوا حجارتها، وحنوا إلى ترابها (مزمور ١٤: ١٥). يعنى أن أورشليم إنما تبنى إذا تشوق اسرائيل إليها غاية الشوق حتى يحنوا على حجارها وترابها» (١). قالشوق إلى اسرائيل والحنين إلى حجارها وترابها يعيد بناء الدولة ومؤسس المعبد والهيكل من جديد. لذلك كان يهودا اللاوى بحق المؤسس الأول للمسيحية فى العصر الوسيط الأوربي.

ثانياً : التّراث الفقهي

(١)

حق الاختلاف

يستند حق الاختلاف إلى ضرورة الواقع والعقل والشرع. فالبشر مختلفون ولا يمكن جمع الناس على رأى واحد. تلك طبائع الأشياء. ولو كانوا متمثلين لامحى التعدد والتكثر، ولأصبح الناس جميعاً وحدة متكررة، نسخاً من أصل واحد، ولضاعت الفردية، وهى أهم ما يميز الوجود الإنسانى «وكلهم آتية يوم القيامة فرداً» (١٩ : ٩٥). هذا التفرد نتيجة طبيعية لحرمة الفكر، ولإختلاف طرق الاستدلال. وإلا فلماذا كان الاجتهاد أحد مصادر التشريع ؟ المدارس الفقهية مختلفة، والفرق الكلامية متعددة، والطرق الصوفية متنوعة، ومناهج التفسير متعارضة. لذلك قال الفقهاء: الحق النظرى متعدد، وهو إختلاف طرق الاستدلال طبقاً لاختلاف المجتهدين، والحق العملى واحد وهو الصالح العام الذى يهدف الاجتهاد إلى تحقيقه.

وقد ركز القرآن الكريم على هذا المعنى الطبيعى للإختلاف فى القرآن سبع مرات، منها ستة بمعنى إيجابى وهو الإختلاف الطبيعى فى ظواهر الطبيعة، إختلاف الليل والنهار (خمس مرات)، وإختلاف الألوان (مرة وحدة)، ومرة واحدة بمعنى سلبى عندما يتعلق الأمر بالقرآن الكريم الذى لا خلاف فيه «ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه إختلافاً كثيراً» (٨٢: ٤). كما ورد لفظ «مختلف» عشر مرات سبعة منها بنفس المعنى الإيجابى وهو إختلاف مظاهر الطبيعة، وإختلاف ألوان الشراب الذى يخرج من بطون النحل والذى فيه شفاء للناس وإختلاف ألوان النبال، وإختلاف ألوان الناس والدواب، وإختلاف أكل الزرع والنخل، وإختلاف ألوان ما فى الأرض، وإختلاف ألوان الثمرات، وإختلاف ألوان الزرع، وواحد منها إيجابى فى إختلاف الآراء وكأن الإختلاف فى الطبيعة صنوان للإختلاف فى الرأى. فالطبيعة والذهن من نظام واحد، «ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة، ولا يزالون مختلفين. إلا من رحم ربك، ولذلك خلقهم» (١١ : ١١٨ - ١١٩)، ومرتان فقط بمعنى سلبى إذا ما كان الموضوع خارج نطاق المعرفة الحسية المباشرة مثل يوم القيامة «وانكم لفى قول مختلف» (٥ : ٨)، «عم يتساءلون، عن النبأ العظيم، الذى هم فيه مختلفون» (٣٨ : ٣).

أما فعل «إختلف» فقد ورد ثلاثين مرة معظمها يشير إلى التجربة السابقة لأهل الكتاب الذين اختلفوا من بعد ما نجاعتهم البيّنات، فقد اختلف اليهود والنصارى على أقوال أنبيائهم وعلى صحة كتبهم وتنازعوا، وضاع الحق، وجادلوا بالباطل، ووقع الشقاق بينهم. «وإن الذين اختلفوا فى الكتاب لئى شقاق بعيد» (٢: ١٧٦). فالإختلاف هنا فى الأصول وليس فى الفروع. فى الكتاب نفسه وليس فى تفسيره، فى الوحي ذاته وليس فى فهمه وتأويله «ولقد أتينا موسى الكتاب فاختلف فيه» (٤١: ٤٥). وقد وصل حد الإختلاف إلى إيمان البعض وكفر البعض الآخر «ولكن اختلفوا فمنهم من آمن ومنهم من كفر» (٢: ٢٥٣). فكيف يقع الخلاف بعد العلم؟ «فما اختلفوا إلا من بعد ما جاءهم العلم بغيا بينهم» (٤٥: ١٧). وكيف يقع الشقاق والأصل واحد؟ الإختلاف هنا ظنى يقوم على شك بل ويقوم على المصلحة والهوى «وإن الذين اختلفوا فيه لئى شك منه» (٤: ٢٥٧). يقع فى العقائد كما هو الحال عند النصارى فى شخص المسيح عيسى بن مريم أوفى الشرائع كما هو الحال عند اليهود فى السبت «إنما جعل السبت على الذين اختلفوا فيه» (١٦: ١٢٤). وقد كان هذا الإختلاف أحد أسباب نزول القرآن الكريم ليبين للناس ما اختلفوا فيه، وليحيل الظن إلى يقين، والشك إلى تثبت «وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه» (٢: ٢١٣)، «وما أنزلنا عليك الكتاب إلا لتبين لهم الذى اختلفوا فيه» (١٦: ٦٤)، «وإن هذا القرآن يقرى على بنى إسرائيل أكثر الذى هم فيه يختلفون» (٢٧: ٧٦). فإن لم يهتد أهل الكتاب وهرضوا بهذا الفصل فيما شجر بينهم من خلاف، وهو وحى مثلما أتى من الأنبياء السابقين، فאלه يحكم بينهم يوم القيامة فيما كانوا فيه يختلفون «ثم إلى مرجعكم فأحكم بينكم فيما كنتم فيه تختلفون» (٣: ٥٥). الأصل هو الإتفاق، والإختلاف هو الفرع، «وما كان الناس إلا أمة وحدة فاختلفوا» (١٠: ١٩). والحكم يوم القيامة فى الإختلاف هو عود إلى أصل الوحدة الأولى. الإختلاف إذن نوعان: الأول طبيعى بشرى أقرب إلى التنوع منه إلى الإختلاف، طبقاً لتغير المصالح وتنوع الإجتهدات، وهو إختلاف فى التأويل، وهو الإختلاف الإيجابى المشار إليه «إختلاف الأئمة رحمة بينهم». والثانى شقاق فى وحدة الأمة وتضارب فى الأصول مثل إختلاف أهل الكتاب الذى لا حل له فى الدنيا إلا بكتاب جديد ليبين أوجه الإختلاف أو يوم القيامة عندما تنكشف الحقائق، ويتم الإطلاع على بواطن الأمور. وهو الإختلاف السلبي الذى يؤدى إلى الفرقة والتكفير المتبادل بل والقتال بين المتخاصمين.

الأول خلاف داخلى حله فى الحوار داخل إجتهدات الأمة من أجل تحقيق مصلحة مشتركة. والثانى خلاف خارجى لا حل له إلا من الخارج، من كشف للحقيقة من طرف

ثالث، من وحى آخر فى الزمان أو فى نهاية الزمان عندما ينتهى التاريخ، وتنتهى أهواء البشر.

والجماعات البشرية مختلفة نظراً لتعبيرها عن مصالح وقوى متباينة. فأراء الفقراء غير آراء الأغنياء فى توزيع الدخل، ونظرات الضعفاء غير نظرات الأقوياء فى توزيع السلطة. ووجهات نظر الأقلية غير وجهات نظر الأغلبية فى نظم الحكم. الصراع بين الناس واقع فعلى، ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض» (٢: ٢٥١) «ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع» (٢٢: ٤٠). والقرآن الكريم مملو بالحوار بين القوى المتصارعة، بين النبی وقومه، وبين المؤمنين والكافرين بالجلل والموعظة الحسنة.

والأمم مختلفة الطبائع والأمزجة، والشعوب متباينة المشارب، لكل شرعة ومنهاج، ولكل قبلة هم مولیها. فالصينيون غير الهنود، والفرس غير اليونان، والشرق غير الغرب. وقد لاحظ «الشهرستاني» من قبل أن بعض الشعوب أميل إلى التجريد منها إلى الحس، وأن البعض الآخر أقرب إلى المحسوس منها إلى المعقول. كما لاحظ «ابن سينا» أيضاً اختلاف خصائص الشعوب. فبينما العرب يتجهون نحو خصائص الأشياء والأفعال يتجه اليونان نحو الصفات العمومية، «لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً» (٥: ٤٨)، وذلك من أجل التعارف والحوار، وتبادل الخبرات والمنافع «وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا» (٤٩: ١٣).

كما أن مراحل التاريخ مختلفة، كل منها يفرض روح عصره. فالقدماء غير المحدثين، والحضارات القديمة غير الحضارات الحديثة، والعصر القديم غير العصر الحديث، والمتقدمون غير المتأخرين، والخلف غير السلف. لاحظ القدماء ذلك فى تاريخ الطبقات، وتوالى الأجيال، طبقات الشراء، وطبقات المعتزلة، وطبقات الصوفية، وطبقات الأطباء، وطبقات البلغاء، وطبقات المفسرين، وطبقات الأمم. هناك الصحابة والتابعون وتابعو التابعين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين. الشعر العمودى القديم غير الشعر الحديث، والمعمار القديم غير المعمار الحديث، وإجماع كل عصر ملازم لعصره فقط نظراً لاختلاف العصور وتغير المصالح. الماضى غير الحاضر، والمستقبل غير الماضى، وما سلف انتهى، وما خلف أت.

ونشأت الحضارة الإسلامية وأزدهرت بفضل هذا التعدد والتنوع دون أن يكفر أحد أحداً. فنشأت مدارس الفقه الأربعة، والفرق الكلامية الثلاثة والسبعون، والمذهب الفلسفية المتباينة التى يقوض بعضها بعضاً، والطرق الصوفية المختلفة. وتعددت التفسير بين المنقول والمعقول، بين الأثر والرأى. واختلف البلاغيون فى البلاغة، فى اللفظ أم المعنى، ووضع الأصوليون منطق الإشتباه لفهم هذا التعدد فى الفهم: الحقيقة والجهاز، الظاهر والمؤول،

الحكم والمتشابه، الجمل والمبين، المطلق والمقيد، العام والخاص. ووقعت مناظرات مثل تلك التى بين «السرافى» و «أبى بشر» حول اللغة والمنطق. بل وأصبح الاختلاف موضوعاً لعلم الجدل وأدب المناظرة والتعارض والتراجيح. وإليه أشار القرآن الكريم فى وصف الإنسان «وكان الإنسان أكثر شئى جدلاً» (١٨ : ٥٤). قام به الأنبياء مع أقوامهم «قالوا يا نوح قد جادلتنا فأكثرت جدلنا» (١١ : ٣٢). بل أنه أمر شرعى له آدابه وأحكامه «وجادلهم بالتى هى أحسن» (١٦ : ١٢٥).

وأستمرت الحضارة الإسلامية على هذا النحو التعددى حتى القرن الخامس الهجرى حين أنهى التعدد إلى تكافؤ الأدلة، وتعادل الشئى ونقيضه، حجج التوحيد وحجج التثليث، أدلة التنزية وأدلة التشبيه. وضاع المقياس الواحد والمعياري الذى يحكم به على صواب الأشياء وخطئها. وفى نفس الوقت بدأ الخطر الخارجى، الخطر الصليبي الذى يتطلب وحدة القوى، والاجتماع على رأى واحد، وتقنين العقائد فى قواعد، واختيار الفرقة الناجية، وتكفير الفرق الهالكة. فتم اختيار «الأشعرية» عقيدة لأهل السنة، والتصوف طريقاً للأمة. واجتمعت الأشعرية والتصوف فى شخص «أبى حامد». فأصبح «الإقتصاد فى الإعتقاد» معياراً لعقائد الأمة و «إحياء علوم الدين» طريقاً للناس. الأول يقدم للحاكم أيديولوجية السلطة، لا فرق فيها بين صفات الله وصفات الحاكم من حيث الإطلاق والكمال، والثانى يقدم للناس أيديولوجية الطاعة والاستسلام من صبر وتوكل وقناعة وزهد وفقر ورضا. يقدم للملوك «التبر المسبوك» ويقدم للعامة «الجام العوام». فالحاكم مطمئن على سلطانه، والناس راضية برزقها وقسمتها فى الدنيا. ثم تم تكفير المعارضة منعاً للاختلاف، معارضة الشيعة السرية فى «فضائح الباطنية» ومعارضة الفلاسفة العقلانيين العلنية فى «تهافت الفلاسفة». درءاً لمخاطر العقل واعمال النظر.

وأستمرت هذه الأحادية فى الفكر والنمطية فى الإختيار طالما إستمر الخطر الخارجى، الصليبي من الغرب، والتتار والمغول من الشرق، والإستعمار الأوروبى يعود من الشمال فى أوروبا ضد الجنوب فى أفريقيا وآسيا. والإستعمار الشرقى الروسى يعود من الشمال فى آسيا ضد الجنوب فى آسيا الوسطى. وتم حصار العالم الإسلامى من كل الجهات من الإستعمار فى الغرب والشرق الذى إتخذ فى دول الشمال ومن التبشير فى الجنوب فى أفريقيا وجنوب شرقى آسيا. وتركيا ورثة الخلافة أضنتها الحروب فى الخارج والاستئثار بالرأى فى الداخل. فالاجتماع على رأى واحد ضرورى. ولا وقت للتعدد والاختلاف، فالوحدة قوة، والاختلاف ضعف، ولا صوت يعلو فوق صوت المعركة. يمنع ذلك من الإنهيار، وضياح الخلافة وتبعثر المسلمين وإحتلال أراضيهم فى الاستعمار الحديث.

وبعد التحرر من الإستعمار، تعثر بناء الدول الحديثة في السياسة والإقتصاد، وظهرت أزمة الحرية والديمقراطية في البلاد. تحولت إلى دول الرأى الواحد والحزب الواحد نظراً لأن الفقرة الناجية هي التيار الشعورى الأعم في الوعى التاريخى الذى يمد الوعى السياسى بتصوره وقيمه. ظهر الإستبداد فى الرأى وغياب المشورة، بالرغم من وجود تيار آخر لم يعيش فى الوعى التاريخى وبالتالى غاب فى الوعى السياسى يمثل «لاخاب من استشارة». وتحول الأمر بالشورى «وشاورهم فى الأمر»، وأمرهم شورى بينهم» إلى مجرد إعلان عن عظمة النفس فى الماضى والحاضر عند الحالمين بمجتمع مثالى وبحكم إسلامى، ويجدون فيه مجرد تمويض نفسى عن مأسى الحاضر ومظاهر الاستبداد فيه. وأحياناً يصبح مجرد شكل وغطاء خارجى فى «مجلس شورى» للقبيلة غير ملازم أو للدولة نصفه مزور ونصفه معين، لا قيمة له ولا دور. واستمر تكفير المعارضة والنيل من شرفها ووطنيتها وإتهامها بالعمالة للغرب أو بالإلحاد مع الشرق. وإمتلأت السجون بالمخالفين فى الرأى. ووصل الأمر إلى اغتيال زعماء المعارضة. وأمتت الصحافة بحجة ملكيتها للشعب، وسيطرت الدولة على أجهزة الإعلام بحجة بسط سلطان الدولة، والدفاع عن هيبتها. وبرز فقهاء السلطان يزينون للحاكم أعماله، ويمروون قراراته. إذا ما رفض الصلح والمفاوضة والإعتراف بالعدو كان الإسلام معه يشد أزره ويناصره على أعدائه. وإذا ما صالح واعترف واستسلم كان الإسلام معه يبارك خطواته ويقوى عزمه. وإذا ما رأى أن الإشتراكية بها دفاع عن مصالح الناس خرج الإسلام أشتراكياً، فثروات المسلمين للمسلمين، والملكية إستخلاف، والناس شركاء، والعمل وحده مصدر القيمة، ولا طبقة فى الإسلام، والتأميم رعاية للمصالح العام. وإذا ما إنقلب إلى الضد ورأى أن الرأسمالية لم تعد جريمة كان الإسلام مع الإقتصاد الحر، وآليات السوق والإنتفاع الإقتصادى، والربح السريع، وشركات توظيف الأموال، والبنوك الإسلامية.

وما حدث بالأمس يحدث اليوم نتيجة لاتصالنا بالغرب الحديث، وظهور رافد آخر فى الفكر العربى هو الرغد الغربى الوافد بالإضافة إلى الموروث القديم. وأصبح لدينا فى حياتنا المعاصرة تعدد فى الاتجاهات، وتباين فى الآراء، وتنوع فى الإختيارات السياسية، كل منها له منطقاته النظرية، وأهدافه القومية، ومواقفه الفكرية. جربنا استئثار كل فريق بالرأى، والإنفراد بالحكم فإنهار الجميع. التبعة مثقلة، والأزمة متفاقمة، ولا يقوى أى منها أن يتحمل مسئولية الجميع وحمل التبعة وحده.

فالتبعية إلى إحدى اتجاهات العصر. وجدت فى مصر منذ القرن الماضى. فقد كان أول برلمان فى مصر عام ١٨٦٦. وكانت دعامة الحكم حتى ١٩٥٢. ثم عمت أرجاء الوطن العربى على درجات متفاوتة خاصة فى لبنان وتونس. ليست بالضرورة وافدة كما يرى ذلك

التيار العلمى العلماني فى الفكر العربى المعاصر ولكنها أيضاً موروثه من روح القرآن والشورى والنصيحة والحسبة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. عرفها القدماء منذ الخلفاء الراشدين فى قول عمر «لماذا استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً» وعند الأفغانى وملايذه. فيقول «عربى» أمام الخديوى «إن الله خلقنا أحراراً ولم يخلقنا عبداً أو عقاراً، والله لا نورث بعد اليوم». الليبرالية عند «الطهطاوى» وخير الدين التونسي فى مصر وتونس موروثه ووافدة، قراءة للتراث من منظور التنوير الأوروبى، وقراءة التنوير الأوروبى من خلال التراث، وقراءة كليهما من خلال حاجة العصر إلى الحرية. وبعد الأزمان الأخيرة وانقلاب الثورة العربية إلى ثورة مضادة وانحسار القيم الليبرالية وعدم مشاركة الشعوب فى صنع القرارات مع الحكم بما فى ذلك القرارات المصيرية، قضايا الحرب والسلام، لم تجمع أمة كما أجمعنا على ضرورة الحرية والديمقراطية فى حياتنا الفردية والاجتماعية حتى لا ينفرد حكم بمقدد صلح مع عدو، ولا ينفرد آخر بشن حرب على جاره، ولا يذهب ثالث إلى استدعاء قوات أجنبية ضد أخيه حتى ولو أخطأ، فالأجنبي له أهدافه ومطامحه عند الانثنين، ولا يلجأ رابع إلى إعطاء شهادة شرعية لهذا التدخل بإجماع هش منقوص. صحيح أن الليبرالية حدودها النظرية والعملية. تظل أقرب إلى الوافدة منها إلى الموروثة، تقدرها الصفوة أكثر مما تقدرها العامة، وتؤدى أحياناً إلى الخلط بين الحرية والأهواء الشخصية، وتنتهى أحياناً إلى الرأسمالية بدعوى الاقتصاد الحر القائم على المنافسة والربح، وتعلو النزعة الفردية على النزعة الجماعية، ومع ذلك يظل تعبيرها عن حاجة العصر. ويكون التحدى أمامها هوكيفية انبثاقها من الموروث أكثر من ورودها من الوافد حتى تهتز الثقافة المحلية، وتتحرك العامة، وبذلك حصارها، وتصبح إختياراً قديماً جديداً مثل المعتزلة القدماء بإعلاء شأن العقل وحرية الإختيار والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلى آخر ما هو معروف من مبادئ التوحيد والعدل. والقومية أقرب عهداً إلينا من الليبرالية. قامت أولاً ضد النزعة الطورانية فى حزب «تركيا الفتاة» (ساطع الحصرى) والذى أنهى بالاستيلاء على السلطة والقضاء على الخلافة فى ١٩٢٤. ثم توجهت ثانياً ضد الاستعمار (ميشيل عفلق) تجمع بين الحرية والاشتراكية والوحدة. وبالرغم من انحسار الفكر القومى خاصة بعد أحداث الخليج الأخيرة إلا أن القومية مطلب الجميع. فالأمة واحدة وأن تعددت دولها وأقطارها. لم يختلف عليها قطر ولم ترفضها دولة، وأكبتها جميع تيارات الفكر العربى المعاصر. فالإصلاح الدينى يؤكد وحدة العرب كخطوة نحو الوحدة الإسلامية أو الجامعة الشرقية. والتيار الليبرالى يرى أن القومية والإسلام صنوان، وأن الإسلام ظهر ببلاد العرب لتوحيد العرب فى أمة واحدة وأن عزة الإسلام بعزة العرب، وأن العرب قلب الإسلام ورصيده الأول. والتيار العلمى

العلماني حمل لواء العروبة كملجأ لنصارى الشام وتوحيد للأمة من خلال اللسان وإن لم يكن من خلال الدين. بالرغم من أزمة الواقع العربي منذ اختفاء الناصرية، وانشقاق البعث، والعدوان على الخليج إلا أن الشعب العربي من المحيط إلى الخليج طالب بوقف العدوان. يجتمع في الأفراح مثل حرب أكتوبر، وفي الأحزان مثل حرب الخليج. تظهر وحدته في الأزمات وإن تفرقت الحكومات، وأختلفت النظم، واشتدت الحملات الإعلامية. فالعربي واحد في كل مكان. إنما العروبة هي اللسان. صحيح أن للقومية حدودها النظرية والعملية. فقد تصل عند الغلاة إلى ارتباطها بالعرق العربي وليس فقط بالثقافة والحضارة العربية. وقد تكون عند فريق آخر علمانية صرفة. التراث جزء من الثقافة دون التزام صريح بالشريعة. وقد تكون أقرب إلى الوافد منها إلى الموروث، تعبر عن الأيديولوجيات القومية في الغرب في القرن الماضي، عصر تفتت الإمبراطوريات الأوروبية وبداية عصر القوميات. ومن هذا العصر خرجت الصهيونية كحركة قومية لليهود درءاً لاضطهادهم في الدولة القومية الأوروبية. وليست قومية أولى بأخرى حتى ولو اختلفت القوميات فيما بينها بين النزعة الإنسانية الشاملة مثل القومية العربية والنزعة العنصرية الخاصة مثل الصهيونية. وإن الممارسات القومية تجعل الفكر القومي ذاته موضوعاً للنقد الذاتي مثل الشقاق بين سوريا والعراق ثم احتلال قطر عربي آخر مما أدى إلى العدوان الأمريكي على العرب جميعاً.

كما عرف العالم العربي الماركسية منذ أوائل القرن خاصة في مصر وسوريا والعراق والسودان والمغرب العربي، وتكونت أوائل الأحزاب الشيوعية في معظم الأقطار. وكان لها دورها النضالي الطليعي في الجزائر ولبنان وتونس ومصر والسودان وسوريا والعراق واليمن. ودخل معظمها الجبهات الوطنية مع القوميين من أجل النضال المشترك ضد الاستعمار والصهيونية. وكانت نافذة للفكر العربي المعاصر للإطلاع على الأدبيات الاشتراكية وعلى الآداب الثورية في العالم. واستطاعت تحويل العقل العربي نحو الواقع والمجتمع، وأمدته بمنهج رصين لتحليل الظواهر الاجتماعية. وقامت بدور العلاج عن طريق الصدمات خاصة وأن الإصلاح الديني والليبرالية يهملان إيجاد جذور لهما في التراث القديم بمنطق التواصل. وما زال منطق الإنقطاع هو الذي يحكم الصلة بين الماركسية والتراث القديم باستثناء اجتهادات معدودة في مختلف اتجاهات «اليسار الإسلامي» أو «الثورة الإسلامية» والتي تعبر عن حاجات العصر في الحرية والاشتراكية والوحدة. صحيح أن هناك بعض الحدود النظرية والعملية، في النظرية وفي التطبيق مثل باقي الاتجاهات الرئيسية في الفكر العربي المعاصر. فالنظرية في النهاية وافدة ومحاولات اخراجها من الموروث ما زالت محدودة، ومرتبطة بظروف الثقافة الأوروبية وتاريخها وطبيعتها الدينية والفكرية. وما زال

أنصارها في العالم العربي قلة من صفوف المثقفين أم من جماهير العمال، يسهل حصارها واتهامها بالكفر. لم تأقلم بعد فكراً مع الثقافات الشعبية المحلية. وفي الممارسات السياسية، بالرغم من نشاطها وحركتها وقدرتها على حشد الجماهير في نظام الخلايا السرية أو العلنية إلا أنها مازالت متحمة بممارسة العنف وتكوين التنظيمات السرية لقلب نظم الحكم القائمة، والإستيلاء على السلطة. تتحالف مع المعسكر الاشتراكي أحياناً على حساب الاستقلال الوطني، وتقع في الدجماطيقية المنهجية التي تميز المجتمع التقليدي، وتصبح نوعاً من السلفية.

أما التيار الإسلامي الممثل في الجماعات الإسلامية الحالية فله منطلقاته النظرية في الحاكمية ومطالبه العملية في تطبيق الشريعة الإسلامية. وله رصيده الضخم في التاريخ. فقد قامت دول، إسلامية باسمه ومازالت قائمة. ومازال أقدر التيارات على حشد الجماهير في الجزائر وتونس ومصر والسودان والأردن ولبنان دفاعاً عن الهوية ضد التغريب، وإثباتاً للأنا في مواجهة الآخر. قوته في أنه ينبع من أعماق التراث فلا يهتم بأنه فكر واقد، وفي أنه سليل الحركة الإصلاحية التي أسسها «الأفغانى» والتي شكلت معظم الحركات والأحزاب الوطنية في العالم العربي. ونظراً لفشل التيارات الثلاثة الأولى منذ هزيمة ١٩٦٧ وإخفاق الناصرية، والعدوان المزدوج على الخليج، يبقى التيار الإسلامي هو الوحيد الذي يمثل طوق النجاة للجماهير العربية، كرد فعل وليس كفعل. ولما كانت الأنظمة الحاكمة تنقصها الشرعية من حيث مصدر السلطة، فالإسلام لا يعترف بالملكية أو بنظم الحكم الوراثية، أو من حيث رصيدها التاريخي الوطني بعد إحتلال مزيد من الأراضي في فلسطين، وزيادة عدد المسجونين السياسيين، وتباعد الهوة بين الأغنياء والفقراء، وإنهيار آمال الوحدة في المارك الطائفية والقبلية والعشائرية والقطرية، وزيادة الاعتماد على الخارج في السلاح والغذاء، وإنتشار التغريب في الحياة اليومية، وسكون الجماهير مهما عصفت بالعالم العربي من أحداث، فإن التيار الإسلامي يقدم نفسه على أنه الملاذ الأول والمنقذ الأخير. صحيح أن التيار يفتقد الحوار مع باقي التيارات الأخرى باستثناء الأردن ولبنان، ومازال يمتلك الحق كله في حين أن مخالفه في غواية وضلال، وأنه لا يقدم برنامجاً سياسياً اجتماعياً اقتصادياً يتجاوز الشعارات إلى مضامينها والحاكمية والشريعة إلى الحرية والخبز، وأنه مازال يغلب عليه الغضب والحقن والرغبة في الثأر والتدمير والعنف مما ناله على أيدي نظم الحكم الليبرالية والقومية والماركسية من تعذيب واعتقال وتهيش وإستبعاد من الحياة العامة، يردد هدم كل شيء ويبنى من جديد دون تطوير لما هو قائم تدريجياً حتى يقترب الواقع من المثال، وبالتالي يقع ضحية الثنائية المتصارعة بين الحق والباطل، الله والطاغوت، الإيمان

والكفر، الإسلام والجاهلية، طبقاً لجدل الكل. أو لا شىء. ومع ذلك مازال يمثل القوة المريئة واللامرئية كفاعلية قادرة على إحداث تغير اجتماعى ويكون السؤال فقط أين؟

وبالرغم من هذه التعددية التى يفرضها الواقع العربى المعاصر فى الفكر والسياسة إلا أن الأهداف العربية القومية واحدة. لا تعنى التعددية إذن التشتت والتضارب والإختلاف والتناقض والتقاتل والتكفير والإتهام المتبادل بالخيانة والعمالة بل تعنى أختلاف الأطر النظرية فى تحقيق أهداف قومية واحدة يتفق عليها العرب والمسلمون جميعاً: تحرير الأرض من الاحتلال، والحرية والديمقراطية ضد القهر والإستبداد، العدالة الاجتماعية ضد الفرق الشاسع بين الأغنياء والفقراء، وحدة الأمة ضد مخاطر التجزئة الطائفية والعنصرية والمقالية والأسرية، التنمية المستقلة ضد الاعتماد على الغير فى الغذاء والسلاح والثقافة، تأكيد الهوية وإثبات الذات حماية من التغريب وتقليد الآخر والتبعية له، حشد الجماهير وتمييزها ضد السلبية والسكون واللامبالاة. وهنا يتم تحقيق نموذج الوحدة والتنوع، وحدة الغايات وتنوع الوسائل. فالوحدة بلا تنوع فراغ وتجريد وموت، والتنوع بلا وحدة تشتت وتضارب وتفتت وضياح.

إن المآثر التى يمكن أن تنتج عن حق الإختلاف عديدة. منها الديمقراطية، وحق الآخر فى إبداء الرأى ومنع الإستبداد، والإستماع إلى الرأى الآخر، والحوار والتدبر والمشورة. وذلك أقوى للحاكم وأرسخ للنظام من الإستئثار بالرأى. الحاكم المستبد برأيه ضعيف خائف، يخشى من الحوار والمشورة، لا يأمن الانقلابات عليه إذا ما ضعف جنده، وخفت قبضته، وقوى الرأى الآخر، وأصبح قادراً على حشد الناس والتعبير عن الصالح العام. إن حق الإختلاف يمثل عوداً إلى تاريخنا العظيم، إحياء لثراث فقهاء الأمة كما أنه عود لثقافتها وممارستها إلى أصولها فى الكتاب والسنة. وهو فى نفس الوقت كسب لإحترام الغير لنا وعدم معايرتنا بأنه هو وحده الذى عرف حرية الرأى وحق الإختلاف واحترام الرأى الآخر والتعددية فى حين لم يعرف غيره إلا الإستبداد بالرأى، الرأى الواحد، وقهر الرأى حتى أنه تم الربط بين حضارات الشرق والواحدية فى الفكر والسياسة، فى العقيدة والشريعة فيما سعى باسم «الاستبداد الشرقى» الذى يقوم على الإله الواحد، والملك الواحد، والحزب الواحد، والرأى الواحد والذى استقر ربما فى حديث الفرقة الناجية الذى مازال يشكل وجداننا، ويعمل فى شعورنا ولا شعورنا.

إن ثقل ألف عام من أحادية الرأى فى وعينا القومى ليرجع باستمرار التعددية وحق الإختلاف الذى كان وراء حضارتنا الأولى فى القرون الأربعة الأولى. ومن ثم كان وعينا

القومى أعرجاً، له ساق طويلة فى الاستثثار بالرأى وساق قصيرة فى التعددية وحق الاختلاف. لذلك نتجه فى سيرنا باستمرار نحو أحادية الرأى. كما أن رؤيتنا للعالم عوراء نرى بعين واحدة أحادية الرأى ولا نرى بالعين الأخرى التعددية وحق الاختلاف. فإلى أى حد يستطيع فكرنا القومى أن يعيد التعادل بين الكفتين، بين الرأى والرأى الآخر، وأن يصبح وعينا القومى بساقين متساويتين، وأن تصبح رؤيتنا للعالم بعينين اثنتين؟ هذا هو التحدى التاريخى أمام الفكر العربى أن يعيد التوازن إلى الوعى القومى خلال الألف عام من الرأى الواحد إلى سبعمائة وزيادة القرون الأربعة الأولى من حق الاختلاف بثلاثة قرون أخرى، الزمن المنقوص من الرأى الواحد حتى يقع الحوار بين تيارين متكافئين، سبعمائة عام من أحادية الرأى وسبعمائة عام أخرى من حق الاختلاف. هنا فقط، وبعد هذا الجهد التاريخى، والسباحة ضد التيار لمدة أجيال، بدأها رواد النهضة، تستطيع الثقافة العربية أن تجمع بين الوحدة والتعدد، بين الحق الواحد وتعدد قراءاته والإجتهاد فيه طبقاً لروح كل عصر.

(٢)

المذاهب الإسلامية

نشأت المذاهب الفقهية الإسلامية كضرورة اجتماعية بعد عصر الفتوح، واحتياج المسلمين إلى أحكام شرعية فى وقائع جديدة لم تكن موجودة فى عصر الرسول. كانت الفتاوى تؤخذ أولاً فى عصر الصحابة من القراء منهم، الحاملين للكتاب والعارفين بدلالته، والراوين للحديث. وفى عصر التابعين كانت تؤخذ من الصحابة الذين بقى فتاويهم معروفة فى الأمصار التى عاشوا بها. فاعتمد أهل المدينة على فتاوى عبد الله بن عمر، وأخذ أهل الكوفة فتاويهم عن عبد الله بن مسعود، واستمد أهل مكة أحكامهم من فتاوى عبد الله بن عباس. واسترشد أهل مصر بفتاوى عبد الله بن عمرو بن العاص... الخ. وأخذ تدوين الفقه نفس مسار تدوين الحديث عبر أجيال أربعة: الرسول، والصحابة، والتابعين، وتابعى التابعين. وهم المحدثون فى علم الحديث والفقهاء فى علم الفقه.

والمذاهب متعددة. منها ما اندثر، ومنها ما بقى. فمن مذاهب أهل السنة أندثرت مذاهب الأوزاعى والثورى والليث بن سعد وداود الظاهرى. فقد عرف الأوزاعى (٨٨-١٥٧هـ) بالشام. وركز على أهمية النصوص من الكتاب والسنة. وقد انتشر مذهبه فى الشام والأندلس ثم تورأى لمزاحمة مذهب الشافعى له فى الشام ومالك فى الأندلس. وعاش حتى القرن الثانى. أما سفيان الثورى (٩٧-١٦١هـ) فقد رفض المناصب القضائية التى عرضها عليه الولاة والحكام، وآثر البعد عن الدنيا والزهد فيها واختفى. ولم يبق مذهب الليث بن سعد المصرى المولود فى قلقشندة وتوفى فى ١٧٥هـ لعلم تدوينه، وقلة أتباعه، وحسد أقرانه، وقسمة مصر بين مذهبي الشافعى ومالك. أما داود الظاهرى (٢٠٢-٢٧٠هـ) فقد قلد الشافعى ثم استقل بمذهبه الخاص الذى أعتمد على ظاهر النصوص وباطال كل أنواع الرأى من قياس واستحسان. وبقي المذهب حتى القرن الثامن الهجرى. كما اندثرت مذاهب أخرى مثل مذهب الحسن البصرى وابن جرير الطبرى وأبى ثور فى القرن الرابع الهجرى. وبقي المذهب الاباضى (الخوارج) فى جهات محصورة فى العالم الإسلامى (عمان). ومن مذاهب الشيعة اندثرت مذاهب فرق الغلاة بإندثار الفرق. ولم تبق إلا

كتب هذا المقال للموسوعة العربية لعلم الاجتماع منذ حوالى ثمان سنوات ولم أسمع عنها بعد منذ ١٩٨٨ حتى الآن.

مذاهب الزيدية والأمامية كمذاهب فقهية مستقلة عن مذاهب السنة والشيعة. أما المذاهب التي بقيت حتى الآن فهي المذاهب الفقهية الأربعة عند أهل السنة، الحنفية والمالكية والشافعية والحنبلية. ومن مذاهب الشيعة لم يبق إلا الفقه الجعفري. فهي المذهب الباقية تاريخياً وليس مذهبياً. كما أنها باقية كمناهج أكثر من بقائها كمذاهب. أهل الرأي والقياس في العراق (الحنفية)، وأهل الحديث والأثر في الحجاز (المالكية)، وأهل القياس والحديث الذين يجمعوا بين المنهجين السالفين (الشافعية)، وأهل النص الذين خشوا عليه من الهوى والرأي وكرد فعل على أعمال النظر (الحنبلية).

وقد أسس المذهب الحنفي الإمام أبو حنيفة النعمان الذي ولد بالكوفة عام ٨٠/٧٠هـ وتوفي ببغداد في ١٥٠هـ. عذب وجلد بالسوط أيام الأمويين لرفضه قضاء الكوفة، وسجن أيام العباسيين. وكان قلبه مع العلويين في خروجهم ضد الأمويين والعباسيين. ولكنه لم يخرج بالسيف وكان يود لو قام. كَوْن مذهب مع أصحابه أبي يوسف ومحمد بن الحسن الشيباني وزفر بن الهذيل، شوري بينهم في عرض المسائل وإيجاد الحلول. فالمذهب عمل جماعي يساهم فيه الأفراد. وقد انتشر المذهب في بغداد ومصر وفارس والروم وبلغ وبخارى وفرغانة. كما انتشر في أكثر بلاد الهند والسند وبعض بلاد اليمن. وكان غالباً في افريقية وصقلية. ثم تبنته الدولة العثمانية. وقد انتشر في المدن أكثر من انتشاره في الريف، في مواطن الحضارة أكثر منه في أماكن البداوة نظراً لاعتماده على الرأي. لذلك بدأ في العراق حيث كان الحديث قليلاً بما اضطره إلى الاعتماد على الرأي والتقدير.

وأصول المذهب أربعة: الكتاب حتى مع الاختلاف في فهم المدلول والاشارة وطرق الاستنباط. ثم الحديث مع التشدد في الرواية. ويقدم العمل بالحديث الصحيح على القياس. ولكنه يقدم الرأي والقياس على الآحاد وغير المشهور. لذلك أنهم بتقديم الرأي على النص، ويرفض النص في سبيل الرأي. ثم الاجماع. وأخيراً الرأي والقياس بعد الرجوع إلى القرآن والسنة الثابتة والتأكد من عدم وجود نص وبعد الرجوع إلى الاجماع. وقد يترك القياس للاستحسان حين تبين المصلحة. وقد يلجأ إلى العرف. كما ابتدع الحيل الشرعية في المعاملات للتوفيق بين مثل الشريعة وضرورات الحياة. وبالرغم من تنظيمه الفقه على أساس القياس إلا أنه لم يكن متعصباً لرأي، وكان يفترض خطاه قبل صوابه.

وأهم تلاميذه الذين دونوا مذهب وطوره أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم الانصاري الكوفي (١١٣ - ١٨٢هـ). كان محدثاً ثم صاحب رأى. دون المذهب في مجموعتين. الأولى مارواه الثقة وتسمى ظاهر الرواية أو مسائل الأصول. وهي ستة: المبسوط، الجامع

الكبير، الجامع الصغير، السير الكبير، السير الصغير، الزيادات وهي مجموعة في «الكافي» بعد حذف المكرر لأبي الفضل المروزي المعروف باسم الحاكم الشهيد (٣٤٤هـ). ثم شرحه السرخسي في القرن الخامس في «المبسوط» في ثلاثين جزءاً. ونشأ محمد بن الحسن الشيباني (١٣٢-١٨٩هـ) بالكوفة وتوفي بالرء. وهو الذي دون المذهب في عدة كتب باقية: رسالته في الخراج، كتاب اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى (١٤٨هـ). وله أيضاً: كتاب الرد على أهل المدينة، وكتاب الآثار وهي مجموعة من الأحاديث في الفقه. وكان زفر بن الهذيل بن قيس الكوفي (١١٠-١٥٨هـ) محدثاً ثم غلب عليه الرأى. وكان الحسن بن زياد اللؤلؤى (ت ٢٠٤هـ) من أهم التلاميذ الأوائل.

وأسس المذهب المالكي مالك بن أنس بن أبي عامر فقيه الحجاز (٩٣-١٧٩هـ) توفي بالمدينة. ضربه جعفر بن سليمان وإلى المدينة بالسياط لما نسب إليه من أن البيعة لا تصح بالاكراه. وربما بسبب تحريم زواج المتعة على خلاف ما يرى عبد الله بن عباس. افتى بالجواز بالخروج مع محمد النفس الزكية ولكنه في الغالب كان يفتى بجواز قتل البقاء ان خرجوا على مثل عمر بن عبد العزيز. وان خرجوا على غيره فأنه ينتقم منهم ومنه على السواء. ومادامت الجيوش قائمة والخروج ينتهى بالاستشهاد فتجوز الطاعة لأولى الأمر. مذهبه جماعى مثل مذهب أبى حنيفة. وقد قام على التوسع فى الحديث والرأى معاً. كتابه الرئيسى «الموطأ» أول كتاب فى الفقه دونه صاحبه يتضمن ما قوى من حديث أهل الحجاز وأقوال الصحابة وفتاوى التابعين، مرتب حسب أبواب الفقه، وعمل فيه حوالى أربعين عاماً. وسمى كذلك لأنه مهد للناس الفقه أو لأنهم واطؤوه وواقفوه عليه. وضاعت باقى كتبه. وانتشر مذهب فى المدينة ثم فى الحجاز ثم فى البصرة ثم فى مصر وبلاد أفريقيا والأندلس وصقلية والمغرب الأقصى والسودان. وغلب فى خراسان ونيسابور.

ويقوم المذهب على نفس الأصول الأربعة مع خلاف فى التفاصيل. فالكتاب بنصوصه الواضحة الظاهرة ومفهوماته. ثم السنة المتواترة والمشهورة لبيان مجمل الكتاب. ثم الاجماع من فقهاء أهل المدينة. ثم القياس والرأى والاستحسان، ولكن خبر الأحاد مقدم على القياس. قال بعمل أهل المدينة وجعله بمنزلة الحديث المتواتر. كما قال بقول الصحابي فى حالة تعذر اجماع أهل المدينة. وأثبت المصالح المرسله التى على أساسها رأى عثمان عدم جواز التقاط ضوال الابل وجعل ذلك لعامل من قبل بيت المال يحفظها لربها أن جاء وإلا تكون للمسلمين عامة، وكذلك رأى عمر فى عدم قسمة أرض السواد بالعراق وغيرها بين الفاتحين ووضع الخراج عليها والجزية على أهلها للمسلمين عامة فى كل زمان.

وروى المذهب من بعده أبو عبد الله عبد الرحمن بن القاسم العتقي (ت ١٩١ هـ)، أبو محمد عبد الله بن وهب بن مسلم (١٩٧ هـ)، أشهب بن عبد العزيز القيسي (٢٠٤ هـ) أبو محمد عبد الله بن عبد الحكم المصري (٢١٤ هـ)، أصبغ بن الفرج الأموي ولاء (٢٢٥ هـ)، محمد بن عبد الله بن عبد الحكم (٢٦٨ هـ) ... الخ. ومن بلاد أفريقيا الشمالية والأندلس وصقلية أبو الحسن علي بن زياد التونسي (١٨٣ هـ)، أبو عبد الله زياد بن عبد الرحمن القرطبي (١٩٣ هـ)، عيسى بن دينار القرطبي (٢١٢ هـ)، يحيى بن كثير الليثي (٢٣٤ هـ)، عبد الملك بن حبيب بن سليمان السلمى (٢٣٨ هـ)، سحنون عبد السلام بن سعيد التنوخي (٢٤٠ هـ) ومن تلاميذ المشرق أبو مروان عبد الله بن أبي سلمة الماجشون (٢١٢ هـ)، أبو اسحق اسماعيل بن اسحق القاضي (٢٨٢ هـ) .. الخ.

وأسس المذهب الشافعي أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي (١٥٠ - ٢٠٤ هـ) ولد في غزة وتوفي بمصر. أخذ عن محمد بن الحسن الشيباني الحنفي وحفظ موطأ مالك، وألف على كتب الحنفية كتاب الحجة ورواه أربعة من تلاميذه أحمد بن حنبل وأبو ثور (٢٤٦ هـ)، والزعفراني (٢٦٠ هـ)، والكرايسي (٢٤٥ هـ). اتهم بالتشيع، وحمل إلى بغداد في ١٨٤ هـ. وفي بغداد كتب مذهبه القديم. ثم عاد إلى مكة ثم رجع إلى بغداد مرة أخرى لمدة أشهر في ١٩٨ ثم حط بمصر، وأنشأ مذهبه الجديد وصنف كتابيه الرئيسيين «الرسالة» في علم أصول الفقه، وكتاب «الأم» في الفقه. في العراق ترك تقليد الإمام مالك، وفي مصر فرضت الظروف إعادة صياغة المذهب. فالواقع يفرض نفسه على المذهب الفقهي. بل أن «الرسالة» قد كتبت مرتين، مرة في العراق، ومرة في مصر.

وهقوم المذهب على الأصول الأربعة. القرآن مفهوماً كنص ظاهر ولا يؤول إلا بدليل، والسنة بما في ذلك خير الواحد المروي عن الثقات والمتصل السند دون المشهور. كما طالب الاحناف أو المؤيد بحمل أهل المدينة كما اشترط المالكية، والاجماع الصحيح دون وجود المخالف، وأخيراً القياس بشرط أن يكون له سند من الكتاب أو السنة. ورفض الاستحسان فمن استحسن فقد شرع، وانكر كل أنواع الرأي ماعدا القياس. كما رفض عمل أهل المدينة. ويتميز المذهب بالجمع بين الحنفية والمالكية، بين أهل الرأي وأهل الأثر طبقاً لروح مصر الوسطية التي تأبى التطرف والمغالاة. لذلك ساد مذهب في مصر في الوجه البحري وفلسطين وعند الأكراد وفي عدن وحضرموت، ومع قلته في العراق والباكستان والمجاز إلا أنه هو الغالب في أندونيسيا.

وبالإضافة إلى الرسالة وكتاب الأم تم تدوين المذهب في ملحقات مثل جماع العلم،

انتصار للسنة، وأبطال الاستحسان رداً على فقه الاحناف، واختلاف مالك والشافعي فيما يتصل بالسنة، والرد على محمد بن الحسن الشيباني. وكان تلاميذه في مصر يوسف بن يحيى البويطي (٢٣١هـ). وقيل أنه هو الذي صنف كتاب الأم. وقد سجن ببغداد بسبب فتنة القول بخلق القرآن التي أثارها المأمون. وهناك أيضاً أبو إبراهيم اسماعيل بن يحيى المزني (٢٦٤هـ)، والربيع بن سليمان بن عبد الجبار المرادي (٢٧٠هـ). وعن طريقه وصلت إلينا مؤلفات الشافعي.

وأسس المذهب الحنبلي أحمد بن حنبل (١٦٤ - ٢٤١هـ). ولد ببغداد وتوفي بها. درس على يد الشافعي وتلمذ عليه. وضرب بالسياط في محنته أيام المأمون وسجن بقية خلافته وأثناء خلافة المعتصم حتى أفرج عنه المتوكل. كتب «المسند» ويحوى على أربعين ألف حديث دون ترتيب على مسائل الفقه مما يدل على خروج علم الفقه من علم الحديث. وهو مذهب أهل نجد. وانتشر في السعودية بعد الوهابية مع الشافعية، والغالب على أهل السنة بالأحساء مع المالكية، ومع الشافعية في فلسطين.

وتقوم أصول مذهبه على النص قرآناً أو حديثاً. والكتاب مقدم على السنة حين التعارض في الظاهر. والسنة مقدمة على أقوال الصحابة. لذلك رفض قول معاذ معاوية بتورث المسلم من الكافر نظراً لصحة الحديث المانع، ثم فتوى الصحابي عند عدم وجود النص، وأخذ أقربها إلى النص في حالة الخلاف أو عندما لا يعرف لها مخالف ودون ادعاء الاجماع. فإذا ما تعددت آراء الصحابة يتم اختيار أقربها إلى الكتاب أو السنة أو التوقف في حالة غياب المرجح ودون الأخذ بالرأى. ثم الحديث المرسل أو الضعيف مرجحاً له على القياس مادام لا يوجد أثر يدفعه ولا قول صحابي ولا أجماع على خلافه، بشرط صحة السند. وأخيراً القياس عند الضرورة وعند غياب الأربعة الأصول الأولى. ويعنى استصحاب الأصل سواء كان قرآناً أو سنة أو قول صحابي. وعند إنعدام النص يتم استصحاب الصالح. فالدرائع أصل معتبر، والوسيلة مثل الغاية. فالمذهب الحنبلي أيسر المذاهب في المعاملات وأكثرها تشدداً في العبادات.

ومن أنصار المذهب والذين قاموا بتدوينه الأثرم أبو بكر أحمد بن محمد بن هاني الخراساني البغدادي (٢٧٣هـ)، أحمد بن محمد الحجاج المروزي (٢٧٥هـ)، إبراهيم الحريبي أبو اسحق (٢٨٥هـ)، أبو القاسم عمر بن أبي علي الحسيني الخرقى البغدادي (٣٢٤هـ). ثم انتسب إليه وأذاعه ابن تيمية (٧٢٨هـ) وتلميذه ابن القيم (٧٥١هـ) ثم محمد بن عبد الوهاب (١٢٦٠هـ) والمدرسة السلفية المعاصرة.

أما المذاهب الفقهية عند الشيعة فهي لا تختلف عن المذاهب الفقهية عند أهل السنة إلا فى تأويل الأصول وفى بعض الفروع. فالخلاف بين السنة والشيعة كان سياسياً حول الإمامة. ثم تحول إلى خلاف عقائدى فى التوحيد والعدل، ثم إلى خلاف فقهى يدور حول التشدد أو التخفيف فى الفروع. وأهم مذهبين فقهيين عند الشيعة الزيدية والإمامية.

تقول الزيدية بأن الإمامة بعد على زين العابدين بن الحسين لابن يزيد وليس إلى محمد الباقر كما هو الحال عند الإمامية. وله مؤلفات كثيرة مثل تفسير غريب القرآن، رسالة ضد فرقة المرجئة، المجموع فى الفقه، ثم الروض النضير شرح مجموع الفقه الكبير لشرف الدين بن الحيمى اليمنى الصنعائى (١٢٢١هـ). وما زالت مؤلفات المذهب مخطوطة فى اليمن لأئمة أعلام المذهب مثل الامام الهادى يحيى بن الحسين بن القاسم (٢٩٨هـ)، وهى الزيدية الهادية. وله كتاب جامع فى الفقه، ورسالة فى القياس، والأحكام فى الحلال والحرام. وكذلك الامام أحمد بن يحيى المرتضى (٨٤٠هـ) وله كتاب البحر الزخار الجامع لمذهب علماء الأمصار. ويشبه فقه الزيدية فقه أهل السنة مع ميل إلى فقه العراق مهد التشيع. لا يجوز المسح على الخفين، ويحرم أكل ما ذبح لغير المسلم، وزواج الكتابيات. وخالف الإمامية فى تحليل زواج المتعة.

أما الإمامية فإنها منتشرة فى إيران والعراق. وفقهها مثل مذهب الشافعى. أما فى الأصول فإنها تقبل الأحاديث التى رواها الأئمة ورجالهم. ولا يكون الاجتهاد إلا للقادر. وترفض القياس نظراً لوجود الامام الذى يعلم الاحكام الشرعية عن طريق الوصية فكل حكم منصوص عليه عرفه الرسول وأودعه لأوصيائه. ولا يجوز للأحكام أن تكون عن رأى بل عن الامام. والأئمة معصومون. مات موسى الكاظم سجيناً عام ١٨٣هـ. وله كتاب الحلال والحرام. ثم كتب ابنه الرضا فقه الرضا. ولكن المؤسس الحقيقى هو أبو جعفر محمد بن الحسن بن فروخ الصغار الاعرج القمى (٢٩٠هـ). ألف «بشائر الدرجات فى علوم آل محمد وما خصهم الله به». كما كتب محمد بن يعقوب بن اسحق الكلينى (٣٣٨هـ) «الكافى علم الدين». والاختلاف مع أهل السنة فى بضع عشرة مسألة منها تحليل زواج المتعة، ووجوب الاشهاد على الطلاق بشاهدين عدلين من أجل الاقلال منه، وتحريم الزواج بالكتابية، وتقدير ابن العم الشقيق على العم لأب فى الميراث.

وقد استقرت هذه المذاهب الخمسة حتى الآن. وقامت عدة محاولات للتوحيد بينها بدلاً من التنافس. وكان أول من رتب دروساً للمذاهب الأربعة فى مدرسة واحدة الصالح نجم الدين أيوب فى مدرسة الصالحية بالقاهرة عام ٦٤١هـ. كما ولّى الملك الظاهر بيبس

بمصر أربعة قضاة منذ ٦٦٥ هـ. واستمرت المحاولات للتوحيد بين المذاهب حتى عصرنا الحالي في إيران عند الشيخ القمي وعند الشيخ شلتوت في مصر الذي أقر بالمذهب الجعفري كمذهب خامس.

وإذا كانت المذاهب الفقهية قد تأثرت بالأقاليم التي انتشرت فيها متحللة من القيود النظرية للمؤسسين الأوائل، وبالمناهج والبيئة الثقافية المنتشرة بها فقد أصبح لها طابعاً إقليمياً. تتغير بتغير الأقاليم كما حدث في مذهب الشافعي. ساد المذهب الحنفي الذي يقوم على الرأي بالعراق، والمالكي الذي يقوم على الأثر بالحجاز والذي يقوم على المصالح العامة بالمغرب. ومزجت مصر بين هذا وذاك في مذهب الشافعي. كانت الحضارة غالبية على فقه العراق، والبدعوة غالبية على فقه المغرب والاندلس كما لاحظ ابن خلدون.

وقد حاولت الأنظمة الحاكمة غلق باب الاجتهاد لايقاف تجديد الفقه منعاً لفرض الواقع الجديد نفسه على الفقه كما فرض الواقع القديم نفسه في نشأته. وأصبحت كل دعوات التجديد تطالب بفتح باب الاجتهاد من أجل فرض الواقع الجديد نفسه على الفقه، واقع الاحتلال، والقهر، والفقر، والتجزئة، والتخلف، والتفريب، واللامبالاة من أجل انشاء فقه المقاومة، وفقه التحرر، وفقه المساواة والعدالة الاجتماعية، وفقه الوحدة، وفقه التنمية، وفقه الأصالة، وفقه الجماهير. فكل فقه مرتبط بعصره. ولا يوجد فقه لكل العصور. هو اجتهاد بشري صرف وليس شريعة الهية. يتأسس الفقه على التجارب البشرية رعاية لمصالح الناس وتحليلاً لخبرات البشر وقدرات الفرد والضرورات الاجتماعية. إذا كان الفقه القديم قد أعطى الأولوية للعبادات على للمعاملات فقد كان الإسلام حديث عهد فإن الفقه الجديد يعطي الأولوية للمعاملات على العبادات. وإذا كان الفقه القديم قد نشأ في عصر الانتصار فإن الفقه الجديد ينشأ في عصر الهزيمة أو النهضة المنتشرة. إن لكل مرحلة تاريخية فقهها، ولا يوجد فقه أبدي لكل المراحل التاريخية^(١).

(١) يمكن الرجوع إلى بعض المراجع الحديثة في الموضوع نظراً لشهرة القديمة مثل:
أبو زهرة (محمد): أبو حنيفة، حياته وعصره، آرائه وفقهه، دار الفكر العربي، القاهرة ١٩٤٧.
أبو زهرة (محمد): مالك، حياته وعصره، آرائه وفقهه، دار الفكر العربي، القاهرة ١٩٥٢.
أبو زهرة (محمد): الشافعي، حياته وعصره، آرائه وفقهه، دار الفكر العربي، القاهرة ١٩٤٨.
أبو زهرة (محمد): ابن حنبل، حياته وعصره، آرائه وفقهه، دار الفكر العربي، القاهرة ١٩٤٧.
تيمور (أحمد): المذاهب الفقهية الأربعة، دار الكتاب العربي، القاهرة ١٩٦٥.
شلي (محمد مصطفى): للدخول لدراسة الفقه الإسلامي، دار التكايف، القاهرة ١٩٥٦.
مذكور (محمد سلام): للدخول للفقه الإسلامي، دار النهضة العربية، القاهرة ١٩٦٦.
موسى (محمد يوسف): الفقه الإسلامي، دار الكتاب العربي، القاهرة ١٩٥٨.

(٣)

هل يمكن إبطال القياس؟ مناظرة مع الشيخ المفيد

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى جعل فقهاء أمة وائمة الهدى هم المسؤولون عن الامانة، والحافظون للرسالة. فالعلماء ورواة الأنبياء، والائمة خلفاء الرسل.

ولما كان اختلاف الائمة رحمة بينهم، فكلهم راد وكلهم مردود عليه، ولا عصمة لأحد من العلماء كانت هذه المناظرة مع الشيخ المفيد فى موضوع القياس. يطله الشيخ المفيد وأحاول الباته.

والمناظرة سنة قديمة بين العلماء. فالعلماء لا يقلد بعضهم بعضاً. وقد جمع الشيخ مفيد مناظراته فى «العيون والحاسن». ولخصها تلميذه الشريف المرتضى فى «الفصول المختارة»^(١). وله أيضاً «الجالس المحفوظة فى فنون الكلام». وله مناظراته مع القاضى عبد الجبار. وهذه المناظرة «هل يمكن إبطال القياس؟» استئناف للمناظرات القديمة للشيخ المفيد مع أحد شيوخ المعتزلة الجدد.

وبسلك الشيخ المفيد طريقتين لنقض القياس. الأولى نقض القياس بنفى التعليل فى الاحكام. والثانية تفنيد حجج المثبتين للقياس. الأولى طريق ايجابى وهو الأغلب، والثانى طريق سلبى وهو الأقل.

١ - لا يوجد القياس إلا فى الشرعيات

القياس لا يوجد إلا فى الشرعيات ولا يوجد فى الاعتقادات. يوجد فى الاحكام ولا يوجد فى العقائد، فى أصول الفقه وليس فى أصول الدين. فكل حجة فى امتناع القياس قياساً على امتناعه فى العقائد تخرج عن موضوع الخلاف، وإن دخلت فإنها تثبت القياس لأنها تقوم على قياس باطنى، نفى القياس فى الاحكام بناء على نفيه فى العقائد.

كتب هذا البحث للمؤتمر العالمى بمناسبة الذكرى الالفية للشيخ المفيد فى الحوزة العلمية فى قم
بإيران التى عقدت فى ١٦ من إبريل ١٩٩٣ ولكن جامعة القاهرة لم تسمح بالسفر إلى إيران .
(١) الشيخ المفيد: أوائل المقالات ص ٢٩ - ٣٠ تبرير ١٣٧١هـ.

ومن ثم فإن موضوع الشفاعة لعباد الاصنام والمشركين بالله والكفار برسله أو لمرتكبي الكبائر ليس حكماً شرعياً بل موضوع اعتقادي صرف. لا يجوز أن يضرب به المثل على جواز الشفاعة للكفار قياساً على جوازها للفساق^(١).

وإذا كان الحكم بتحريم التفاضل في البر أصلاً بناء على حديث الرسول فإن الحكم بتحريم التفاضل في الازد قياسي على الأصل، وهذا لا يقطع في القياس نظراً لجواز اباحة التفاضل في البر لأن الله هو المشرع. فإذا كان الحكم في الأصل هو الجواز كان الحكم في الفرع هو الجواز. فالحكم في الفرع يدور مع الحكم في الأصل. ولا يكون الخطأ في تغيير حكم الأصل. والحقيقة أن افتراض تغير الأصل هو تجويز البداء على الله. فأحكام الأصل معلة. ولا يمكن تغييرها إلا بتغيير عللها. وأن تجويز البداء على الله فيه انكار للحكمة الالهية، وتغليب للارادة الالهية عليه، وضرب صفة الهية بصفة الهية أخرى. كما أن علل الاحكام علل مادية فاعلة ومؤثرة وليست مرتبطة بالارادة الالهية إلا مجازاً. فالله هو الفاعل لكل شيء، وهو المشرع. ومع ذلك هناك تمييز بين العلمين: علم أصول الفقه الذي يقوم باستنباط الاحكام الشرعية من أدلتها الشرعية وعلم أصول الدين الذي ينظر للمقائد. وادخال الارادة الالهية كمصدر لتعليل الأحكام وجواز البداء على الله أدخل في علم أصول الدين منه في علم أصول الفقه. وإن ارتباط الأحكام بعللها ليس فيه انكار للارادة الالهية أو تغليب من شأنها بل هناك تمييز بين العلمين. ومع ذلك يمكن التخفيف من احتمال التقييد للارادة الالهية بالعلل الموجبة بجعل العلل سمات أو علامات غير موجبة ولكنها دالة على الحكم. وقد تناول علماء الأصول ذلك في تحليل العلاقة بين الأسباب والمسببات في احكام الوضع. وأخرجوا الموضوع من علم أصول الفقه إلى علوم الحكمة كما فعل الامام الشاطبي^(٢).

والقياس لا يكون إلا في الاحكام حقيقة لا مجازاً. فلا قياس في المجاز. الغاية من القياس الفعل والسلوك في حين أن الغاية من المجاز الخيال والافتناع. لذلك لا يجوز القياس في المجاز والاستعارة والكنية كما يقول الشيخ المفيد^(٣). وقد احرز الفقهاء في ذلك ووضعوا قاعدة أن الأحكام الشرعية كلها حقيقة لا مجازاً.

وقراءة النص وفهم وجه الاستدلال فيه ليس قياساً بل تفسير أو تأويل. القياس علاقة

(١) الأصول ص ٢٩.

(٢) الشاطبي: المواقات في أصول الشريعة، المجلد (١) المكتبة التجارية الكبرى .

(٣) الأصول ص ٢٤، ص ٢٩.

النص بالواقع، والوحي بالعالم كما قال القدماء: تحقيق المناط وتخريج المناط وتنقيح المناط، وليست علاقة النص بنفسه أو علاقة النقل بالعقل، وتفسير القرآن بالهوى أو بالرأى أو بالمنفعة الخاصة خطأً في التفسير وليس نقياً للقياس كما هو الحال في قصة قدامة بن مظعون وقد شرب الخمر واحتج على عمر بآية «ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا إذا ما اتقوا وآمنوا وعملوا الصالحات». فدرأ عنه عمر الحد لولا أن نبيه على خطئه في التأويل وعدم انطباق الآية عليه وضرورة الاستتابة أو تطبيق الحد. فهذا خطأً في تحقيق المناط في التفسير^(١).

القياس هو قياس الفرع على الأصل وليس الأصل على الفرع. فعلى فرض أن الشفاعة موضوع للقياس لأنها من الاعتقادات وليست من الشرعيات فإنها لأهل الكبار أصل عند الأشاعرة. ولا يجوز قياس شفاعة الكفار على شفاعة مرتكب الكبيرة لأن الكل لا يقاس على الجزء، والأكبر لا يقاس على الأصغر، والكفر لا يقاس على الفسوق. وكذلك لا يقاس حظر ذبائح أهل الكتاب قياساً على حظر ذبائح الكفار لأن تحليل ذبائح أهل الكتاب أصل وليس فرعاً له، حكم شرعي ولا استنباط فيه. «وطعام أهل الكتاب حل لكم»^(٢).

ولا يكون القياس في المحسوسات أو العقلية البديهيات إنما يكون في الأفعال. إنما تدخل المحسوسات والعقلية في نظرية العلم في علم الأصول للاستدلال بها على العقائد مثل الإيمان بوجود الله وصدق الأنبياء. فالعلم ضروري أم كسبي، ينهي أم استدلالى، فطرى أم نظرى^(٣). ولا يجوز التعليل في العقلية قياساً على الشرعيات. فالعقلية لها منطقها، منطق القضايا، في حين أن الشرعيات لها عللها الفاعلة. الأول منطق صورى، والثاني منطق تجرئى. مقياس صدق الأول التطابق مع العقل واتساق المقدمات مع النتائج، ومقياس صدق الثانى التطابق مع التجربة والتحقق من صدق الفروض في الواقع.

٢ - انكار القياس انكار للعقل

ويقوم القياس على العقل والواقع. فانكار القياس انكار للعقل أولاً. والعقل أساس النقل. ومن قدح في العقل قدح في النقل. لذلك كتب ابن تيمية «درأ تعارض العقل والنقل» كما كتب «موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول». ولم يظهر ذلك في علم أصول الفقه

(١) الارشاد ص ١٠٨ - ١٠٩.

(٢) الذيل، ص ٧.

(٣) للمقالات ص ١٠٧. وهما كتابتا من العقيدة إلى الثورة، محاولة لاعادة بناء علم أصول الدين، الجزء الأول، المقدمات النظرية، الفصل الثالث، نظرية العلم، مدبولي، القاهرة ١٩٨٨.

وحده بل أيضاً فى علم أصول الدين. فإيمان المقلد لا يجوز، والعقل شرط التكليف، وما لا دليل عليه يجب نفيه. كما ظهر فى علوم الحكمة فى «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال» عند ابن رشد وعند باقى حكماء الإسلام من قبله: الكندى فى رسالته إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى، والفارابى فى شروحه على منطق أرسطو وابن سينا فى جعله الفلسفة أخت الشريعة، متفقتان بالطبع متحابتان بالغيرة، وفى التصوف عندما أصبح فلسفة إلهية، لا فرق بين العقل والقلب، بين العلم الإنسانى والعلم اللدى.

الاجتهاد إذن مصدر من مصادر التشريع، وهو مبدأ الحركة فى الإسلام كما يقول محمد اقبال. وهو إفراغ الوسع فى الاستدلال على الأحكام. والمجتهد أحد ألقاب الأئمة وأعلامها. وتعدد الاجتهادات بتعدد الأئمة، وهو مقبول عند الشيعة. فالاجتهاد فى الحوادث الواقعة بالرأى بمعنى استفراغ الوسع فى طلب تحصيل الظن بالأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها المتبعة من كتاب أو سنة أو ما يثبت اعتباره من الكتاب والسنة مقبول بشرائط مخصوصة فى المجتهد وفى محل الاجتهاد.

أما المعنى الخاص فى القياس الفقهى المتعارف مثل الاستحسان والمصالح المرسله وإشابههما مما يورث غلبة الظن فمفروض عند الشيعة لأنه لا يقوم إلا على الظن، ولا دليل على حجيته. بل ورد النهى عنه فى الكتاب والسنة. ومن نفى الاجتهاد من الامامية فإنه ينفى الاجتهاد بالمعنى الثانى أى الآيسة.

والحقيقة أن القياس ليس رجباً بالظن بلا دليل، بل هو عملية الحكم من الأصل إلى الفرع لتشابه بينهما فى العلة. والمعلل على أنواع: العلة الفاعلة وهى أقواها، والعلة المؤثرة وهى أقل من الأولى قوة، والعلة المناسبة، والعلة الملائمة وهما أضعف من العلتين الفاعلة والمؤثرة. والنهى عن اتباع الهوى والظن صحيح، ولكن القياس ليس كذلك. القياس اجتهاد محكم، ومن ثم لا فرق بين القياس والاجتهاد إلا فى تقييد اللفظ وإطلاقه. الاجتهاد وهو اللفظ العام، بذل الوسع واستنفاد الجهد والطاقة فى حين أن القياس أحد أشكال الاجتهاد. وهو الاجتهاد المضبوط وليس الاجتهاد المرسل من استصحاب واستحسان ومصالح مرسله طبقاً لقاعدة «ما رآه المسلمون حسن فهو عند الله حسن». ويدخل فى ذلك الرأى أيضاً فهو اجتهاد مرسل.

بل لقد استطاع الأصوليون ضبط الاجتهاد المرسل بعلم القواعد الفقهية مثل: لاضرر ولا ضرار. الضرورات تبيح المحظورات، دراً للفساد مقدم على جلب للمصالح، عدم جواز

تكليف ما لا يطاق، وقد جعل الطوفى فى الأندلس المصلحة أساس التشريع، وتتم صياغة الأوامر والنواهى بناء على القدرة والأهلية وليس فقط طاعة للإرادة الالهية.

ولا يهم الصواب والخطأ فى الاجتهاد. المهم هو ا فراغ الوسع، وبذل الجهد، واستنفاذ الطاقة. فللمخطئ أجر وللمصيب أجران. واحتمال الخطأ فى القياس وارد. ولكن ذلك لا يطمع فى القياس كمصدر من مصادر التشريع. القياس يخطئ ويصيب، ويختلف فيه المجتهدون. وهو لا ينفى التعليل. فالتعليل أساس الحكم الشرعى، الخطأ فى القياس لا ينفى القياس.

ومارس الشيعة القياس عملياً كما يمارسه أهل السنة. فقد استعمل الشيعة القياس فى جواز الجمع بين المرأة وخالتها أو المرأة وعمتها فى النكاح بالرغم من ورود نص بالتحريم ولا تنكح المرأة على عمتها وخالتها. ومع ذلك يثبت الشيخ الحنفى حرمة الجمع بين المرأة وخالتها أو عمتها فى النكاح بالقياس، قياس العمة على العم وتحريم نكاح بنت أخيه، قياس المخالّة على الخال وتحريم نكاح بنت الأخت من أجل اثبات منطلق التحريم واتساقه مع القياس^(١). والحقيقة أن القضية ليست قياساً تحريماً أو تحليلاً بل ذوق وقبول وإلا تحولت العلاقات الإنسانية إلى حسابات عقلية.

وكما أن النظر يولد العلم كذلك القياس يورث العلم أى أنه يعطى علماً جليداً. ليست وظيفة القياس تخصيص العموم فهناك قرآن التخصيص من اللغة. ولا يوجد تعميم للخصوص قياساً للأبناء على قاعدة خصوص السبب وعموم الحكم. أما الحقائق المطلقة فهى خارجة من علم أصول الفقه الذى يتناول الأفعال فى الزمان والمكان. ومن ثم لا يسقط القياس على خلاف ما نقوله الشيعة «فأما القياس والرأى فإنهما عندنا فى الشريعة ساقطان لا يثمران علماً، ولا يخصان عاماً، ولا يعمان خاصاً، ولا يدلان على حقيقة»^(٢).

ولا يمكن استبدال النص بالعقل وانكار القياس لأن الأحكام الشرعية لا تكون إلا بالنص. فهذا تضيق للخنق، وإيقاف للزمن، وانكار للتطور. الوقائع متجددة باستمرار، والوحى قد انقطع، ولا بد من وسيلة لاستنباط أحكام الفروع من الأصول^(٣). أن إبطال الاجتهاد بالرأى والقياس والقرول بالنص وقول الامام إنما هو إبطال للعقل وعمله فى فهم

(١) الصاغانيه ص ٢٨.

(٢) التذكرة ص ١٩٠.

(٣) أوائل المقالات ص ١٥٤ - ١٥٥ فى الاجتهاد والقياس، شرح شيخ الإسلام الزمخشري

ص ١٥٤ - ١٥٨.

الوقائع المتجددة، وقصر مهمته على وضع النص متوسطاً بين العقل والواقع دون اجتهد منه. والنص نفسه فى حاجة إلى فهم وتفسير وتأويل، فى حاجة إلى تخريج المناط وتنقيح المناط وتحقيق للمناط. صحيح أن تفسير القرآن لا يكون بالرأى ولا يحمل على اعتقادات الرجال والأهواء بل يرد إلى الرسول والعلماء ولكنه يكون أيضاً بالمصالح العامة التى يقرها العلماء قدر وسعهم واجتهادهم. أما تفسير النص بالنص فإنه الغاء للعقل واستحالة للفعل. فالنص لا يعمل بنفسه إلا من خلال الفهم. فهو تأييد فهم بفهم (١).

ولا يثبت القياس بضرورة الخبر عن الصادق، فهذا إثبات عقل بنص. إنما العقل يثبت ذاته بالعقل. ولا شئ قبل بداهة العقل. وإثبات العقل بالنص قد ينتهى إلى الظن إذا ما تم الاختلاف فى فهم النص أو رواية نص معارض والنص ذاته فى حاجة إلى عقل لفهمه وبالتالى لا شئ يسبق العقل.

٣ - انكار القياس انكاراً للتعليل.

وكما يقوم القياس على العقل فإنه يقوم أيضاً على الواقع. ولما كان الواقع هو التعليل قام القياس على التعليل. والعلة أحد أركان القياس الأربعة مع الأصل والفرع والحكم. وانكار القياس انكاراً للتعليل مع أن الأحكام كلها معللة، ولا يوجد حكم شرعى إلا معلل داخل الأصل فى النص بحروف التعليل فى اللغة (اللام، الكاف، وحتى... الخ).

وانكار التعليل انكاراً لوضعية الشريعة، وانكاراً للمقاصد، مقاصد الشارع كما يقول الشاطبى فى «الموافقات»: وضع الشريعة ابتداءً حفاظاً على الحياة والعقل والدين والعرض والمال، ووضع الشريعة للافهام، ووضع الشريعة للامتنال، ووضع الشريعة للتكليف. انكار التعليل هو انكار للعالم ولميدان الفعل، وتحويل الشريعة إلى مسيحية «ملكوت الله ليس فى هذا العالم» أو إلى يهودية واعتبار الشريعة مجرد تعبير عن الإرادة الإلهية دون ما صلة بمصالح الناس.

وانكار التعليل هو انكار لسلمات الأشياء وصفاتها الموضوعية التى هى مناط الأحكام وإلا أصبحت هوائية عشوائية تعبر عن مطلق إرادة الشارع. وإن اعتبار هذه الصفات سمعية لا يطل القياس لأنها سمعية فى الأصل وعقلية فى الفرع (٢). ولا يمكن أن تكون سمعية فى الفرع لأن الفرع مجهول، حادثة متجددة فى الزمان، لا يمكن أن يعرف وقوعها سلفاً حتى تقرر صفاتها سمياً.

(١) الانصاح ص ٤٧.

(٢) الأصول ص ٥٢.

ودوران الحكم مع العلة وجوداً وعدمياً وإنما يكون في الأصل. أما في الفرع فإن هذا الدوران ليس ضرورياً لأن العلة غير معروفة. فإذا ما عرفت العلة في الفرع دارت مع الحكم وجوداً وعدمياً^(١). العلة في الفرع لا تدل على الحكم لأن الحكم شرعى مصدره النقل وليس عقلياً مصدره العقل.

والقياس على أنواع، يختلف قوة وضعفاً: قياس العلة، وقياس الدلالة، وقياس الشبه. وأقواها قياس العلة، وجود علة الأصل في الفرع حتى يأخذ الفرع حكم الأصل. وأوسطها قياس الدلالة. والدلالة قياس على المعنى دون العلة المؤثرة. قد يكون المعنى علة ملائمة أو علة مناسبة. وكلما اهتمت العلة عن الفعل المادى واقتربت من المعنى العقلى ضعف القياس وأصبح حكماً بالذوق وبذليل العقل أو الاستصحاب كما سماه الغزالي^(٢). أما قياس الشبه فهو حكم على الفرع بمجرد مشابهة الأصل. والشبه أقل من العلة والمعنى معاً. الشبه أقرب إلى رأى والاستحسان والمصالح المرسله. لذلك يكون القياس في العلل أساساً وفى المعاني فرعاً.

فإذا أثبت القاضى الباقلانى القياس لا بالعلة الفاعلة بل بغلبة الظن فإنه يكون قياساً ضعيفاً لأن العلامات ليست مقطوعة بها ولا معلومة^(٣). وإن غلب الظن على مجتهد آخر سواء جاز أيضاً وبالتالي تعدد الاجتهادات. وتلك حدود المنطق الإنسانى وبذل الوسع. أما افتراض أن الله يجعل دليلاً أو علامة على المعنى حتى يكون هناك سبب موجب فهو ادخال العقائد فى المنطق، والارادة الالهية فى العقل. وعلم أصول الفقه غير علم أصول الدين. علم أصول الفقه لا يتعرض لله إلا عرضاً باسم الشارع أى واضع الشريعة ولكنه لا يعتمد فى استدلاله على تدخل الارادة الالهية. كما أن البحث فى أسباب غلبة الظن عار عن علم أصول الفقه وأدخل فى الفلسفة وفى علوم الحكمة كما قال الشاطبى فى بحثه عن السبب والمسبب فى أحكام الوضع^(٤). هناك فرق بين المنطق وما بعد المنطق، بين المنطق ومنطق المنطق، بين المنطق للاستعمال وفلسفة المنطق.

٤ - خصوص السبب وعموم الحكم

ويقوم انكار القياس على فردية الحادثة، وأن الحوادث لا يعمها حكم واحد^(٥). وهذا

(١) الفصل ص ٥٠.

(٢) الغزالي، المستصفى من علم الأصول ج ١ ص ٢١٧-٢٢٤، المطبعة الاميرية ١٣٢٢ هـ.

(٣) الفصل ص ٥٣.

(٤) الشاطبى: الموافقات فى أصول الشريعة ج ١.

(٥) الفصل ص ٥٠.

انكار لعموميات الشريعة. فلو كانت الحوادث فردية فما حكمها بعد انقطاع الوحي حتى آخر الزمان؟ هل تبقى الحوادث الفردية بلا أحكام شرعية أم يهبط عليها وحي جديد؟ اليس من الأفضل ادراج الحوادث المتشابهة تحت حادثة فردية واحدة، تكون لها نمط ونموذج، وبالتالي تقاس الفروع على الأصول؟ الأصول ثابتة والفروع متغيرة، الأصول عامة والفروع خاصة، الأصول كلية والحوادث جزئية. انكار القياس إذن هو انكار لصلة الثابت بالمتحول، الأصل بالفرع، وجعل الحوادث المتغيرة باستمرار في حاجة إلى أحكام شرعية من الوحي، وهو منقطع.

ومن هنا أتت ضرورة الامامة المتصلة التي تقوم بوظيفة الوحي المنقطع. فالائمة خلفاء الرسل، أو قول الامام المعصوم، الامام وحده صاحب الحق في الاجتهاد. وهو معصوم من الخطأ وبالتالي هناك أمان من الحكم بالهوى وغلبة الظن والوقوع في الخطأ. وفي هذه الحالة تكون مصادر الشريعة أربعة أئمة يتم الاتفاق عليها: الكتاب والسنة. والثالث يقع الاختلاف فيه وهو الاجماع بين الاجماع العام عند أهل السنة والاجماع الخاص عند آل البيت عند الشيعة. والرابع يقع الاختلاف فيه، القياس عند أهل السنة وقول الامام المعصوم عند الشيعة. فأيهما أفضل القياس الذي يقوم على العقل والمنطق أو تقليد الامام المعصوم؟ الوظيفة واحدة ولا يهم الاسم: القياس أو تقليد الامام، العقل أو الامامة. وكلاهما يثبت ضرورة وجود أصل ثابت للتشريع بعد انقطاع الوحي.

إن الحادثة الفردية ليست للتعبد بل هي سبب للنزول، أي الواقعة الأولى كما هو معروف في «علم أسباب النزول». فقد نزل الوحي منجماً أي مفرقاً على ثلاث وعشرين عاماً أعطت وقائع نمطية يمكن القياس عليها. خصوص السبب إذن يتطلب عموم الحكم. ونفس السؤال بصيغات مختلفة يتطلب نفس الاجابة، وهو ما يحدث في العلوم. فهناك أصول الحساب، وأصول الرياضيات، وأصول الهندسة التي يمكن منها معرفة قواعد الحساب والعمليات الرياضية والأشكال الهندسية.

ويقوم انكار القياس على أن العلاقة بين الحوادث علاقة تشابه، وأن القياس هو تجمع بين الاختلافات. وهذا انكار للتمائل في الكون وفي الفكر وانكار لوحدة العالم الخارجي والعالم الداخلي أو كما قال اخوان الصفا تقابل العالم الأكبر مع العالم الأصغر وما أسماه حميد الدين الكرماني «علم الميزان». بل أن الفكر الشيعي يقوم كله على التماثل والتشابه في ميادين المعرفة ومناطق الوجود. ويقوم المنطق الشيعي على الهوية أكثر مما يقوم على منطق الاختلاف. صحيح أنه لا يجوز قول «التعبد في الحادثة بخلاف حكمها إلا مع

اختلاف حالها أو تغير الوصف عليها، وإلا نقص الدليل. ودليل المشابهة والاختلاف أفضل من غياب الدليل.

أن القول بجواز كل شيء نظراً لإرادة الله المطلقة في التشريع قضاء على الحكمة الشرعية وادخال للمعقولة في الشريعة. وهو الخلاف القديم بين أنصار الإرادة وأنصار الحكمة، بين الأشاعرة والمعتزلة، بين الغزالي وابن رشد. فبطبيعة الحال، الله قادر على كل شيء وعلى فك الارتباط بين الأصل والحكم، بين خصوص السبب وعموم الحكم، وبين الأصل والفرع، وبين الأصل والملة، ولكن الحكمة لا تقتضى ذلك إلا اضطرب العالم وعمت الفوضى سلوك البشر وضاعت القوانين. فإله لا يفعله مع أنه قادر عليه. وأن تغليب إرادة الله على حكمته نابع من تصور السلطان القاهر الذى لا يردده راد من عقل أو حكمة أو قانون أو دستور أو مؤسسات أو رقابة شمية.

٥ - نقد الأدلة على نفى القياس.

وتتكافؤ الأدلة النقلية بين نفى القياس وإثباته. فلاستشهاد بأقوال الصحابة على نفى القياس ليس بأكثر من الاستشهاد بها على إثباته. فقد اختلف الصحابة فيه بين النفي والإثبات كما اختلف العلماء والأكمة. فلاستشهاد بأقوال الصحابة عن النهى عن القياس فى الدين وأنه ضلال مردود بالاستشهاد بأقوال الصحابة على ضرورة القياس، وأنه مصدر من مصادر التشريع مثل حديث النبى لمعاذ بن جبل وهو ذاهب لتولى القضاء فى اليمن، وحكمه بالكتاب، فإن لم يجد فبالسنة، فإن لم يجد يجتهد رأيه.

والاعجب الاستشهاد بقول عمر، رواية عن الجاحظ رواية عن النظام، «لو كان هذا الدين بالقياس لكان باطن الخف أولى بالمسح من ظاهره»، وهو الذى كان يدرك الحكم الشرعى بالعقل ويطالب به الوحي ثم يأتى الوحي مصدقاً لقوله وتلبية لمطلبه. وهو قول استعمله ابن حزم فى إبطال الاجتهاد والقياس والرأى والاستحسان^(١). وعلى فرض صحة قول عمر فإنه ينطبق على الأحكام والفرائض وليس على العقائد مثل الوعد والوعيد والتعديل والتجوير والتشبيه، والحقيقة أن تطبيق القياس فى أمور العقائد ليس قياساً بل تفسير أو تأويل أو فهم منعاً للتشبيه ودفاعاً عن التنزيه.

لقد اجتهد عمر فى الاحكام بالرغم من قوله «أجركم على الحد أجركم على النار».

(١) الفصل ص ١٣ أنظر أيضاً ابن حزم: ملخص إبطال القياس والرأى والاستحسان والتقليد، دمشق

وقضى فى الحد بمائة قضية مختلفة يناقض بعضها بعضاً نظراً لفردية الأفعال وليس اصلاً بين الخصوم لأن القضاء مراعاة للعدل وليس للخصم، ومع ذلك أحس عمر باختلاف الأحكام ونوى إيجاد قاعدة واحدة تربطها جميعاً وقال «أنى قضيت فى الحد قضايا مختلفة كلها لم آل فيها عن الحق، فإن أعش إن شاء الله لأقضي بقضاء لا يختلف فيه اثنان بعدى تقضى به المرأة وهى قاعدة على ذيلها»^(١).

وإن عدم اتباع النصوص فى الكتاب والسنة للأقضية تعادلها نصوص أخرى تتبع الأقضية مثل دليل التمتع الذى اشتقه المتكلمون من آية «لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدنا»، ودليل الأولى الذى اشتقوه من «من يحيى العظام وهى رميم؟ قل يحييها الذى أنشأها أول مرة، وهو بكل خلق عليم». وما أكثر ما كتب فى أقضية القرآن وأقضية الرسول^(٢).

وإن عدم اتباع بعض النصوص الأقضية لأنها أصول وليست فروعاً. واختلاف الأحكام فى المتوافقات واتفاقها فى المختلفات وارد فى الأصول، الحظر لشيء والاباحة بمثله، وجوب الغسل من المنى وليس من البول، إلزام الحائض قضاء ما تركته من الصوم وليس من الصلاة. مع أنه يمكن إيجاد أقضية عقلية لذلك. فحاجة الجسم إلى الغسل من المنى أكثر من حاجته إلى الغسل من البول، وقضاء الحائض ما تركته من الصوم أولى من قضاء ما تركته من الصلاة لأن الصوم شهراً فى العام والصلاة خمس مرات فى اليوم طوال العام.

وارجاع الأقضية إلى أصول نصية قراءة من الحاضر إلى الماضى. فلولا القياس لما عرفنا الأقضية ولما رددناها إلى الأصول. وإذا كانت الأصول بها هذه الأقضية فلماذا لم نعرف الأحكام منها استنباطاً؟ وكيف تحتوى الأصول على أحكام كل الوقائع المتجددة منذ وحيها حتى آخر الزمان؟

وصحيح أن النبى أكمل الدين، وقضى بأحكام الشريعة، وبين للناس كل شيء، لكنه لم يودع العلم عند خلفائه من الأئمة والعلماء إلا اجتهاداً أو استنباطاً. وهو ما يستطيعه كل عالم وفقه وامام استوفى شروط الاجتهاد وأحكامه. ولا تعنى آية «اليوم أكملت لكم دينكم، وأتممت عليكم نعمتى، ورضيت لكم الإسلام ديناً» نفى القياس لأن آية أخرى تحدثت عن استنباط الأحكام ولو سلباً «ولو رده إلى الرسول وإلى أولى الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم» (٤: ٣). إذا كان لا بد من أكمال الدين باستنباط الأحكام للوقائع المتجددة فبالاجتهاد والقياس وليس تقليداً للأئمة.

(١) الفصول ص ١٣.

(٢) ابن حزم: التقريب إلى حد المنطق والمداخل إليه بالالفاظ العامة والامثلة الفقهية، مكتبة الحياة، بيروت.

الانصارى: اقية النبى المصطفى محمد، دار الكتب المدنية القاهرة: ١٩٧٣.

وصحيح أن مصالح الشريعة يعلمها الله ولكنه أخبر بها البشر حتى يستدلوا بها على الأحكام، وهي منصوص عليها في الآيات والأحاديث مثل الأحكام ومعللة بها. وإلا كان الله كاتماً للحق مانعاً الناس منه. وكما توجد نصوص على علم الله بكل شيء هناك نصوص أخرى على ضرورة علم البشر بمصالحهم وبالتمسك بما ينفعهم ولا يضرهم.

والشيعة مثل الظاهرية، كلاهما يفيان القياس ولكن لسببين مختلفين. ففي القياس عند الشيعة نتيجة للقياس الخاطيء الذي أعطى الشريعة للحكم الأموى والذي قام به فقهاء السلطان. كان القول بالامام المعصوم أفضل في ذلك الوقت رداً على سوء استخدام القياس. والعصمة رد فعل النفاق. أما الظاهرية فإنها تنفي القياس لأنها تقول بظواهر النصوص خشية أيضاً من الوقوع في تبرير حكم السلطان باسم القياس القائم على التأويل. الباعث واحد عند الفرقتين، وهو التخوف من سوء استعمال القياس، مرة في الخارج عند فقهاء الشيعة ومرة في الداخل عند فقهاء أهل السنة.

وتعتمد الظاهرية في منع القياس على أنه لا يجوز الحكم إلا بنص من الكتاب أو السنة أو الاجماع. وهذا صحيح ما دام الحكم موجوداً. أما إذ غاب في الواقعة الجديدة فلا بد من القياس. وقول أبى داود الظاهري بأنه لا توجد حادثة إلا وبها نص تضيق على الزمان باسم الوحي الذي أكد على التطور في النسخ. صحيح أن الكتاب لم يفرض في شيء «ما فرطنا في الكتاب من شيء» وأن الدين قد اكتمل، وأن الرسول ترك كل شيء على الواضحة، ولكن هذه حجة احرارية وكأن القياس يضيف حكماً شرعياً جديداً، ولا يدرج فقط الواقعة الجديدة تحت حكم قديم. صحيح أيضاً أن ما لم ينص عليه لم يشرع له الله وبالتالي لا يجوز ايجاد حكم شرعى للمترك، فتلك قاعدة المباح. ولكن ما العمل في الوقائع الجديدة مثل فوائد البنوك، والقطاع العام، والاصلاح الزراعى، وغنائم الحرب الحديثة وتكاليفها، ونظام العالم الجديد؟ كيف يسلك الفرد وكيف تصاغ سياسة الدولة؟ بل أن الحكم بظاهر النصوص يوقع في الحرفية والتشبيه ولا بد من التأويل. وإذا دخل الجنيذ تحت الأصل القديم فلا بد من قاعدة ومعرفة بالعلل^(١).

٦ - أدلة اثبات القياس

أن اثبات القياس بحيث يكون البول في المسجد أحياناً أفضل من نقض القياس كما يروى عن أبى حنيفة مغالاة، وتشبيه ينفر من القياس احتراماً للمسجد. فالشرع والقياس لا

(١) أوائل المقالات، شرح الزنجاني ص ١٥٨.

يتناقضان. البول في المسجد نجاسة، ونقض القياس هدم لأحد مصادر التشريع^(١) إنما يكون إثبات القياس بأن هناك نوازل جديدة لا تعرف أحكامها ولا توجد لها أحكام في الكتاب والسنة وبالتالي وجب قياس الفروع على الأصول إذا اتفقا في العلة وهي علامة الحكم^(٢). والاجتهاد الآن ضروري، فهناك مسائل جديدة في حاجة إلى أحكام شرعية مثل عائدات النفط، ملكية النفط، القهطاع العام، التخطيط الاقتصادي، العلاقات الدولية، النظام العالمي الجديد، الانظمة السياسية التي لا تقوم على أحكام الشريعة. ولقد قام أئمة الشيعة الأجلاء بالاجتهاد، وجددوا في الفقه، وأضافوا على مسائل الطهارة والاستنجاء مسائل جديدة من واقع الأمة مثل فوائد البنوك، مواجهة الاستعمار والصهيونية^(٣).

وهناك حجة منطقية تقوم على وجود احتماليين ثم اثبات استحالة واحد منها فلا يبقى إلا الاحتمال الثاني. فصحة السمع لا تعلم إلا بالخبر أو بالنظر. ولا يمكن أن تعرف بالخبر وإلا تسلسل الأمر إلى ما لا نهاية، إذن لم يبق إلا النظر، وبالتالي يبطل الاجتهاد بالنظر ويثبت به. وهذا قلب للحجة على نفاة القياس. يتطلب استخراج الأحكام إذن الاجتهاد وإن بدأ بالنص أو الاجماع فإنه في حاجة إلى الاجتهاد لفهم النص^(٤).

وهناك حجة جليلة ثالثة تقوم على أن نفي الاجتهاد لا يكون إلا بالاجتهاد وبالتالي فالاجتهاد لا يمكن نفيه. وهي حجة مشهورة ضد منكرى العلم من السوفسطائيين. لا يمكن انكار العلم إلا بالعلم^(٥). وهي حجة أبي القاسم الكمي في كتاب «الغرر». فانكار الاجتهاد وإثبات القول بالإمامة اجتهاد يقوم على اجتهاد، وبالتالي يثبت الاجتهاد حتى في حالة نفيه والقول بالإمام المعصوم، فالقول بالإمام ليس نصاً بل اجتهاداً. ومن ثم يقتضى انكار الاجتهاد إثبات الاجتهاد. وهذا ما يحدث في لا شعور النافي.

والرد على ذلك بأن الاجتهاد لا يمكن أن يكون أصلاً كما هو الحال عند مثبتى القياس وإلا جاز وضع الشرائع بالاجتهاد، وبالتالي لا بد أن يكون التوقيف هو الأصل هو انكار لأول الواجبات على المسلم وهو النظر وأحياناً الشك قبل النظر كما قال الغزالي «من لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر بقى في متاهات العمى

(١) الفصل ص ٢٩.

(٢) أوائل المقالات، تعليق شيخ الإسلام الزجاني ص ١٥٦-١٥٨.

(٣) الامام الخميني: دروس في الجهاد والرفض.

(٤) الفصل ص ٧٣.

(٥) الفصل ص ٧٢.

والضلال». والتوقيف نفسه نص، والنص فى حاجة إلى فهم، وبالتالي نشأت ضرورة الاجتهاد فى فهم النص. ولم المزايدة فى وضعية الشريعة واعتبار أن الاجتهاد أصل من أصولها يعنى أنه واضح لها حتى يشير حفيظة الناس ضده؟ وماذا عن الحديث القدسي: «أول ما خلق الله خلق العقل. فقال له: أقبل فأقبل، ادبر فأدبر، وعزنى وجلالى ما خلقت شيئاً أعز لى منك؟»

والقول بأن الاجتهاد يؤدي إلى الاتبات والنفي فى آن واحد وبالتالي إلى اثبات الشيء ونقيضه ليس طعناً فى الاجتهاد ولكنه خلط بين بذل الوسع واعمال الجهد كوسيلة وأداة وبين نتائج هذا الجهد. فالاجتهاد قد يؤدي إلى الاتبات أو النفي، إلى الخطأ أو الصواب، وذلك ليس طعناً فى الاجتهاد ذاته. فالحق بطبيعته متعدد بتعدد المجتهدين. وهناك فرق بين الاجتهاد وأصوله كما تمثلت فى الأركان الأربعة للقياس الشرعى: الأصل، والفرع، والعلة، والحكم من ناحية وبين الحس والترجيح والظن الفاسد الذى لا يقوم على قاعدة ولا قياس من ناحية أخرى^(١).

٧ - آداب الحوار والمناظرة

إن المناظرة بين العلماء سنة عن القدماء أوصى بها القرآن «وجادلهم بالتي هي أحسن، فإذا الذى بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم». وقد وجد منذ العصر الأول التياران، اثبات القياس ونفيه، من يعمل بالرأى استناداً إلى العقل ومن ينكره مخافة انكار النص. ونشأ الحوار بين التيارين، ومازال جارياً حتى الآن.

المهم أن يتم الحوار بين التيارين طبقاً لآداب المناظرة، وبالتالي تخرج الاتهامات المتبادلة بالكفر والتخوين عن آداب المناظرة والحوار مثل اتهام مثبتى الاجتهاد بأنهم مقصرون، مفرطون، تائهون، ضالون^(٢). ومن ذلك أيضاً استعمال التشبيهات بالعمى والضلال للخصوم فى الرأى مثل «فجرت لهم مجرى سمة المهلكة بالمفازة، والدليغ بالسليم، وعين الشمس بالجونة»^(٣).

إن اثبات المجاز ليس عيباً. فالجهاز فى اللغة كالحقيقة، ووصف أهل الاجتهاد بأنهم أهل المجازة مزائدة فى التمسك بالنص أمام العامة التى هى أقرب إلى التفسير الحرفى حتى ولو

(١) الفصول ص ٧٣ .

(٢) الفصول ص ٧٣ .

(٣) الفصول ص ٧٣ .

وقعت في التشبيه. إن القياس في حاجة إلى بعد نظر، وعمق فكري، وحساسية للمعنى، وإدراك للعلل، وحركة بين الأصل والفرع لا تقوى عليه العامة.

ليس اثبات القياس بمسبة أو عار مثل انكار الفقهاء لمذهب الجنيدي وإهمالهم لكتبه لعمله بالقياس^(١). فاثبات القياس مثل نفيه تيار أصيل انتسب إليه الفقهاء والعلماء والائمة. وليس أبو حنيفة من فقهاء العامة لأنه يقول بالرأى فإن مهمة الفقيه الاجتهاد الافتاء وإيجاد حلول لمشاكل الناس. وليس من آداب المناظرة استبعاد الخصم ولغظ كتبه وتهيج العامة عليه. «ولذلك أهمل جماعة أصحابنا أمره، واطرحوه، ولم يلتفت أحد منهم إلى مصنف له ولا كلام». وليس من شيمة العلماء اتهام الخصوم بالضلال وإلا كان الاتهام مردوداً عليهم وذلك خارج آداب المناظرة^(٢). فلا يجوز اتهام الشيخ الحنفى بالضلال قال الشيخ الضال. «ولا يجوز اتهام المخالف بالجهل والغباء والتقليد». وذلك يدل على ضد ما ادعت أيها الجاهل على الشيعة من الغباء والتقليد للرجال^(٣).

ليست الغاية من الحوار والمناظرة إيقاع الخصم في التناقض أو دفعه إلى انكار الأصول حتى ينهار مذهبه أو الهزؤ به أو افحامه أو رصد شرك له كالمصائد لا يوقعه فيها مثل السؤال عن جواز أن يظلل المحرم عليه محمله والافتاء بالتحريم مع الاختيار، وجواز أن يسير تحت الظل مختاراً في حين أن الرسول كشف ظلاله في إحرامه ومشى تحت الظلال وهو محرم^(٤). فإذا كان الحكم معروفاً فلم القياس فيه وإيقاع الناس في احتمال الخطأ؟ وكلما كان موضوع الخلاف نظرياً أشبه باللفز أو «الغزوة» اختلف العلماء. إذ يحترق العقل أى حكم يصدر. أما إذا كانت الواقعة تعم بها البلوى مثل الفقر والقهر والجوع والمرض والجهل والتخلف والتبعية واللامبالاة فإن العقل يقدر على إصدار الأحكام التي يتفق عليها جمهور العقلاء.

ليس المهم في الحوار والمناظرة الجدل مع الخصوم لنفى القياس ضد اثباته بل المهم القياس ذاته وتحليل له. فالموضوعات الأصولية خارج الخصومات والمنازعات وإلا تحول العلم إلى صراع قوى، وضاع العلم في أثون الصراع السياسى.

لقد تغيرت الظروف القديمة لا بطلان القياس والقول بتقليد الامام لأن الأمويين أحلوا ما

(١) الصاغانية ص ١٩١.

(٢) الصاغانية ص ٢٨.

(٣) الصاغانية ص ١٩١.

(٤) الارشاد ص ٢٩٨.

حرم الله وحرّموا ما أحل الله من خلال فقهاء السلطان. لذلك قيل بالامام المعصوم بدلاً عن القياس كمصدر رابع للتشريع بعد الكتاب والسنة والاجماع ضد الحكم بالهوى والمصلحة. لقد تغيرت الظروف الآن. ولم يعد يجدى نبش الماضي أيهما أحق بالامامة، معاوية أم علي، يزيد أم الحسين؟ صحيح أن التاريخ رصيد في الوعي الثقافي، ولكن يترب الوعي لو انحصر فيه وجعل الماضي حاضراً، والحاضر ماضياً. قضية القياس اليوم هي قضية الاجتهاد وضرورة اعمال الفكر والنظر فيما يمرض للأمة من تحديات. وقضية الامامة اليوم هي قضية النظام السياسى، حكم الفرد المطلق ضد حكم الشعب، حكم الملك أو الأمراء أو الضباط ضد حكم الناس والجماهير، حكم التسلط والقهر والطغيان ضد حكم الحرية ورعاية الحقوق والرقابة على الحكام.

لا خير فى قديم لا يتجدد. وما أضيع جديد يحال إلى قديم. وما أضيع أمة تقدر علمائها السابقين دون مراجعة ونقد وتطوير. هم رجال ونحن رجال، نتعلم منهم ولا نفتدى بهم. إن الخلاف فى رأى حق طبيعى وعقلى وشرعى^(١)، ومع ذلك فقد كفت الأمة الخلافات فيما بينها حتى دخل العدو بينها واستولى على مقدراتها. وعندما تساعل القدماء: هل الحق واحد أم متعدد؟ أجابوا بالاجماع: الحق النظرى متعدد والحق العملى واحد^(٢). فالاختلاف فى رأى تعدد نظرى ولكن المصالح العامة للأمة واحدة.

(١) حسن حنفى: حق الاختلاف، مجلة القاهرة، المجلد ١١٨، سبتمبر ١٩٩٢. وهو منشور فى هذا الجزء.

(٢) الفزائى: المستصفى من علم الأصول ج ٢، القاهرة.

من الاجتماع والتاريخ إلى السياسة والأخلاق

دراسة مقارنة بين " مقدمة - ابن خلدون و "بدائع السلك في طبائع الملك" لابن الأزرقي

أولاً - مقدمة الموضوع والمنهج

من الناحية النظرية الصرفة تصعب المقارنة بين نص كامل وهو «مقدمة» ابن خلدون ونص ناقص وهو «بدائع السلك في طبائع الملك» لابن الأزرقي. فبينما «المقدمة» منشورة كلها عدة مرات إلا أن «بدائع السلك» لم ينشر منه إلا الجزء الأول فقط الذى يحتوى على الكتابين الأول والثانى دون الجزء الثانى الذى يحتوى على الكتابين الثالث والرابع^(١). ومع ذلك، فإنه من الناحية العملية يمكن أن تتم للمقارنة إذ يحوى الجزء الأول على مادة علمية كافية يمكن أن يقاس عليها الجزء الثانى من حيث الموضوع والأسلوب والمنهج والمصادر وكيفية قراءة ابن الأزرقي لابن خلدون وبيان أوجه التشابه والاختلاف بينهما من حيث اللفظ والمعنى. هذا بالإضافة إلى أن مقدمة الجزء الأول تحتوى على فهرس تفصيلى عن موضوعات الجزء الثانى مما يعطى صورة مبدئية عن مضمونه وبحيث يمكن رؤية بنية الكتاب بجزئيه وكتبه الأربعة.

وقد تم استعمال منهج «تحليل المضمون» من أجل اكتشاف العناصر الثابتة فى كل نص من النصين حتى تسهل بعد ذلك المقارنة بينهما على أسس لفظية ومعنوية. وقد تم تخفيف مناهج تحليل الألفاظ وترديد الكلمات باستبعاد التحليلات الكمية الأحصائية والابقاء على الدلالات الكيفية وحدها. فالتحليلات والجداول الأحصائية ليست هدفاً فى ذاته بل هى مجرد وسيلة للكشف عن الدلالات والتي يمكن ادراكها بمجرد الشعور بمعدلات تردد الألفاظ.

جامعة الدولة العربية، ١٩٨٩.

(١) وذلك لوفاته المرحوم الأستاذ الدكتور على سامى النشار الذى قام بنشر الجزء الأول. ولم يتم أحد من تلامذته المقارنة حتى الآن بنشر الجزء الثانى. وهى الطبعة التى اعتمدنا عليها بعنوان بدائع السلك فى طبائع الملك تأليف أبى عبد الله بن الأزرقي للمؤلف عام ٨٩٦هـ. تحقيق وتعليق الدكتور على سامى النشار، الجزء الأول، للجمهورية العراقية، وزارة الأعلام، سلسلة كتب التراث (٥)، ١٩٧٧. والنسبة لمقدمة ابن خلدون اعتمدنا على طبعة المكتبة التجارية الكبرى بعنوان «مقدمة العلامة ابن خلدون»، القاهرة (بدون تاريخ).

ولا تقوم المقارنة فقط على رصد أوجه التشابه والاختلاف اللفظي والمعنوي بين النصين بل مقارنة الموضوع ذاته ومستوى التحليل فيه وبنيتة ومصادره وقراءة ابن الأزرق لابن خلدون. فهي مقارنة شاملة للنصين كمعمارين متمايزين في البنية والهدف أكثر من تشابههما أو اختلافهما من حيث الشكل.

وبالإضافة إلى منهج تحليل المضمون كأساس للمنهج المقارن يضع الباحث نفسه كطرف ثالث يقوم بتحليل النصين معاً كتجارب معاشة حتى يستطيع الحكم عليهما وفهماهما والتعرف على مستوى كل منهما وبؤرته والهدف منه. فالمقارنة لا تتم إلا بوجود طرف ثالث يجمع بين النصين ويقرؤهما بنظرة واحدة متكاملة كما فعل الفارابي في «الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون الإلهي وأرسطوطاليس الحكيم». حيث قدم قراءة «إسلامية» لكلا الفيلسوفين. فأصبحت الرؤية الإسلامية هي الجامع بين هذين الطرفين المتقابلين^(١).

ولم أشأ أنقال البحث باقتباس نصوص كثيرة في صلب التحليل أو في الهوامش حتى لا تضيق الدلالات والمعاني والنتائج والمقارنات وسط حشد ضخم من النصوص. واكتفينا بأقل قدر ممكن منها كنموذج لغيره دون إحصاء كامل لكل النصوص المشابهة.

كما لم نشأ الاعتماد على الدراسات الثانوية وما أكثرها عن ابن خلدون. وقد اكتفى معظمها بالعرض والتحليل، وأقلها عكف على القراءة والتأويل والتقييم^(٢). أما الدراسات عن ابن الأزرق فقليلة^(٣). معظمها مقالات-للتنويه بأهميته حتى ينتبه إليه الباحثون. ومازالت المقارنة بين «مقدمة» ابن خلدون و«بدائع السلك» لابن الأزرق نادرة باستثناء مقدمة ناشر ابن الأزرق مبنياً على اعتماد ابن خلدون ومكتفياً برصد الظاهرة دون وصفها أو تحليلها^(٤).

(١) د. حسن حنفي: «الفارابي شارحاً لأرسطو» في «دراسات إسلامية» ص ١٤٥-٢٠٢ أنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨١.

(٢) من الكتب المعاصرة يمكن إعطاء نماذج من د. علي عبد الواحد وافي: عبد الرحمن بن خلدون، أعلام العرب، القاهرة ١٩٦٦. محمد عبد الله عنان: ابن خلدون: حياته وتراثه الفكري، الطبعة الثانية، القاهرة ١٩٥٣. د. زهير الخضيري: فلسفة التاريخ عند ابن خلدون، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٧٩. د. محمد محمود ربيع: النظرية السياسية لابن خلدون، دار الهنا للطباعة، القاهرة ١٩٨١. ومن الدراسات القارئة نخص منها الذكر د. علي أومليل: الخطاب التاريخي، دراسة لنهاية ابن خلدون، الدار البيضاء ١٩٨٤. د. محمد عابد الجابري فكر ابن خلدون: العصبية والدولة، ١٩٧١. د. عزيز العظمة: ابن خلدون وتاريخيته، دار العظيمة. بيروت ١٩٨١.

(٣) حسن السايح: ابن الأزرق شارحاً ابن خلدون، دعوة الحق، المجلد الثالث، السنة العاشرة، رمضان ١٣٨٦-١٣ يناير ١٩٦٧. د. عبد الهادي التازي: مع ابن الأزرق، دعوة الحق، المجلد السابع، السنة العاشرة.

(٤) د. علي سامي النشار: بديع السلك في طابع الملك، ص ٧-٢٣.

أما حياة كل من ابن خلدون وابن الأزرق فقد اكتفينا بأقل القليل منها فى باب الاختلاف وحتى لا نقع فيما تقع فيه الرسائل العلمية الجامعية عن الفلاسفة بالبداية بحياة الفيلسوف وعصره على نحو نمطى ثم عرض فلسفته. فضلنا الدخول فى الموضوع مباشرة حتى تبدو أوجه التشابه والاختلاف بينهما. بعدها تصيح حياة كل من المالمين حالة خاصة ومادة للمقارنة.

ثانياً - العنوان والبنية

«مقدمة» ابن خلدون هو الجزء الأول من «كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر فى أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوى السلطان الأكبر»^(١) يضم فلسفته فى التاريخ قبل أن يطبقها فى موضوع العرب والبربر. فى حين أن «بدائع السلك» كتاب مستقل بذاته وليس مقدمة نظرية لكتاب آخر.

١ - أن التاريخ عند ابن خلدون عبرة وموعظة يدرسه للاعتبار. وهو المعنى الوارد فى القرآن الكريم «إن فى ذلك لعبرة لأولى الأبصار» (٣: ١٣)، «لقد كان فى قصصهم عبرة لأولى الألباب» (١٢: ١١١)، «إن فى ذلك لعبرة لمن يخشى» (٧٩: ٢٦) ... إلخ.

٢ - إن التاريخ شامل من المبتدأ إلى الخبر أى من البداية إلى النهاية.

٣ - إن الموضوع هو تاريخ العرب والعجم والبربر. فالعرب هم الوسط، والعجم فى الشرق، والبربر فى الغرب. العرب قلب الأمة الإسلامية وأهم عنصرين فيها العجم والبربر.

٤ - وضع التاريخ العام لهذه الشعوب الثلاثة فى إطار أعم وأشمل هو التاريخ الشامل لمن عاصرها «من ذوى السلطان الأكبر» أى أقوام النبط والسريانيون وبنو إسرائيل والقبط واليونان والروم والترك والفرجة فى آسيا وأوروبا لما كان معظم العرب والبربر فى أفريقيا. فهو يدرس تاريخ العرب والبربر فى إطار مقارن من تاريخ الحضارات للشعوب المجاورة.

أما «بدائع السلك فى طبائع الملك» فإنه يركز مباشرة على التاريخ السياسى النظرى وقضية الملك أى السلطة دون دراسة أى قوم معينة أو مقارنة بينه وبين أقوام أخرى قريبة أو بعيدة. فابن خلدون على هذا النحو أوسع رؤية وأشمل أفقاً من ابن الأزرق، ولا يقتصر مثله على التاريخ السياسى بل يضم التاريخ الطبيعى والسكانى والاجتماعى والاقتصادى والمهنى والثقافى. ابن خلدون مؤرخ، والسياسة لديه تاريخ اجتماعى، فى حين أن ابن الأزرق سياسى والتاريخ لديه فلسفة سياسية.

لذلك قسم ابن خلدون «كتاب العبر» إلى ثلاثة كتب:

الأول هو المقدمة النظرية المشهورة «في العمران وذكر ما يعرض فيه من العوارض الذاتية من الملك والسلطان والكسب والمعاش والصنائع والعلوم وما لذلك من العلل والأسباب».

الثاني في تاريخ العرب «في أخبار العرب وأجيالهم ودولهم منذ بدأ الخليقة إلى هذا العهد وفيه الامتاع ببعض من عاصروهم من الأمم المشاهير ودولهم مثل النبط والسريانيين والفرس وبنى اسرائيل والقبط واليونان والروم والترك والأفريقية».

الثالث في تاريخ البربر «في أخبار البربر ومواليهم من زمانه وذكر أوليتهم وأجيالهم وما كان بديار المغرب خاصة من الملك والدول»^(١).

ويتضح ذلك أيضاً من عنوان مقدمة ابن خلدون وهو الكتاب الأول من «كتاب العبر» وهو «في طبيعة العمران في الخليقة وما يعرض فيها من البدو والحضر والتغلب والكسب والمعاش والصنائع والعلوم ونحوها وما لذلك من العلل والأسباب»^(٢). فابن خلدون يصف التاريخ البشري، تاريخ الحضارات، والانتقال من حالة البدو إلى حالة الحضر، والحروب (التغلب)، والمهن (الكسب)، والحياة الاجتماعية (المعاش)، والصناعات (الصنائع)، والثقافة (العلوم). في حين أن ابن الأزرق لا يذكر شيئاً من هذا التاريخ في عنوانه «طبائع السلوك في طبائع الملك» ولا يذكر إلا الدولة أو السلطة (الملك) والطريق إليها (السلوك).

ومع ذلك فالمنهج واحد كما يدل على ذلك بعض الألفاظ مثل «طبيعة» عند كل منهما. فابن خلدون يبحث في «طبيعة العمران»، وابن الأزرق يبحث في «طبائع الملك». الأول يرى أن هناك طبيعة واحدة للعمران البشري. بينما يرى الثاني أن هناك طبائع عدة للسلطة السياسية. الأول أحادي التفسير بينما الثاني متعدد التفسير. «والطبيعة» هنا تعنى الماهية أو الواقع أو البنية أو القانون أو الحقيقة كما هو الحال في الكلمة الألمانية Wesen.

ويتميز ابن خلدون في بحثه عن «طبيعة العمران» بأنه يذكر «العلل والأسباب». فالظواهر التاريخية لها علل مادية وأسباب بعيدة. العلة هي السبب المادى القريب، والسبب هو قانون التاريخ الأعم والأشمل. العلة يمكن معرفتها بتحليل الظواهر المباشرة Micro-Analysis - والأسباب يمكن معرفتها بوضع هذه الظواهر المباشرة في قوانينها العامة Ma-cro- Analysis. الأول يقوم به عالم الاجتماع، والثاني يقوم به فيلسوف التاريخ. أما ابن

(١) المقدمة ص ٦.

(٢) المقدمة ص ٣٥.

الأزرق فإنه لا يذكر العلل والأسباب، ويكتفى بالبحث فى طبائع الملك واصفاً إياها من أجل الفهم. فابن خلدون يفسر Explain وابن الأزرق يفهم Understand.

أما البنية فى كل من النصين فإن بنية مقدمة ابن خلدون سداسية على النحو الآتى:

١ - «فى العمران البشرى على الجملة» أى فى طبيعة التجمعات البشرية من حيث هى كذلك وعلى وجه العموم.

٢ - «فى العمران البدوى والأمم الوحشية والقبائل» أى وصف حالة البدو وهو التجمع البشرى الأول الطبيعى البرى قبل حالة الحضرة والمدنية.

٣ - «فى الدول البامة والملك والخلافة والمراتب السلطانية» أى فى الدولة والملك والسلطة وهو الموضوع الذى يبدأ به ابن الأزرق تاركاً للموضوعين الأولين.

٤ - «فى البلدان والأمصار وسائر العمران» أى فى حالة الحضرة بعد حالة البدو، وكل ما فيها من مظاهر البناء والتشييد للمهاكل والمدن.

٥ - «فى المعاش ووجوه من الكسب والصنائع» أى فى أنواع المهن والصناعات ومصادر الرزق وتقسيم العمل.

٦ - «فى العلوم وأصنافها والتعليم وطرقه وسائر وجوهه» أى فى التاريخ الثقافى وما ينشأ فى المجتمعات من علوم رياضية وطبيعية وإنسانية ودينية وشرعية ومناهج التربية والتعليم. ويلاحظ على هذه البنية السداسية الآتى:

أ - أن كل موضوع يُدرس فيه «وما يعرض فى ذلك من الأحوال» أى أن الظواهر حية متغيرة وليست ثابتة ساكنة.

ب - البداية من الأعم إلى الأخص اعتماداً على مفاهيم أصول الفقه مثل الضرورى والتكميلى (الحاجى والتحسينى).

ج - من حيث الكم أكبرها الثالث (الملك)، وأصغرها الثانى (البدو). وبالتالي تكون الأقسام الستة من حيث الكم من الكبير إلى الصغير: الثالث (الملك)، فالسادس (العلوم)، فالأول (طبيعة العمران)، فالخامس (المهن)، فالرابع (الحضر)، فالثانى (البدو).

د - البدو أقرب إلى حالة الطبيعة وما يتميز به الحضر البناء والصناعات والعلوم.

هـ - الانتقال من البدو إلى الحضر عن طريق الملك أى إنشاء الدولة.

أما بنية «بدائع السلك» فرباعية على النحو الآتى:

١ - «فى حقيقة الملك والخلافة وسائر أنواع الرياسات وسبب وجود ذلك بشرطه» .

٢ - «فى أركان الملك وقواعد ميناه ضرورة وكماله» .

٣ - «فيما يطالب به السلطان تشييد الأركان الملك وتأسيساً لقواعده» .

٤ - «فى عوائق الملك وعوارضه»^(١) .

ويلاحظ على هذه البنية الرباعية الآتى:

أ - أنها تبدأ بالملك مباشرة أى بالباب الثالث عند ابن خلدون، وتترك طبيعة العمران (الباب الأول) وحالة البدو (الباب الثانى) أى الدخول فى السياسة مباشرة دون تمهيد جغرافى أو اجتماعى.

ب - الاقتصاد على السياسة وحدها دون تطوير لها وانتقال إلى الحضر كما هو الحال عند ابن خلدون (الباب الرابع) أو المهين والصنائع (الباب الخامس) أو العلوم (الباب السادس).

ج - تطوير السياسة وتفصيلها فى الكتب الأربعة فى حين أنها عند ابن خلدون مجرد الباب الثالث وحده من أبواب ستة.

د - حديث ابن الأزرق عن حقيقة الملك والخلافة (الكتاب الأول) مثل حديث ابن خلدون عن طبيعة العمران البشرى على الجملة (الباب الأول) . فالأول يتكلم عن ماهية السلطة فى حين أن الثانى يتحدث عن ماهية الاجتماع . الأول عالم سياسة، والثانى عالم اجتماع.

هـ - هناك بنية لا تاريخية عند ابن الأزرق . فبعد البحث عن حقيقة الملك والخلافة وسائر أنواع الرياسات تظهر بنية ثلاثية: أركان الملك وقواعد ميناه، تشييد الأركان وتأسيس القواعد، عوائق الملك وعوارضه . وهى بنية تقوم على البناء والهدم، النهضة والسقوط، القيام والانهايار . أما ابن خلدون فلهذه وصف تاريخى للمجتمعات وانتقالها من البدو إلى الحضر عبر الملك ثم تحليل الملك إلى بنية ثلاثية: البناء والصنائع والعلوم . فابن الأزرق فيلسوف سياسة، وابن خلدون فيلسوف تاريخ . ابن الأزرق يصف بنية الدولة، وابن خلدون يصف تطور المجتمع.

و - لكشف البنية الرباعية عند ابن الأزرق عن بنية ثنائية أخرى متضمنة فى الأولى.

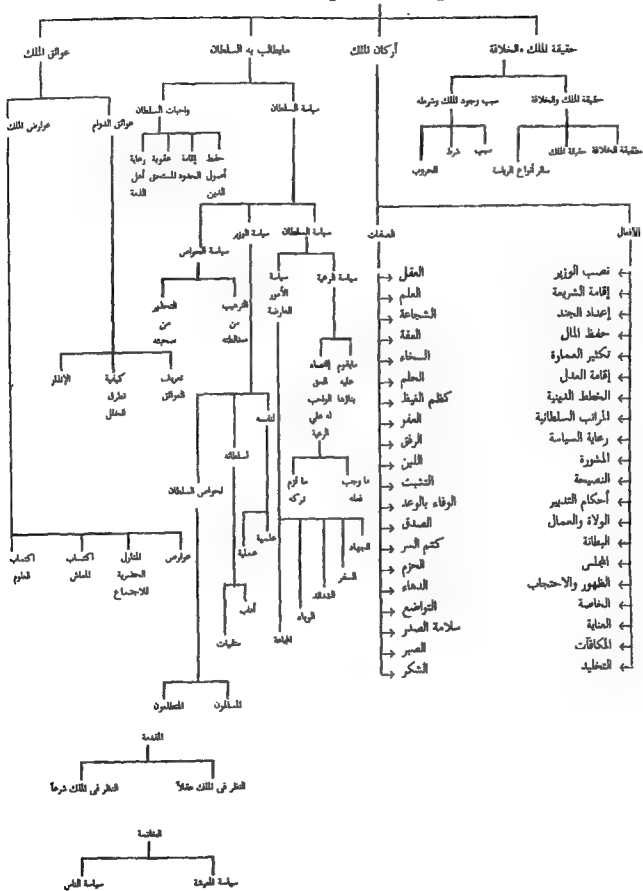
(١) المقدمة ص ٣٥ - ٤١ ، نتائج السلك ص ٤٦ - ٨٦ .

فالكتابان الأول والثاني عن حقيقة الملك والأركان إنما وصف لما ينبغي أن يكون. بينما الكتابان الثالث والرابع عن تشييد الأركان والقواعد ثم العوائق والعوارض وصف لما هو كائن. الأول المعيار، والثاني التحقق. بينما تظل البنية السداسية عند ابن خلدون تاريخية صرفة تصف ما هو كائن ولا تتطرق لما ينبغي أن يكون.

ز - نظراً لكون ابن الأزرق فقيها فقد يكون هناك تشابه بين البنية الرباعية لديه وبين البنية الرباعية في القياس الشرعي: الأصل والفرع والعلة والحكم. وفي البنية الثنائية المتضمنة خلف الرباعية يكون ما ينبغي أن يكون بمثابة الأصل في القياس، وما هو كائن بمثابة الفرع فيه.

ح - حديث ابن خلدون عن «طبيعة العمران في الخليقة وما يعرض فيها من البدو والحضر والتغلب والكسب والمعاش والصنائع والعلوم» كبداية قبل الحديث عن البدو يشابه مقدمتي ابن الأزرق عن النظر في الملك عقلاً ثم النظر في الملك شرعاً. فابن خلدون يؤسس فلسفة اجتماعية في طبيعة العمران، وابن الأزرق يؤسس فلسفة سياسية على العقل والشرع. ابن خلدون مؤرخ، وابن الأزرق فقيه.

بدائع السلك في طبائع الملك



المقدمة

في بيئة العمران في الخليقة وما يعرض فيها من البدو والحضر والقتال والكسب والملائم والمحتاج والمعلم ونحوها وما لذلك من المائل

في العمران البشري على الجملة					في العمران البشري على الجملة				
في الدولة العامة والملا					في الدولة العامة والملا				
في المدن والأصهار					في المدن والأصهار				
في الملائم والوجوه					في الملائم والوجوه				
في العلوم وأصنافها					في العلوم وأصنافها				
١	١	١	١	١	١	١	١	١	١
٢	٢	٢	٢	٢	٢	٢	٢	٢	٢
٣	٣	٣	٣	٣	٣	٣	٣	٣	٣
٤	٤	٤	٤	٤	٤	٤	٤	٤	٤
٥	٥	٥	٥	٥	٥	٥	٥	٥	٥
٦	٦	٦	٦	٦	٦	٦	٦	٦	٦
٧	٧	٧	٧	٧	٧	٧	٧	٧	٧
٨	٨	٨	٨	٨	٨	٨	٨	٨	٨
٩	٩	٩	٩	٩	٩	٩	٩	٩	٩
١٠	١٠	١٠	١٠	١٠	١٠	١٠	١٠	١٠	١٠
١١	١١	١١	١١	١١	١١	١١	١١	١١	١١
١٢	١٢	١٢	١٢	١٢	١٢	١٢	١٢	١٢	١٢
١٣	١٣	١٣	١٣	١٣	١٣	١٣	١٣	١٣	١٣
١٤	١٤	١٤	١٤	١٤	١٤	١٤	١٤	١٤	١٤
١٥	١٥	١٥	١٥	١٥	١٥	١٥	١٥	١٥	١٥
١٦	١٦	١٦	١٦	١٦	١٦	١٦	١٦	١٦	١٦
١٧	١٧	١٧	١٧	١٧	١٧	١٧	١٧	١٧	١٧
١٨	١٨	١٨	١٨	١٨	١٨	١٨	١٨	١٨	١٨
١٩	١٩	١٩	١٩	١٩	١٩	١٩	١٩	١٩	١٩
٢٠	٢٠	٢٠	٢٠	٢٠	٢٠	٢٠	٢٠	٢٠	٢٠
٢١	٢١	٢١	٢١	٢١	٢١	٢١	٢١	٢١	٢١
٢٢	٢٢	٢٢	٢٢	٢٢	٢٢	٢٢	٢٢	٢٢	٢٢
٢٣	٢٣	٢٣	٢٣	٢٣	٢٣	٢٣	٢٣	٢٣	٢٣
٢٤	٢٤	٢٤	٢٤	٢٤	٢٤	٢٤	٢٤	٢٤	٢٤
٢٥	٢٥	٢٥	٢٥	٢٥	٢٥	٢٥	٢٥	٢٥	٢٥
٢٦	٢٦	٢٦	٢٦	٢٦	٢٦	٢٦	٢٦	٢٦	٢٦
٢٧	٢٧	٢٧	٢٧	٢٧	٢٧	٢٧	٢٧	٢٧	٢٧
٢٨	٢٨	٢٨	٢٨	٢٨	٢٨	٢٨	٢٨	٢٨	٢٨
٢٩	٢٩	٢٩	٢٩	٢٩	٢٩	٢٩	٢٩	٢٩	٢٩
٣٠	٣٠	٣٠	٣٠	٣٠	٣٠	٣٠	٣٠	٣٠	٣٠
٣١	٣١	٣١	٣١	٣١	٣١	٣١	٣١	٣١	٣١
٣٢	٣٢	٣٢	٣٢	٣٢	٣٢	٣٢	٣٢	٣٢	٣٢
٣٣	٣٣	٣٣	٣٣	٣٣	٣٣	٣٣	٣٣	٣٣	٣٣
٣٤	٣٤	٣٤	٣٤	٣٤	٣٤	٣٤	٣٤	٣٤	٣٤
٣٥	٣٥	٣٥	٣٥	٣٥	٣٥	٣٥	٣٥	٣٥	٣٥
٣٦	٣٦	٣٦	٣٦	٣٦	٣٦	٣٦	٣٦	٣٦	٣٦
٣٧	٣٧	٣٧	٣٧	٣٧	٣٧	٣٧	٣٧	٣٧	٣٧
٣٨	٣٨	٣٨	٣٨	٣٨	٣٨	٣٨	٣٨	٣٨	٣٨
٣٩	٣٩	٣٩	٣٩	٣٩	٣٩	٣٩	٣٩	٣٩	٣٩
٤٠	٤٠	٤٠	٤٠	٤٠	٤٠	٤٠	٤٠	٤٠	٤٠

ويلاحظ على هاتين البنيتين إذا ما تم إلقاء نظرة واحدة شاملة Synopsis عليهما الآتي:

١ - أن بنية ابن الأزرقي أكثر دقة وأحكاماً، تفصل الموضوع، وتبنى جوانبه. لذلك غلب عليها التقسيم والتفريع كعممار هندسي متعدد الطوابق. في حين أن بنية ابن خلدون مجرد طابق واحد مكون من ست غرف ثم تحتوي كل غرفة على عشرات من قطع الأثاث لدرجة ازدحام البعض منها إلى خمسين قطعة. فابن الأزرقي يبنى طولاً وابن خلدون يفرش عرضاً. ابن الأزرقي يحفر عمقاً، وابن خلدون بسطح أرضاً.

٢ - البنية الرباعية عند ابن الأزرقي ينقسم كل كتاب فيها إلى اثنين. فهي قسمة ثنائية، مرة مضروبة في نفسها فتكون رباعية ومرة تبقى مفردة. ثم تنقسم الأجزاء الثمانية على نحو ثلاثي من الأول حتى السادس ثم بعد ذلك على نحو ثنائي في السابع مضروباً في اثنين، وثنائي مفرد في الثامن. أما ابن خلدون فإنه لا يقسم البنية السداسية ويترك عناصر كل باب بلا بنية. في الباب الأول ستة فصول، وفي الثاني تسعة وعشرون فصلاً، وفي الثالث ثلاثة وخمسون فصلاً، وفي الرابع اثنان وعشرون فصلاً، وفي الخامس ثلاثة وثلاثون فصلاً، وفي السادس خمسون فصلاً. مع أنه يمكن العثور على بنية متضمنة لكل هذا الشتات. فالباب الأول يدور حول الجغرافيا، والثاني حول البدو والحضر والعصبية والنسب والرياسة والملك والغلبة والعرب، والثالث حول الدولة والملك والخلافة والإمامة. والرابع حول المدن والأمصار والمباني، والخامس حول الرزق والكسب والمعاش والأموال والصناعة والتجارة والفلاحة وسائر أنواع الصنائع، والسادس حول العلوم والتعليم وأنواعهما.

٣ - عناوين ابن الأزرقي قصيرة دالة، كلمة أو كلمتين في حين أن عناوين ابن خلدون جملاً طويلة. فابن الأزرقي يضع رأس موضوع في حين أن ابن خلدون يصف ظاهرة.

٤ - يبدو ألفاظ علم الأصول بشقيه عند ابن الأزرقي مثل ألفاظ السبب والشرط والركن والخلافة والرياسة من علم أصول الفقه، والأفعال والصفات من علم أصول الدين مع سبق الأفعال للصفات على غير علم العقائد الأشعرية التي تسبق فيها الصفات الأفعال.

٥ - عند ابن الأزرقي الكتابان الثالث والرابع أكثر تفصيلاً في البنية من الكتابين الأول والثاني كما أن البابين الثالث والسادس أكثر تفصيلاً عند ابن خلدون من حيث الموضوعات.

٦ - عند ابن الأزرقي لا يوجد تكرار في الموضوعات في حين أنه عند ابن خلدون يوجد بعض التكرار مثلاً في الفلاحة مرة صنعة ومرة علماً وفي الكيمياء.

٧ - لما كان ابن الأزرق فقيهاً يدرس موضوعه على نحو شرعي فقد اتخذ لديه الواقع والقيمة. في حين أنه عند ابن خلدون لما كان مؤرخاً من ناحية وأشعرياً من ناحية أخرى فقد ظهرت لديه أحكام القيمة متفصلة عن أحكام الواقعة خاصة في العلوم مثل «أبطال الفلاسفة وفساد منتحلها»، «أبطال صناعة النجوم وضعف مداركها وفساد غايتها»، «انكار ثمرة الكيمياء واستحالة وجودها وما ينشأ من المفاسد عن انتحالها»^(١).

٨ - توجد خاتمة عند ابن الأزرق عن «سياسة المعيشة» و«سياسة الناس» في حين أنه لا توجد خاتمة عند ابن خلدون. فابن الأزرق يستنتج ويستدل كالفقيه الشرعي وابن خلدون يصف الظواهر. ابن الأزرق يريد الانتهاء من البحث النظري إلى غاية عملية تنفع الناس وابن خلدون يقتصر على البحث النظري الخالص.

٩ - عنوان ابن خلدون للكتاب كله «كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوى السلطان الأكبر» أو عنوان الجزء الأول منه وهي المقدمة الشهيرة «في فضل علم التاريخ وتحقيق مذاهبه والاماع بمغالط المؤرخين من المغالط وذكر شيء من أسبابها» عنوان طويل يصف موضوع العالم وهدفه وأبعاده وميدانه. في حين أن عنوان ابن الأزرق «بدائع السلك في طبائع الملك» عنوان قصير يدخل في الموضوع مباشرة وهو الملك والطريق إليه.

ثالثاً - أخطاء المؤرخين وتأسيس الملك

يعقد ابن خلدون مقدمة عامة أولى للكتاب كله «كتاب العبر» بلا عنوان^(٢). يعرض فيها لمعروف من التاريخ عند القدماء ويحوله إلى علم^(٣). ويكرر نفس الموضوع في مقدمة الكتاب الأول وهي المقدمة المشهورة بعنوان «في فضل علم التاريخ وتحقيق مذاهبه والاماع لما يعرض للمؤرخين من المغالط وذكر شيء من أسبابها»^(٤). ينقد فيها أيضاً مناهج المؤرخين السابقين وأغلاطهم، ويبين فيها أصول منهجه العلمي. أما «بدائع السلك» فإنه يخلو من مثل هذه المقدمة، ولا يراجع أخطاء علماء السياسة السابقين بل يتمثل أقوالهم، ويستفيد منهم في بنائه السياسى وتصوره للملك. يدخل في موضوعه مباشرة وهو الملك ويؤسس عقلاً أولاً ثم نقلاً ثانياً وكأنه معتزلى يبدأ بالعقل قبل النقل في حين أنه أشعري

(١) المقدمة ص ٥١٤ - ٥٣٢.

(٢) المقدمة ص ٣ - ٩.

(٣) المقدمة ص ٣.

(٤) المقدمة ص ٩ - ٣٥.

مثل ابن خلدون مما يدل على أن البحث العلمي لا يمكن إلا أن يكون عقلياً أولاً ثم نقلياً ثانياً على ما وضع ذلك علماء أصول الدين في نظرية العلم في علم العقائد عندما صرحوا بأن الأدلة العقلية وحدها هي الأدلة اليقينية في حين أن الأدلة الثقلية وحدها أدلة ظنية^(١). فإذا كان ابن خلدون يكشف عن عقيدته الأشعرية في آخر كل فصل وباب بعبارات مثل «الله أعلم» فإن ابن الزرق لا يخشى من تتبع أصول المعتزلة في أولوية العقل على النقل فاصلاً بين منهجه العلمي الأصولي وعقيدته الكلامية الأشعرية. يريد ابن خلدون أن يبين الفرق النوعي بينه وبين المؤرخين السابقين فيركز على الانقطاع على عكس ابن الأزرق الذي يبين مصادره التي يعتمد عليها من الفقهاء السابقين فيركز على الاتصال. ابن خلدون نقدي، ينقد أخطاء السابقين في حين أن ابن الأزرق تمثلي يتمثل أقوال السابقين ويعيد تأسيسها على القواعد الفقهية. يريد ابن خلدون إعطاء إحساس بالجدّة وبأهمية العلم الجليل فيحكم على المؤرخين السابقين بأنهم قليلون مثل ابن اسحق والطبري وابن الكلبي والواقدي والأسدي والمسعودي في حين أن ابن الأزرق يكثر من ذكر الأعلام ويبين وفرة الفقهاء السابقين ومنهم ابن خلدون في مقدمته، والطروشى في «سراج الملوك»، وابن رضوان في «الشهب الالامعة».

ويمصنف ابن خلدون مناهج المؤرخين عند القدماء إلى نوعين :

١ - مناهج عامة للدولتين، الجاهلية والإسلام أى ما قبل الإسلام وصدر الإسلام مثل المسعودي لبيان التحول من الأولى إلى الثانية مما لا يخلو من تقريب ومُدح وكما فعل نحن هذه الأيام في تاريخنا للانقلابات وحركات التصحيح ما قبلها وما بعدها.

٢ - مناهج خاصة أو مقيّدة لتاريخ دولة واحدة فقط وهي الدولة التي عاش فيها المؤرخ مثل تاريخ أبي حيان للأندلس والدولة الأموية وتاريخ ابن رقيق لأفريقيا ودولة القيروان. لذلك كان المؤرخون عاملين في الدولة، مؤرخون لسلطانها مما يسبب ذلك من غياب للموضوعية والحياد والنقد، والاكتفاء بذكر المحامد والمفاخر دون المثالب والعيوب^(٢).

ويبين ابن خلدون فضل علم التاريخ كما فعل السخاوى (ت ٩٠٢) فيما بعد في «الأعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ»، ويحقق مثابه استقراء لنظرياته فلا تاريخ بلا نظرية. كما يجدد أهداف المقدمة في ثلاثة:

(١) د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، محاولة لاعادة بناء علم أصول الدين، المجلد الأول، المقدمات النظرية، الفصل الثالث، نظرية العلم ص ٣٨٨-٤٠٩، مدبولي، القاهرة ١٩٨٨.
(٢) المقدمة ص ٥.

١ - أن معرفة التاريخ توقفنا على أحوال الأمم الماضية وتاريخ الأنبياء. فلا فرق بين التاريخ الدينى والتاريخ الدينى. وأن قصص الأنبياء لهو أحد مصادر علم التاريخ.

٢ - الفائدة فى أحوال الدين والدنيا، فالتاريخ من علوم الوسائل وعلوم الدين هى علوم الغايات ويبدو ابن خلدون هنا فقيهاً مثل ابن الأزرق، الغاية لديه من علم السياسة هى تحقيق المصالح العامة فى الدنيا.

٣ - معرفة الحق دون مغالطات وكان علم التاريخ مثل علم المنطق كلاهما يهدف إلى تأسيس القياس المنطقى الصحيح دون مغالطات، فالمنطق للفكر والتاريخ للواقع. فالهدف النهائى هو تمحيص أخطاء المؤرخين وذكر سبب هذه المغالط.

ويعطى ابن خلدون فى نقده للمؤرخين السابقين صورة لحالة العلم الراهنة The state of the art. وتتمثل هذه الأخطاء وأسبابها فى الآتى.

١ - الخلط بين الأخبار الصادقة والأخبار الكاذبة، وعدم التحقق من صدق الرواية فى الواقع سواء كان ذلك الواقع فى طبائع العمران أو فى مجرى العادات كما هو الحال عند ابن حزم أو مع قوانين التاريخ كما يرصدها ابن خلدون. وقد نشأ ذلك من «اتباع المتقدمين دون ذكر للناسخين» أى من نقل الأخبار عن القدماء دون مراجعتها من المحدثين^(١). ينقد ابن خلدون الأخبار التى تعتمد على النقل وحده دون الرجوع إلى الوقائع وفى ذهنه أسباب النزول والناسخ والمنسوخ وكل مقاييس الصحة التاريخية فى علم أصول الفقه وشرط التواتر فى علم الحديث من اتفاق الرواية مع الحس والعقل ومجرى العادات. ولما كان ابن خلدون مؤرخاً فإن الواقع لديه هو كل التاريخ، طبيعة العمران وأحوال الأمم. يقيس ابن خلدون الغائب على الشاهد كما يفعل الأصوليون، ويرجع الخبر إلى أصله فى الواقع، ويقيسه بالاشياء والنظائر ويرجعه إلى العقل أى الحكمة وطبائع العمران أى الواقع الاجتماعى خاصة فيما يتعلق بالروايات التى تنقل مصائر البشر ومواقع الحروب وأعداد الجيوش وبلاء المقاتلين. ويعطى نماذج من روايات المسعودى عن جيوش بنى اسرائيل كما فعل اسبينوزا بعد ذلك فى تحقيقه من صدق روايات التوراة اعتماد على العقل والحس^(٢). ولا فرق فى ذلك بين التاريخ الدينى والتاريخ الدينى. بل أن تمحيص روايات التاريخ الدينى عند المسعودى مثلاً هو بدايات لتمحيص روايات التاريخ الدينى فى

(١) المقدمة ص ٥.

(٢) اسبينوزا: رسالة فى اللاهوت والسياسة، ترجمة د. حسن حنفي ص ٢٦٥ - ٣٢٦، الطبعة الثانية، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٧٦.

روايات سيرة ابن اسحق أو ابن هشام «فلا تثقن بما يلقى إليك من ذلك، وتأمل الأخبار واعرضها على القوانين الصحيحة يقع لك تمحيصها بأحسن وجه»^(١). ويعطى ابن خلدون نماذج من التاريخ الدينى مما ينقله المفسرون من تفسير سورة الفجر «ألم تر كيف فعل ربك بعاد، أرم ذات العمادة» (٨٩: ٧٠٦) وخطبهم فى تفسير «أرم» بأنها مدينة. ويركز ابن خلدون على نماذج من علوم القرآن والحديث والتفسير ناقلاً العلوم النقلية إلى علوم عقلية وناقداً علوم التفسير القديمة عند الطبرى والثعالبى والزمخشري بما فى ذلك التفسير الاعترالى.

٢ - ثم يخطو ابن خلدون خطوة أخرى لبيان أسباب الكذب فى الروايات لما كانت الروايات الكاذبة سبب أخطاء المؤرخين، معتمداً على مقولات نفسية مثل المغالاة والمبالغة والتهويل وخرافات العامة والخيال والذهول... إلخ. فالهدف من المغالاة والزيادة فى الاعداد والتفخيم فى المناظر هو التأثير فى النفوس وأحداث الاغراب اللازم للاقتناع حماساً للنصر وتقوية لروح العامة وشحلاً للهمم. فكل تاريخ يحمل طابع التبشير، وكل رواية وعظ. ويعطى ابن خلدون نماذج من التاريخ الدينى من أخبار ملوك اليمن وغزوهم للجزيرة العربية وشمال أفريقيا وأواسط أسيا حتى الصين! وهى كلها أخبار بعيدة عن الصحة، عريقة فى الوهم والخلط، وأشبه بأحاديث القصص الموضوعية. كما يلجأ ابن خلدون إلى الجغرافيا لنقد الروايات التاريخية عن الفتوحات التى كان الهدف منها تدوين الفرح بالنصر وشحذ العزائم. وهو ما حاولته أيضاً منارس النقد الحديثة فى روايات الانجيل خاصة «مدرسة تاريخ الأشكال الأدبية»^(٢) ويعطى ابن خلدون نماذج أخرى من خرافات المفسرين من التاريخ الدينى والدينوى مثل وصف مدينة «أرم»، أعمدتها ومكانها، ذهبها وفضتها، وهى حكايات أيضاً أشبه بالاقاصيص الموضوعية. وهى أقرب إلى الكذب المنقول فى عداد المضحكات^(٣). هى حكايات واهية ينتزه عنها كتاب الله لبعدها عن الصحة.

٣ - ويخطئ المؤرخون لوقوعهم فى التفسير الذاتى للتاريخ، وتفسير حوادثه بعلاقات الأفراد أو أخلاق الأمراء مع أن التاريخ له أسبابه الموضوعية المستقلة عن سلوك الأفراد. ويعطى ابن خلدون نموذجاً على ذلك من القصص عن نكبة البرامكة والتى يعتبرها المؤرخون نتيجة لقصة حب بين العباسية أخت الرشيد مع جعفر البرمكى مع أن السبب فى

(١) المقدمة ص ١٣-١٤.

(٢) د. حسن حنفى: «مدرسة تاريخ الأشكال الأدبية» فى دراسات فلسفية ص ٤٨٧-٥٢٢، الانجلو المصرية، لقاهرة ١٩٨٨.

(٣) المقدمة ص ١٤-١٥.

نكبة البرامكة هو استبدادهم على الدولة وأخذهم أموال الجباية ووضع أولادهم فى المناصب الرئيسية فى الدولة وأخذ الهدايا ونشر الفساد أى بلغتنا السيطرة على الاقتصاد والسياسة. ويعطى ابن خلدون نماذج أخرى من روايات للطبرى ثم يعيد تفسيرها على نحو اجتماعى موضوعى. وهو منهج الأصوليين فى التحقيق من صدق الرواية بارجاعها إلى الحس أحد شروط التواتر وليس لأنه ماذى تاريخى على ما نقول نحن هذه الأيام أما تينياً للماركسية وفخراً بأن منا من كان ماركسياً أو تقليداً للمستشرقين إذ أن الماركسية أحدى اطروهم المرجعية، والتفريب أحد مصادر أحكامنا. كما يعطى ابن خلدون نماذج من روايات تاريخ الفرق الكلامية لتشويه آراء الخصوم السياسيين. وعندما يتدخل الخيال فى الرواية فإن السبب فى ذلك تطهير الشخصيات الدينية من واقعها الدينوى وتحويلها من واقع إلى مثال، ومن بشر عاديين إلى قذوة حسنة. بينما يتم تحويل شخصيات أخرى مكروهة من المثال إلى الواقع، ومن القذوة إلى أقل من البشر فتختلط الحكايات الدينية بالحكايات الجنسية وتقلب الرواية إلى أدب شعبى، ويكثر التصوير بالجنس والخمر والدسائس مما يصور البيئة الشعبية أكثر مما ينقل الحقائق. لذلك جعل ابن خلدون الأخلاق شرط الرواية وكما هو الحال فى علم أصول الفقه فيما يتعلق بعدالة الراوى.

٤ - ومن ضمن أخطاء المؤرخين السابقين الأفرط فى الاختصار مع الاكتفاء بذكر أسماء الملوك دون انساب وأخبار كما فعل ابن رشيق فى «ميزان العمل» دون مذهب أو فائدة، مجرد حصر دون دلالة أو معنى. مع أن النسب التاريخى المجرى لا قيمة له فى تقييم الأشخاص إلا على نحو ادراك العمق التاريخى لها. ولا تذكر الإنساب إلا خوفاً من الأشخاص وتأصيلاً لهم فى التاريخ لاعطائهم مزيداً من الشرعية خاصة لو انتهى النسب إلى الرسول. ويعطى ابن خلدون مثلاً على ذلك بنسب ادريس الأول مؤسس مدينة فاس^(١). وإن ذكر انساب الملوك إنما يكون أحياناً تغطية لمقاصدهم وتوجيهها للتاريخ. إنما المهم ذكر الواقع الاجتماعى الذى يعيش فيه الشخص. «إن التاريخ إنما هو ذكر الأخبار الخاصة بمصر أو جبل. فأما ذكر الأحوال العامة للأفاق والأجيال فهو أس للمؤرخ تبنى عليه أكثر مقاصده وتبين به أخباره»^(٢).

٥ - ويخطئ المؤرخون لأنهم ينقلون حوادث التاريخ سرداً دون ادراك دلالة أو قانون أو سبب أو مغزى ودون بحث فى العلل والأسباب وبالتالي لم تتأسس الحكمة ولم يضبط

(١) للمقدمة ص ٢٣.

(٢) للمقدمة ص ٣٢.

التاريخ. لم تقم فلسفة التاريخ ولا علم التاريخ. ويعطى ابن خلدون نموذجاً على ذلك برصده الانتقال من البدو إلى الحضار عبر الملك دون اكتفاء برصد حوادث من تاريخ العرب والبربر. ويتطلب ذلك نظرة واسعة للموضوع وضم التاريخ الاجتماعى والاقتصادى والسياسى والصناعى والمهنى والثقافى إلى التاريخ العام. وقد ضم ابن خلدون علم العمران إلى علم التاريخ ليؤسس التاريخ الاجتماعى. ويقوم بشرح أحوال العمران (الظواهر الاجتماعية) والتمدن (الظواهر الحضارية) وما يعرض فى الإجتماع الإنسانى من العواض الذاتية (الظواهر المتغيرة). فكما لا توجد فلسفة بلا تاريخ، لا يوجد تاريخ بلا فلسفة. إن من أسباب الغلط فى التاريخ هو الذهول عن تبدل الأحوال فى الأمم والأجيال بتبدل الأعصار ومرور الأيام^(١). فلا يوجد عالم تاريخ لا يدرك قانون التغير. فالمؤرخ لابد وأن يكون فيلسوفاً له رؤية للتاريخ. وبلغتنا المعاصرة لابد وأن يكون هيجلياً أو داروينياً أو بنويماً أو ماركسياً.. إلخ. لذلك أغفل القدماء نشأة الدولة وتطورها بالرغم من ذكرهم الأخبار عن قيام الدولة وسقوطها. بل أن هذه المعرفة بعموم الأسباب تساعد على التحقق من صحة خصوص الأخبار تطبيقاً للكل على الجزء، وقياساً للجزء على الكل، ووضع الشاذ وسط القاعدة، وإدراج الخارج على القانون ضمن القانون.

٦ - ولا ينسى ابن خلدون الربط بين علم التاريخ ومقاصد الشريعة وهو ما سيحققه ابن الأزرق بعده بهجيل واحد. فقوانين التاريخ هى مقاصد الشريعة، وقيام الدول هو تحقيق هذه المقاصد، وانهارها هو أبطال مقاصد الشريعة. وقد يساعد ذلك على اختصار سرد الحوادث، والتعبير عن أسلوب واضح وبطريقة يفهمها كل الناس. فأخطاء المؤرخين تصححها مقاصد الشريعة، وعدم فهمهم لمقرئ التاريخ توضحه الشريعة.

وبهذه الطريقة التى يمين بها ابن خلدون أخطاء المؤرخين فإنه يتحدث هو عن منهجه فى التاريخ وكأن السلب يحيل إلى الإيجاب. وبالتالي يمكن رصد منهج ابن خلدون العلمى عن طريق القلب، قلب أخطاء المؤرخين السابقين وتحويل عكسها إلى سمات للمنهج العلمى. وفى مقدمة ذلك، التحقق من صدق الروايات فى الواقع الحسى والتاريخى لما تبين أن أسباب التحيز فى التاريخ والكذب فى الخبر هو التشيع للآراء والمذاهب فى نقل الأخبار، والثقة بالنقلين دون تعديل أو تجريح، والذهول عن المقاصد فى الأخبار، وتوهم الصدق، وتقرب الناس لأصحاب التجلة والمراتب بالثناء والمدح، والجهل بطبائع الأحوال فى العمران^(٢). وقد دفعه ذلك إلى الرحلات والأسفار إلى الشرق والمغرب والشمال (الترك

(١) المقدمة ص ٢٨.

(٢) المقدمة ص ٢٥.

والفرجة) والجنوب (أفريقيا) لاستكمال الأخبار والاعتماد على المنهج الاستقرائي لمعرفة قوانين التاريخ وإدراك العلل والأسباب. أما ابن الأزرقي فبالرغم من ذكره لضرورة التأمل في عجائب الخليقة والاعتماد على برهان العقل السليم إلا أنه لم يذكر أخطاء السابقين كما فعل ابن خلدون واكتفى بتصحيح فهم بعض الوقائع التي يذكرها المؤرخون وذلك في ثانيا الكتاب ودون أن يعقد لذلك فصلاً خاصاً. فإذا بدا من ابن خلدون أحياناً بعض الادعاء فإن ابن الأزرقي يكشف عن تواضع العلماء.

رابعاً - تأسيس علم العمران علي الجغرافيا والتاريخ وتأسيس الملك على العقل والشرع

يتفرد ابن خلدون أيضاً بمقدمة أخرى هي الباب الأول من مقدمته الشهيرة بعنوان «في العمران البشرى على الجملة» والتي يضع فيها أسس نظريته الجغرافية التي يفسر بها العمران. فباستثناء الفكرة الأولى «في أن الاجتماع الإنساني ضروري» والتي يشاركه فيها ابن الأزرقي «الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم ضروري»، يتفرد ابن خلدون بعرض نظريته الجغرافية^(١). يتحدث ابن خلدون عن قسط العمران من الأرض، ويشير إلى بعض ما فيه من الأشجار والأنهار والأقاليم. ويلاحظ أن الربع الشمالي من الأرض أكثر عمراً من الربع الجنوبي، ويرجع ذلك إلى تضاد البرودة والحرارة. ويفصل الكلام عن الجغرافيا ويرسم به خريطة للعالم القديم آسيا وأفريقيا وأوروبا التي وحدها الإسلام حول حوض البحر الأبيض المتوسط. فالانتصار يجعل الشعب المنتصر وسط العالم. كما يتحدث عن المعتدل من الأقاليم والمنحرف وتأثير الهواء في ألوان البشر والكثير من أحوالهم. ويقسم الطقس إلى بارد وحار ومعتدل، إلى طرفين ووسط وكأننا في أفعال الشريعة. كما يبين أثر الهواء في أخلاق البشر ويفسر به الرقص عند الافارقة وغناء الحمام. ويفصل في اختلاف أحوال العمران في الخصب والجوع وما ينشأ عن ذلك من الآثار في أبدان البشر وأخلاقهم وكأنه بلغة عصرنا ماركسي يبدأ من الاقتصاد ويفسر به السلوك البشري. ثم ينتهي بتحليل اصناف المدرسين من البشر بالفطرة أو الرياضة، ويتطرق إلى موضوع الوحي والرياء والنبوة وكأنه يفسر النبوة تفسيراً جغرافياً. ويذكر حقيقة الكهانة وشأن العرافين وغير ذلك من مدارك الغيب. ويبدو على ابن خلدون أنه قد جمع مادة من الجغرافيا والتاريخ والفلسفة والتصوف دون أن يشير إليها وضمها كلها في اطار النظرية الجغرافية.

أما ابن الأزرقي فإنه لا يحاول تأصيل علم السياسة من خارجه بل يحاول أن يبينه من

(١) المقدمة ص ٤١ - ٤٤، بدائع السلك ٤٦ - ٤٧.

داخله، أن يجد نسقاً عقلياً للسياسة الشرعية دون أن يفرض عليها رؤى خارجية مستمدة من أى علم من العلوم داخل الحضارة الإسلامية وخارجها. ومن ثم يسقط ابن الأزرق هذا الباب الأول كله من مقدمة ابن خلدون ولا يستبقى إلا الفكرة الأولى «الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم ضروري» أو «أن الضرورة في الاجتماع الطبيعي لنوع الإنسان».

ومع ذلك يتبنى ابن الأزرق كلية الباب الثاني من مقدمة ابن خلدون «في العمران البدوي والأهم الوحشية والقبائل وما يعرض في ذلك من الأحوال» ويسميه «في تقرير ما يوطئ للنظر في الملك عقلاء». فابن خلدون يؤسس الاجتماع وابن الأزرق يؤسس السياسة. فعند ابن خلدون أجيال البدو والحضر طبيعية وعند ابن الأزرق ينقسم العمران إلى بدوي وحضري لأن للمتعاون مقصدين: الضروري وهو الفلح أو البدو، والثاني حاجي وتكميلي وهو الحضر. يصف ابن خلدون الظاهرة كعالم ويؤصلها ابن الأزرق كفقيه مستعملاً مصطلحات علم أصول الفقه^(١). وعند ابن خلدون أن جيل العرب في الخلقة طبيعي وكذلك الحال عند ابن الأزرق^(٢). وعند ابن خلدون أن البدو أقدم من الحضر وسابق عليه وأن البداية أصل العمران والأمصار مدد لها، وعند ابن الأزرق تقدم البدو على الحضر تقدم المادة على الصورة والأصل على الفرع^(٣). وعند ابن خلدون أن أهل البدو أقرب إلى الخير من أصل الحضر كذلك الحال عند ابن الأزرق^(٤). وعند ابن خلدون أن أهل البدو أقرب إلى الشجاعة من أهل الحضر والأمر كذلك عند ابن الأزرق^(٥). ويرى ابن خلدون أن معاناة أهل الحضر للأحكام مفسدة للبأس فيهم ذاهبة للمتنفعة منهم وكذلك الأمر عند ابن الأزرق^(٦). وعند كليهما أن مكنتي البدو لا تكون إلا للقبائل أهل العصبية^(٧)، وأن العصبية إنما تكون من الالتحام بالنسب أو ما في معناه^(٨)، وأن الصريح من النسب إنما يوجد للمتوحشين في الفقر من العرب ومن في معناهم^(٩)، وإن اختلاط الأنساب يقع

(١) المقدمة من ١٢٠-١٢١، بدائع السلك من ٤٧-٤٨.

(٢) المقدمة من ١٢١-١٢٢، بدائع السلك من ٦٦-٦٧.

(٣) المقدمة من ٢٢١-١٢٣، بدائع السلك من ٤٨.

(٤) المقدمة من ١٢٣-١٢٤، بدائع السلك من ٤٨-٤٩.

(٥) المقدمة من ١٢٥، بدائع السلك من ٤٩.

(٦) المقدمة من ١٢٥-١٢٧، بدائع السلك من ٤٩-٥١.

(٧) المقدمة من ١٢٧-١٢٨، بدائع السلك من ٥١-٥٢.

(٨) المقدمة من ١٢٨-١٢٩، بدائع السلك من ٥٢-٥٣.

(٩) المقدمة من ١٢٩-١٣٠، بدائع السلك من ٦٤-٦٥.

يسقط بعض من أهلها إلى نسب آخر^(١)، وأن الرئاسة لا تزال في نصابها المخصوصة من أهل العصبية ولا تكون في غير نسبهم^(٢)، وأن البيت والشرف بالأصالة والحقيقة لأهل العصبية ويكون لغيرهم بالجاز والتشبيه^(٣)، وأن البيت والشرف للموالى وأهل الاصطناع إنما هو بمواليهم لا بأنسابهم^(٤)، وأن نهاية الحسب في العقب الواحد أربعة أباء^(٥)، وأن الأم الوحشية أقدر على التغلب من سواها^(٦)، وأن الغلبة التي تجرى إليها هي الملك^(٧). فأحياناً يشرح ابن الأزرق ابن خلدون فتكون عبارته أطول، وأحياناً يختصره فتكون عبارته أقصر، وأحياناً تكون نفس العبارة تماماً، ويتفادى ابن الأزرق تكرار الأفكار عند ابن خلدون^(٨).

ثم يسقط ابن الأزرق آراء ابن خلدون عن عوائق الملك مثل حصول الترف وانغماس القبيل في النعيم، والمذلة للقبيل، والانقياد إلى سواهم^(٩). وربما أجهلها إلى الكتاب الرابع عن عوائق الملك. ولكن يتفق ابن الأزرق مع أفكار ابن خلدون عن علامات الملك مثل التنافس في الخلال الحميدة وبالعكس وأنه إذا كانت الأمة وحشية كان ملكها أوسع^(١٠). كما يتفق معه في آخر فكرة في الباب الثاني عند ابن خلدون والتي تفيد القيام والأنهيار، النهضة والسقوط، وفي أن الملك إذا ذهب عن بعض الشعوب عن أمة فلا بد من عودة إلى شعب آخر مادامت لهم العصبية^(١١). ولكنه يستبعد تقليد المغلوب للمغالب الذي يذكره ابن خلدون وفي أن المغلوب مولع أبداً بالافتداء بالغالب في شعاره وزيه ونحلته وسائر أحواله وعقائده^(١٢)، ويستبعد أيضاً فناء الأم إذا ما غلبت غيرها وفي أن الأمة إذا غلبت وصارت في ملك غيرها أسرع إليها الفناء^(١٣).

(١) المقدمة ص ١٣٠-١٣١، بدائع السلك ص ٦٥-٦٦.

(٢) المقدمة ص ١٣١-١٣٢، بدائع السلك ص ٥٣-٥٥.

(٣) المقدمة ص ١٣٤-١٣٥، بدائع السلك ص ٥٥-٥٧.

(٤) المقدمة ص ١٣٥-١٣٦، بدائع السلك ص ٥٥-٥٧.

(٥) المقدمة ص ١٣٦-١٣٨، بدائع السلك ص ٥٨-٦٠.

(٦) المقدمة ص ١٣٨-١٣٩، بدائع السلك ص ٦٠-٦١.

(٧) المقدمة ص ١٣٩-١٤٠، بدائع السلك ص ١١٢-١١٣.

(٨) المقدمة ص ١٣١-١٣٣.

(٩) المقدمة ص ١٤٠-١٤٢.

(١٠) المقدمة ص ٤٣-٤٥، بدائع السلك ص ١٢٥-١٢٦.

(١١) المقدمة ص ١٤٥-١٤٧، بدائع السلك ص ١٢٣-١٢٤.

(١٢) المقدمة ص ١٤٧.

(١٣) المقدمة ص ١٤٨.

ثم يتفق ابن الأزرق مع ابن خلدون فى بعض وصفه لطبائع العرب. فعند كليهما أن العرب لا يتغلبون إلا على البساط^(١)، وأن العرب إذا تغلبوا على أوطان أسرع إليها الخراب^(٢)، وأن العرب أبعد الأمم عن سياسة الملك^(٣). وأن البوادرى من القبائل والعصائب مغلوبون لأهل الأمصار^(٤). ثم يضيف ابن الأزرق مسألة «إن العوارض الطبيعية لهذا الاجتماع خمسة» يلخص فيها مقدمة ابن خلدون وأبوابها الخمسة فى صورة أفكاره: وجود البدو فى الضواحي والجبال، التغلب غايته الملك بالعصبية القاهرة، وجود الحضر بالأمصار، والمعاش المبتغى لاتماس الرزق كسب، واكتساب العلوم تعليماً^(٥). وعلى هذا النحو يتمثل ابن الأزرق فى مقدمته الأولى «النظر فى الملك عقلاً» معظم الباب الثانى عند ابن خلدون «فى العمران البدوى والأمم الوحشية والقبائل وما يعرض فى ذلك من الأحوال»^(٦).

ثم يقوم ابن الأزرق بتأسيس علم الاجتماع عند ابن خلدون على السياسة الشرعية. ويعقد المقدمة الثانية «فى تمهيد أصول من الكلام فى الملك شرعاً» فى عشرين فليحة^(٧). وباستثناء الفاشخة الأولى التى تكرر ما قاله من قبل مع ابن خلدون «أن الضرورة فى الاجتماع الطبيعى لنوع الإنسان»^(٨)، وما سيتكرر بعد ذلك من «انقلاب الخلافة إلى الملك»^(٩)، فإن الباقى كله تأصيل جديد لموضوع ابن خلدون فى الفقه الإسلامى. فيتكلم عن مصلحة نصب السلطان كوازع لا يعارضه الفاسد اللازم عن قهره وغلبته، وأن توهم الاستغناء عن السلطان باطل فى الدين والدنيا، وأن مترك وجوب نصبه عند أهل الحق شرعى لا عقلى، وأن حقيقة هذا الوجوب الشرعى راجعة إلى النية عن الشارع فى حفظ الدين وسياسة الدنيا خلافة وإمامة، وأن شرط الامامة (بعد الذكورية والحرية والبلوغ والعقل) النجدة، والكفاية، وسلامة الاعضاء والحواس، والقدرة على تنفيذ الأوامر والأحكام. وقد يسقط العلم اكتفاء بمراجعة العلماء عند وقوع النوازل وإلا لزم تعطيل

(١) للمقدمة ص ١٤٩، بدائع السلك ص ٦١.

(٢) المقدمة ص ١٤٩ - ١٥١، بدائع السلك ص ٦١ - ٦٣.

(٣) المقدمة ص ١٥١ - ١٥٢، بدائع السلك ص ١٣٥ - ١٣٦.

(٤) المقدمة ص ١٥٣، بدائع السلك ص ٦٣ - ٦٤.

(٥) بدائع السلك ص ٤٧.

(٦) بدائع السلك ص ٤٦ - ٦٧، المقدمة ص ١٢٠ - ١٥٣.

(٧) بدائع السلك ص ٦٧ - ٨٦.

(٨) بدائع السلك ص ٦٧ - ٦٨.

(٩) بدائع السلك ص ٧١ - ٧٢، المقدمة ص ٩٤ - ٩٦، المقدمة ص ٢٠٢ - ٢٠٩.

الامامة. وتعنى القرشية العصبية. وهى مرفوضة عند البعض وبلاء يستحسن عند أبى بكر وبعض الفرق. ووحدة الامام لا تلزم مع تعدد الامكان. والطاعة له أصل عظيم من أصول الواجبات الدينية حتى أدرجها الأئمة فى جملة العقائد الإيمانية. ولا يسقط جوره وجوب الطاعة له. أما طاعة الأمراء بمعصية الله فساقة الامتثال. والصبر عليه إذا جاء من عزائم الدين ووصايا الأئمة الناصحين. وهو مع الرعية مقبوع غير غائب، وخاسر غير رابح. وبالرغم من أن الأمامة من عظيم الخطر ما يجب أن يكون الخائف منه على بال فإن لها مع ذلك شرف المنزلة وجزيل الأجر. لذلك يغتبط من فاز بها. وينهى ابن الأوزق هذا التأصيل الشرعى بأن صلاح السلطان وفساده صلاح الرعية وفساده^(١).

وفى الكتاب الأول «فى حقيقة الملك والخلافة وسائر أنواع الرهاسات وسبب وجود ذلك وشرطه» يعتمد ابن الأوزق على ابن خلدون جزئياً فى الباب الأول «فى حقيقة الملك والخلافة وسائر أنواع الرهاسات» وكلية فى الباب الثانى «فى سبب وجود الملك وشرطه» خاصة الطرف الثانى منه «فى شروط وجوب الملك وهى العصبية أو ما يقوم مقامها» ويعتمد مادته من الفصل الثالث «فى الدول العامة والملك والخلافة والمراتب السلطانية وما يعرض فى ذلك كله من الأحوال» من مقدمة ابن خلدون. وابن الأوزق هنا تجاوز عرض علم السياسة كمسائل متفرقة بل ضم كل مجموعة متجانسة منها فى نظر كما فعل فى الباب الأول أو إلى طرف كما فعل فى الباب الثانى. وفى كثير من الأحيان لا تتطابق عناوين المسائل عند كل من ابن الأوزق وابن خلدون بالرغم من التعبير عن نفس الفكرة نظراً لاختلاف صياغة كل منهما قوة أو ضعفاً، اظهاراً أو اضمماراً. ففى موضوع «حقيقة الملك» وهو النظر الأول من الباب الأول «فى حقيقة الملك والخلافة وسائر أنواع الرهاسات» يركز ابن الأوزق على أن تقدم الاجتماع الإنسانى لابد فيه من وازع عن العدوان الواقع فيه بمقتضى الطبيعة البشرية وأنه لا تتم حقيقة هذا المنصب إلا لمن قهر بيده واستبعد الرعية وجبى الأموال، وبعت البعوث، وحصى الثغور أو ضرب على سائر الأيدى لقصور العصبية عن استعمالها على سائر المعصيات^(٢). أما ابن خلدون فانه لا يتكلم صراحة عن العدوان والقهر كحقيقة الملك بل عن أن من طبيعة الملك الانفراد بالمجد وأن ارهاق الحد مضر بالملك ومفسد له فى الأكثر^(٣).

(١) بدائع السلك ص ٦٨ - ٨٦.

(٢) بدائع السلك ص ٨٩ - ٩٠.

(٣) المقدمة ص ١٦٦ - ١٦٧، ص ١٨٧ - ١٨٩.

وفي النظر الثاني عن «حقيقة الخلافة» يربطها ابن الأزرق بالامامة ويعرفها به بأنها النيابة عن الشارع في حفظ الدين وسياسة الدنيا. ويسمى القائم بهذا المنصب خليفة لخلف رسول الله. ثم يؤصل ذلك شرعياً مبيناً أن لبيعة الخلفاء والملوك مدلولين: الحرف اللغوي والمدلول الشرعي وهو العهد على الطاعة، ثم المشهود لهذا العهد وهو تحية الملوك. ثم يتحدث عن تولية العهد وكيف تكون^(١). أما ابن خلدون فإنه يتحدث أيضاً عن معنى الخلافة والامامة ولكنه لا يؤصلهما شرعياً بل يؤسسهما في التاريخ. فيتحدث عن اختلاف الأمة في حكم هذا المنصب وشروطه ثم يبين مذاهب الشيعة في حكم الامامة^(٢) ويذكر بنفس الطريقة معنى البيعة وولاية العهد^(٣). ثم يتفق كلاهما في موضوع «انقلاب الخلافة إلى الملك»، ولكن ابن الأزرق يفصل في ضرورته بحسب طبيعة الوجود وبيانه من حيث سببه. فالملك غاية طبيعية للعصبة، والشرائع والديانات وكل أمر يحمل عليه الجمهور ولا بد فيه من العصبة فهي ضرورة في الملة وإلا لما تم أمر الله بها. وبالرغم من ذم الملك لأنه مصرف لقصد التغلب بالباطل فإن النية فيه حمل الناس به على عبادة الله وجهاد عدوه. أما ذم العصبة والأعلام بفائدتها فعندما تكون على باطل كما كانت في الجاهلية. وهكذا يشرع ابن الأزرق لانقلاب الخلافة إلى الملك ضرورة لقيام الشريعة. ويتم ذلك على ثلاث مراحل: الأولى عند وجود الخلافة بدون الملك والبراء منه استكفاء بوازع الدين وكفاية البداءة، والثاني بعد اختلاطهما وامتزاج الدولة بهما بعد تدرج البداءة فيجئ الملك لمقتضى العصبة وحصول التغلب والانفراد بالجد بعد أن تغير الوازع الديني. والثالثة الانقلاب الكلي إلى الملك، وذهاب معاني الخلافة، وجريان طبيعة التغلب والقهر^(٤).

وفي النظر الثالث «في سائر أنواع الرياسات» يعلن ابن الأزرق مع ابن خلدون أن العمران البشري لا بد له من سياسة ينتظم بها أمره ثم يتقل ابن الأزرق إلى الدين ويقول أن الملة أيضاً لا بد فيها من لقائم بها^(٥). وإذا ذكر ابن خلدون شرح اسم البابا والبطرك في الملة النصرانية واسم الكوهن عند اليهود وهو في معرض الحديث عن الخطط الدينية والخلافية ولقب أمر المؤمنين وأنه من سمات الخلافة وهو محدث منذ عهد الخلفاء فإن ابن الأزرق يبنى الموضوع عقلاً ويقسم الرياسة إلى شرعية مثل رياسة الكوهن ورياسة البابا وغير

(١) بدائع السلك من ٩٠-٩٤.

(٢) المقدمة من ١٩٠-٢٠٢.

(٣) المقدمة من ٢٠٩-٢١٨.

(٤) بدائع السلك من ٩٤-٩٦، المقدمة من ٢٠٢-٢٠٩.

(٥) بدائع السلك من ٩٦، المقدمة من ٣٠٢-٣١١.

شرعية مثل انفراد واحد بنوع خاص من التغلب أو إقامة جماعة من مشيخة الرؤوس عليهم أو بلفتنا المعاصرة النظم العسكرية والامارات^(١).

وفى الباب الثانى «فى سبب وجود الملك وشرطه» يذكر ابن الأزرقي السبب والشرط وهما مفهومان أصوليان من علم الفقه من أحكام الوضع. أما ابن خلدون فإنه لا يذكر إلا الشرط وهو العصبيية. والسبب فى وجود الملك عند ابن الأزرقي سبب شرعى أو حكمة الهية وهى دفع الله الناس بعضهم لبعض أى الصراع الاجتماعى والسياسى. وقد ألزم ذلك ضرورة وجود مدير، الله والسلطان. فالدين والسلطان توأمان، الدين أس والملك حارس كما هو الحال فى حكمة الفرس المشهورة. وإن الله يدفع بالتخويف والتهديد ما لا يدفع بالقرآن أسوة بالقول المأثور «إن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن». يندفع بالملك ضرر ما يفوت بتقدير فقدته. ولا يتم قصد الشارع فى وضع الشريعة إلا بنصبه كما ورد فى علم الكلام. يحرس الدين من محذور تبديله وتغييره، ويرفع الفتن، ويحقق الوعد. وهو كالدواء للصحة^(٢).

أما الطرف الثانى «فى شروط وجوب الملك وهى العصبيية أو ما يقوم مقامها» فيكاد ابن الأزرقي يستمد منه كله من الفصل الثالث «فى الدول العامة والملك والخلافة والمرتائب السلطانية وما يعرض فى ذلك كله من الأحوال». فعند ابن الأزرقي أن الملك والدول تحصل بالعصبيية والشوكة وعند ابن خلدون يحصلان بالقبيل والعصبيية. فالقبيل عند ابن خلدون لفظ اجتماعى فى حين أن الشوكة عند ابن الأزرقي لفظ شرعى^(٣). وعند كليهما غاية العصبيية هى الملك^(٤)، وإذا تمهدت الدولة واستقرت قد تستغنى عن العصبيية^(٥)، وقد يحدث لبعض أهل النصاب للملكى دولة بغير عصبيية^(٦). ثم يزيد ابن الأزرقي شرطين: غلب عصبيته على أمم كثيرة وإذعان الناس إليه لأنه أصولى يعرف ارتباط الحكم بالشرط^(٧). وعند كليهما الأمة إذا كانت وحشية كان ملكها أوسع. وترتبط العصبيية بالدين. فعند كليهما الدولة البعيدة الاستيلاء العظيمة الملك أصلها الدين ودعوة الحق. ويعمل ابن الأزرقي ذلك

(١) للمقنعة ص ٢٣٠ - ٢٣٥، بدائع السلك ص ٩٧ - ١٠٤.

(٢) بدائع السلك ص ١٠٥ - ١١١.

(٣) بدائع السلك ص ١١١ - ١١٢، للمقنعة ص ١٥٤.

(٤) بدائع السلك ص ١١٢ - ١١٣، للمقنعة ص ١٣٩ - ١٤٠.

(٥) بدائع السلك ص ١١٣ - ١١٥، للمقنعة ص ١٥٤ - ١٥٦.

(٦) بدائع السلك ص ١١٥ - ١١٦، للمقنعة ص ١٥٦ - ١٥٧.

(٧) بدائع السلك ص ١١٦ - ١١٧، للمقنعة ص ١٤٥.

بأن اتفاق الأهرء على المطالب يكون بمعونة الله^(١) والدعوة الدينية تزيد الدولة على قوتها عصبيتها فى الأصل^(٢). ولا تتم إلا بالعصبية^(٣). ويتفق ابن الأزرى مع ابن خلدون على أن العرب لا يحصل لهم الملك إلا بصيغة دينية على وجه الخصوص عند ابن الأزرى. ولكن ابن خلدون يعمم الحكم ويضيف «أو ولاية أو أثر عظيم من الدين على الجملة»^(٤). ويتفق كلاهما على أن العرب أبعد الأمم عن سياسة الملك^(٥). ويزيد ابن الأزرى أن الرياسة قد تحصل لأهل الأمصار بوجود العصبية الغالبة بعد تحول البدو إلى الأمصار^(٦)

وفى موضوع حدوث الدولة قياماً وسقوطاً نهضة وانهاراً يذكر كلاهما حدوث الدول وتجددها منذ هرم الدولة وكيف يقع. ويفصل ابن الأزرى ذلك بأنه يقع على نوعين: استبداد الولاة، وخروج خارج على الدولة^(٧). ويتفق كلاهما على أن الدول المستجدة تستولى على الدول المستقرة بالمطالبة لا بالمناجزة غالباً. ويفصل ابن الأزرى ذلك بأن كليهما قوى ولكن المستقرة عادة ما تكون رخوة تنعم بالترف^(٨). وعند كليهما أن لكل دولة حصّة من الممالك والأوطان لا تزيد عليها^(٩)، وأن عظم الدولة فى اتساع نطاقها وطول أمدها على نسبة القائمين بها فى القلة والكثرة^(١٠)، وأن الأوطان الكثيرة القبائل لا تستحكم فيها دولة غالباً^(١١). ويعرض كلاهما بالتفصيل أمر الفاطمى ومذاهب الناس فيه وهو المهدي المنتظر بين الأنبياء والانكار، ظهوره ونسبه ومقامه فى الولاية وقت الظهور وتعيين ما يفتح من الأرض ومدته بقاءه^(١٢). وينهى ابن الأزرى الطرف الثانى عن شروط الملك بحدثان الدول والجفر والملاحم أى سقوط الحضارات وانهارها كما يفعل ابن

-
- (١) بدائع السلك من ص ١١٧، للمقدمة من ١٥٧.
 - (٢) بدائع السلك من ١١٧-١١٨، المقدمة من ١٥٨.
 - (٣) بدائع السلك من ١١٩-١٢٣، المقدمة من ١١٩-١٢٣.
 - (٤) بدائع السلك من ١١٨-١١٩، المقدمة من ١٥١.
 - (٥) بدائع السلك من ١٣٥-١٣٦، المقدمة من ١٥١-١٥٢.
 - (٦) بدائع السلك من ١٢٤-١٢٥.
 - (٧) بدائع السلك من ١٢٦-١٢٧، المقدمة من ٢٩٨.
 - (٨) بدائع السلك من ١٢٧-١٣٠، المقدمة من ٢٩٨-٣٠١.
 - (٩) بدائع السلك من ١٣١-١٣٤، المقدمة من ١٦١-١٦٢.
 - (١٠) بدائع السلك من ١٣١-١٣٤، المقدمة من ١٦٣-١٦٤.
 - (١١) بدائع السلك من ١٣٤-١٣٥، المقدمة من ١٦٤-١٦٦.
 - (١٢) بدائع السلك من ١٣٦-١٤٧، المقدمة من ٣١١-٣٣٠.

خلدون في نهاية الفصل الثالث عن الدولة العامة والملك بحديثه عن ابتداء الدول والأمم والملاحم والكشف عن مسمى الجفر^(١).

ثم يتفرد ابن خلدون بنظريات خاصة لا يستعملها ابن الأزرق في الجزء الأول خاصة فيما يتعلق بسقوط الدول بسبب الترف وهم الدولة وأطوارها والموالى والسلطان وشاريته وتطرق الخلل إلى الدولة مع أنها يمكن أن تجدها تأصيلاً في الشرع. فعند ابن خلدون أن من طبيعة الملك الترف والدعة والسكون، وأنه إذا تحكمت طبيعة الملك من الانفراد بالجد وحصول الترف والدعة أقبلت الدولة على الهرم^(٢). والترف يزيد الدولة في أولها إلى قوتها ولكن في آخرها يكون سبب ضعفها^(٣). فإذا ما انتقلت الدولة من البداوة إلى الحضارة فإنها تعود بعدها إلى البداوة من جديد^(٤). الدولة لها أعمار طبيعية كالأشخاص^(٥)، ولها أطوار، وتختلف أحوالها وتخلق أهلها باختلاف هذه الأطوار^(٦). ويفصل ابن خلدون في كيفية طرق الخلل للدولة بمنها انقسام الدولة الواحدة بدولتين^(٧). وإذا نزل الهرم بالدولة فإنه لا يرتفع بالرغم من وفور العمران آخر الدولة وما يقع فيها من كثرة الموتان والمجاعات وكأن الحضارة تحتوى على بذور فنائها في مجتمع الوفرة^(٨). كما يذكر ابن خلدون أن آثار الدولة كلها تكون على نسبة قوتها في أصلها^(٩). ويذكر دور الموالى والمصطفين في استظهار صاحب الدولة بهم على قومه وأهل عصبته وأحوالهم في الدولة^(١٠). ويتفرد ابن خلدون وهو عالم الاجتماع وفيلسوف التاريخ بالتركيز على السلطان، فيما يعرض في الدول من حجر السلطان والاستبداد عليه، وفي أن المتغلبين على السلطان لا يشاركونه في اللقب الخاص بالملك^(١١). كما يذكر مراتب الملك والسلطان وألقابها، وشارات الملك والسلطان الخاصة به، والتفاوت بين مراتب السيف والقلم في الدول^(١٢).

(١) بدائع السلك ص ١٤٧-١٥٦، المقدمة ص ٣٣٠-٣٤٢.

(٢) المقدمة ص ١٦٧-١٧٠.

(٣) المقدمة ص ١٧٤-١٧٥.

(٤) المقدمة ص ١٧٢-١٧٤.

(٥) المقدمة ص ١٧٠-١٧٢.

(٦) المقدمة ص ١٧٥-١٧٦.

(٧) المقدمة ص ٢٩٤-٢٩٧، ص ٢٩٢-٢٩٣.

(٨) المقدمة ص ٢٩٣-٢٩٤، ص ٣٠١-٣٠٢.

(٩) المقدمة ص ١٧٧-١٨٢.

(١٠) المقدمة ص ١٨٣-١٨٥.

(١١) المقدمة ص ١٨٥-١٨٧.

(١٢) المقدمة ص ٢٣٥-٢٧٠.

ثم يختلف ابن الأوزق عن ابن خلدون في موضوع الحرب في التفصيل والاجمال. فبينما يذكر ابن خلدون الحروب ومذاهب الأمم وترتيبها في مسألة واحدة يجعلها ابن الأوزق الطرف الثالث «في الحروب التي تفضى إليها العصبية في طلب الملك»، بعد سبب وجود الملك «الطرف الأول» وشرط وجود الملك «الطرف الثاني»^(١) فهو فقيه يعيش في عصر الحروب والفتن وزمن سقوط غرناطة. يرى ابن الأوزق أن المقاتلة طبيعية في البشر كما رأى من قبل أن العدوان طبيعي فيهم، انتقاماً من بعضهم البعض. وقد تكون أسباب هذا الانتقام الغيرة والمنافسة (بين القبائل) أو البغى والعدوان (بين الأمم) أو الغضب لله «الجهاد» أو الغضب في الملك «حروب الدولة مع الخارجيين عليها». ويعقد لذلك ستة فصول: الأول أن الحروب واقعة بالخلقية وأنها ضرورة تاريخية، تقع بالزحف صنوفاً (العجم) أو بالكر والغمر «العرب والبربر». والثاني في تعبئة العسكر، موجبها وتقسيمها جمعوا، وصورتها مقدمة وميمنة وميسرة. والثالث في حزم المصاف وراء العسكر. والرابع في مكائد ما قبل القتال وأدابه. والخامس فيما يخدم به العدو عند القتال. والسادس في مكائد حصار المدن والحصون^(٢). فابن الأوزق هنا لا يعطي تاريخاً ولا عادات اجتماعية بل يؤصل شرعاً فن الحرب في الإسلام. كما يعيد ابن الأوزق ذكر موضوع الحرب في الكتاب الثاني «في قواعد الملك ومبناه» في الركن الثالث «اعداد الجند» تعزيز السلطان العصبية بالجهاد والرباط. لذلك وجب على السلطان العناية بهم وحفظه الجند عن طريق دفع رواتبهم، وملك قلوبهم، ومحبتهم، وتفقدتهم، وادخال الرهبة في قلوبهم، وتكوينهم من أجناس مختلفة، وكفائتهم زياً وسلاحاً، واعطاء حقوقهم، وعدم الاضرار بهم، واطعامهم^(٣). ويدخل الخلل في اعداد الجند عكس ذلك بحسب مراتبهم، والتقدير عليهم، والتميز لبعضهم، وإذلالهم، والعنف معهم، وإضعاف الرعية، والاهمال لهم، وانشغالهم بالتجارة، وطول السلم الذي ينسبهم الحرب وفنون القتال. وعلى السلطان اختيار قائم الجند، واستجادة القواد، وانتخاب الأمراء وأصحاب الألوية. وأن يستوفى في ذلك شروط ضرورية: الشجاعة والحزم وحسن التدبير والسخاء، وأخرى تكميلية مثل الشرف والتواضع والخبرة والمعرفة واللين.

ويذكر ابن خلدون «الخطط الدينية الخلفية» كأحد مسائل الباب الثالث «في الدولة العامة والملك والخلافة والمرتبات السلطانية» دون أن يعطيها أهمية زائدة على غيرها من

(١) المقدمة ص ٢٧٠-٢٧٩، بدائع السلك ص ١٥٥-١٥٦.

(٢) بدائع السلك ص ١٥٧-١٧١.

(٣) بدائع السلك ص ١٩٦-٢٠٣.

المسائل. يلخص أقواله السابقة ويعطى نصوصاً مدونة مثل كتاب عمر، ويتحدث عن الحسبة والسكة^(١). أما ابن الأزرقي فيعتبرها أحد أركان الملك وأحد ولايات السلطان «تولية الخطوط الدينية» ويفصلها إلى إقامة الصلاة وهي أرفعها، والفتيا وهي أشرفها بما فيها من علم واستشارة للعلماء ونزاهة دون ميل أو تساهل. والتدريس وهو أفضلها. والقضاء وهو أعظمها بما فيه من حفظ للنظام واجتهاد وفصل بين الخصوم وسياسة وعدل وعزل للفساد. والعدالة وهي أشرفها مثل القضاء لما فيها من شرع وتوثيق واتساع الأمصار. والحسبة أقواها لأنها تضم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتقوم على العدالة والنزاهة. ولا تقوم على دعوى بل على تحقيق وضبط الفش. والسكة أدقها لأنها تقوم على صك النقود والطابع والنقش وأهمية حفظها وصيانتها ووزنها^(٢).

ويذكر ابن خلدون في مسائل منفصلة كل موضوعات الاقتصاد مثل الجباية وسبب قتلها وكثرتها، وضرب المكوس أواخر الدولة. ويبين أن التجارة من السلطان مضرة بالرعايا ومفسدة للجباية وهو نقد ابن خلدون الذي سيطوره في المهن والصنائع نقداً للتجارة كعماش وأخلاق. كما يبين أن ثروة السلطان وحاشيته إنما تكون في وسط الدولة، وأن نقص العطاء من السلطان نقص في الجباية^(٣). أما ابن الأزرقي فإنه يعقد لذلك أركاناً خاصة من أركان الملك مثل حفظ المال. وسبب كثرتة كثرة العمران والجباية. وسبب نقصه الظلم وكثرة الوظائف ونقص العطاءات. ثم يؤسس ابن الأزرقي شرعاً عن طريق بحث مصادر بيت المال مثل الزكاة والجزية والخراج والأخماس والعشر والركاز والأموال الضائعة والغنائم. ويبين وجوه المصارف على المرتزقة والواجبات ورعاية المصالح دون تبذير أو تقتير. وترتيب المراتب السلطانية يعنى أن السلطان لا بد له من الاستعانة بغيره. ومن هنا تنشأ ضرورة الوظائف مندرجة في الخلافة بين صاحب رأى، وصاحب سيف، وصاحب قلم، وحجابه^(٤). ويركز ابن الأزرقي على ثلاثة وظائف. الجباية وهي التي انشأت بعد النبوة، وتفاوتت الأحكام في العناية بها. ومن شروطها المعرفة بالآوقات، وصحة الرأى، والرأفة والنزاهة وحسن الإبانة وبسط الوجه وسلامة الجوارح. أما الكتابة فتحتوى على مسائل التوقيع ورفع الطبقات وقضاء الحاجات. أما العمل والجباية فلها ناظر واحد. وتتضمن الخراج والشرطة. ومن شروطها الفرق وعدم التعدد. وهكذا يحول ابن الأزرقي

(١) المقدمة ص ٢١٨ - ٢٢٦.

(٢) بدائع السلك ص ٢٣٦ - ٢٦٨.

(٣) المقدمة ص ٢٧١ - ٢٩٢.

(٤) بدائع السلك ص ٢٦٨ - ٢٩١، ص ٢٠٥ - ٢١٨.

كل المسائل التاريخية عند ابن خلدون إلى مسائل شرعية وينقلها من الوصف التاريخي إلى الوضع المعيارى.

خامساً - من العمران والصنائع والعلوم إلى أفعال وصفات الملك

وابتداء من الكتاب الثانى «فى قواعد الملك ومبناه» فى بدائع السلوك، يختلف ابن الأزرقي عن ابن خلدون ويسير فى طريق تأسيسه الشرعى للملك عن طريق وصف أفعال السلطان وصفاته. وابتداء من الباب الرابع «فى البلدان والأمصار وسائر العمران» والباب الخامس «فى المعاش ووجوبه من الكسب والصنائع»، والباب السادس «فى العلوم واصنافها والتعليم وطرقه وسائر وجوهه» فى المقدمة، يختلف أيضاً ابن خلدون عن ابن الأزرقي فى عرضه التاريخى للعمران والصنائع والعلوم. ولا يكاد يلتقى الاثنان إلا فى موضوعات قليلة مثل «تشديد العمارة» عند ابن الأزرقي كأحد أركان الملك وهو يعادل «البلدان والأمصار» عند ابن خلدون.

ففى الباب الرابع «فى البلدان والأمصار وسائر العمران» يعرض ابن خلدون لعدة موضوعات تتركز كلها فى البناء والتشييد وتاريخ العمران وبناء المدن والهيكل ثم خرابها. فالدول من المدن والأمصار توجد ثانية عن الملك لأن الملك يدعو إلى نزول الأمصار^(١). والمدن العظيمة والهيكل المرتفعة يشيدها الملك الكبير. ولا تستقل الدولة الواحدة ببناء الهيكل العظيمة وإنما يحتاج ذلك إلى عدة دول وعصور ونظم. ثم يعطى ابن خلدون وصفاً لأهم المساجد والبيوت العظيمة فى العالم وكأنه عالم آثار^(٢). ولا تنشأ المدن عشوائياً بل يراعى فى ذلك سهولة الدفاع عنها وتوفر الرزق حولها وإمكانية الإتصال معها^(٣). والواقع أن المدن والأمصار بأفريقيا والمغرب قليلة لاتساعها وإمتداد صحرائها وقلة عدد سكانها. كما أن المبانى والمصانع فى الملة الإسلامية قليلة بالنسبة إلى قدرتها وإلى من كان قبلها من الدول^(٤). وتتفاضل الأمصار والمدن فيما بينها فى كثرة الرزق لأهلها كما يرجع نفاق الأسواق إلى تفاضل عمراتها فى الكثرة والقلة. كما أن الأقطار فى اختلاف أحوالها بالركة والفقر مثل الأمصار. لذلك تختلف الأسعار بين المدن نظراً لتباين مستوى معيشتها بين الغنى والفقر^(٥). وبالرغم من تحول البدو إلى حضر إلا أن أهل البادية تقصر

(١) المقدمة ص ٣٤٢ - ٣٤٤.

(٢) المقدمة ص ٣٤٤ - ٣٤٧، ص ٣٤٩ - ٣٥٧.

(٣) المقدمة ص ٣٤٧ - ٣٤٩.

(٤) المقدمة ص ٣٥٧ - ٣٥٨.

(٥) المقدمة ص ٣٦٠ - ٣٦٤، ص ٣٦٥ - ٣٦٧.

عن سكنى المصر الكثير العمران^(١). والدليل على ذلك أن المباني التي كانت تختطها العرب يسرع إليها الخراب إلا في الأقل، وذلك ضمن المبادئ العامة للخراب في الأمصار^(٢) ويصف ابن خلدون تأكل العقار والضياع في الأمصار وحال فوائدها ومستفلاتها، وحاجات التمويلين من أهل الأمصار إلى الجاه والمدافعة. ومع أن الحضارة في الأمصار من قبل الدول وأنها ترسخ باتصال الدولة ورسوخها إلا أنها غاية العمران ونهاية لعمره ومؤنة بفساده. وبالتالي تخرب الأمصار التي تكون كراسي للملك بخراب الدولة وانقراضها^(٣). وينهى ابن خلدون هذا الباب الرابع عن العمران باختصاص بعض الأمصار ببعض الصنائع دون بعض كارهاص للباب الخامس، المعاش ووجوبه من الكسب والصنائع. كما يذكر لغات أهل الأمصار كارهاص ثان للباب السادس عن العلوم وأصنافها والتعليم وطرقه^(٤).

أما ابن الأزرقي فإنه يذكر وتكثر العمارة كأحد أركان الملك في باب الأفعال. فالملك والعمران مثل الصورة والمادة، لا غنى لأحدهما عن الآخر. كما يرتبط وفور المال بكثرة العمارة والعكس أيضاً صحيح في الأقطار والأمصار. وتحفظ العمارة بالعدل وليس فقط بأسباب فنية. وتخل العمارة بالظلم وليس فقط بالقدم. فالظلم تدريجياً يؤدي إلى الخراب والتسخير والتسلط من مظاهر الظلم^(٥). وهنا يبدو ابن الأزرقي كالعامة فقهياً أكثر منه مؤرخاً يتحدث عن شرعية العمارة وليس عن تاريخها. وهي أحد أركان عشرين من أفعال الملك لم يذكر منها ابن خلدون إلا اعداد الجند (الثالث)، وحفظ المال (الرابع)، وتكثر العمارة (الخامس)، وتولية الخطط الدينية (السادس)، وترتيب المراتب السلطانية (الثامن)، أي أن ابن خلدون يذكر فقط خمسة أركان من عشرين. أما ابن الأزرقي فيزيد خمسة عشر ركناً من أجل التأصيل الشرعي لأركان الملك. أولها نصب الوزير لمعاونة السلطان وعدم الاستغناء عنه. منزله من السلطان بمنزلة أعضاء البدن، وبه يكون كمال المملكة أو نقصانها. ينتفع به ويصون السلطان وبقي له، ويزيد عقل السلطان به، ويقوم بوظائف الملك. سعادة السلطان وصلاحه بالوزير الصالح، وصلاح الوزير بصلاح بطاقته، دوره في النصيحة والمشورة والرأي. ويصل إلى هذه المرتبة بلا وساطة بل عن جدارة واستحقاق. مرتبه أشرف الرتب، وصفاته أكمل الصفات، مبرء من كل نقص. له من الفضائل النفسية العلم

(١) المقدمة ص ٣٦٤ - ٣٦٥.

(٢) المقدمة ص ٣٥٩ - ٣٦٠.

(٣) المقدمة ص ٣٦٧ - ٣٦٦.

(٤) المقدمة ص ٣٧٦ - ٣٨٠.

(٥) بفتح السلك ص ٢١٩ - ٢٢٩.

والفهم والذكاء والحفظ والذاكرة والحنكة والصبر والعزيمة والعدل والرحمة والنزاهة والطهارة وحسن المعاملة وكبر النفس واعتدال الخلق. وله من الكمالات البدنية تمام الأعضاء وجمال الوجه وصديق اللسان وحسن العبارة وصمت اللسان والغروسية والعفة. ومن السعادة الخارجية له شرف البيت وأمانة البطانة وحسن المجلس وإباحة المجلس. وتجب له مشورته وموافقته وتألف القلوب حوله^(١). ووضح عند ابن الأزرق أهمية منصب الوزير كما هو الحال في الأحكام السلطانية وكيف أن صفاته لا تقل عن صفات الامام نفسه. وفانى الأركان اقامة الشريعة ففيها الدليل على استحقاق الممارسة، وهى الكفيل بارضاء الخلق. والاخلال بها يؤدى إلى سائر الفساد إلى سائر الطبقات وإلى توقع زوال الملك. كليتها حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال. فهى شريعة وضعية من أجل الوجود والاخلال بها يؤدى إلى العدم^(٢). وثالثها اعداد الجند، ورابعها حفظ المال، وخامسها تكثير العمارة، وقد تطرق إليها ابن خلدون من قبل. وسادسها اقامة العدل وفوائده الدينية محبة الله، واستحقاق التقدير، والعلو على المناير، واجابة الدعاء، وضمان الجنة. أما مصالحه الدنيوية فرجحان العقل، وكمال النعمة، ودوام الملك. والجور ضد العدل. وعيده الدينى شدة العذاب، ورجفة الصراط، وغل العنق، ولعنة الله. ومفاسده الدنيوية فوات الطاعة والمحبة، وفناء الكرامة، وتقصير مدة السلطان، وشدة الخوف^(٣). وثامنها تولية الخطط الدينية، وتاسمها ترتيب المراتب السلطانية، وقد عرض لهما ابن خلدون من قبل. أما الأركان من التاسع إلى العشرين فكلها عن رعاية السياسة، ورعاية المصالح وعدم الاضرار عن طريق تطبيق الشريعة، ومشورة ذوى الرأى والتجربة لمشروعيتها وحكمها وكفايتها مع تفصيل لأدوار المستشار والمستشار والمستشار فيه وما يطالب به المستشار بعد المشورة، وبذل النصيحة ولمن تتوجه وما هى وظائفها، واحكام التدبير، وتقديم الولاة والعمال وتفصيل منزلتهم واختيارهم وشروطهم وعهودهم وسيروتهم ووصاياهم ومنع هداياهم، واتخاذ البطانة وأهل البساط مع التمييز بين بطانة الخير وبطانة الشر وفوائد الأولى ومفاسد الثانية، وتنظيم المجلس وعوائده، وتقرير الظهور والاحتجاب بالنسبة للعامة والخاصة، ورعاية الخاصة والبطانة وكفاية حاجاتهم، والعناية بمن له حق أو فيه منفعة مثل آل النبى والعلماء والصالحون، ومكافأة ذوى السوابق وأخيراً تخليد مفاخر الملك ومآثره^(٤).

(١) بدائع السلك من ١٧٥ - ١٩١.

(٢) بدائع السلك من ١٩٢ - ١٩٥.

(٣) بدائع السلك من ٢٢٩ - ٢٣٦.

(٤) بدائع السلك من ٢٩١ - ٤٠٦.

ويتفرد ابن خلدون بالباين الآخرين، الخامس «فى المعاش ووجه من الكسب والصنائع» والسادس «فى العلوم واصنافها والتعليم وطرقه وسائر وجوهه». فالخامس تاريخ صرف للمهن والصناعات لا يهتم بها ابن الأزرق من حيث هو فقيه يؤصل الشرع. ويتحدث ابن خلدون بالتفصيل عن حقيقة المعاش ووجه الكسب والصنائع وأنواع المهن ومصادر الدخل. فالكسب هو قيمة الأعمال البشرية أى أن العمل مصدر القيمة بلغتنا المعاصرة^(١). وبعد أن يفصل فى وجوه المعاش واصنافه ومذاهبه يميز بين العمل المنتج مثل الصناعة والعمل غير المنتج مثل الخدمات. فالخدمة ليست من الطبيعى. وابتغاء الأموال من الدفائن والكنوز ليس بمعاش طبيعى^(٢). ثم يربط ابن خلدون بين الوضع الاجتماعى والحالة الاقتصادية. ويرى أن الجاه مفيد للحال. كما أن السعادة والكسب إنما يحصلان غالباً لأهل الخضوع والتعلق، وأن هذا الخلق من أسباب السعادة. أما القائلون بأمر الدين من القضاء والفتيا والتدريس والامامة والخطابة والأذان ونحو ذلك فلا تعظم ثروتهم فى الغالب^(٣). وإذا ما ظهرت عند ابن خلدون بعض التحليلات الأخلاقية فإنها تكون أخلاقاً اجتماعية تصف ما هو كائن وليست أخلاقاً معيارية تشرع لما ينبغى أن يكون. ثم يصنف ابن خلدون وجوه الكسب وينقد الفلاحة والتجارة كمصدرين للرزق، ولا يؤيد إلا الصناعات. قالفلاحة من معاش المتضعين وأهل العافية من البدو^(٤). ولكن النقد الغالب والأقوى موجه إلى التجارة ومذاهبها واصنافها باعتبارها كسباً بلا إنتاج عن طريق الوساطة والنقل وتوفير الخدمات لمزيد من الراحة والدعة وما يتطلب ذلك من احتكار وغلاء وتلاعب فى الأسعار. فرخص الأسعار مضر بالمحترفين بالرخص. لذلك كانت خلق التجار نازلة عن خلق الرؤساء بعيدة عن المروءة، ونازلة عن خلق الاشراف والملوك. ولا يعرف التجارة الاقوم من هذا الصنف، ويتجنبها الاشراف^(٥). وهنا يبدو ابن خلدون مثل ابن الأزرق فى تحليله للاخلاق بالرغم من اختلاف المنهج، وصف الأخلاق الاجتماعية عند ابن خلدون، وتقنين السلوك المعيارى عند ابن الأزرق. وفى موضوع الصنائع يذكر ابن خلدون أن الصنائع لابد لها من علم أولاً ثم هى تكسب صاحبها عقلاً وخصوصاً الكتاب والحساب. وتتطلب الصناعة التخصص. فمن حصلت له ملكة فى صناعة قل أن يجيد بعدها فى ملكة

(١) المقدمة ص ٣٨٠-٣٨٢.

(٢) المقدمة ص ٣٨٣-٣٨٩.

(٣) المقدمة ص ٣٨٩-٣٩٤.

(٤) المقدمة ص ٣٩٤.

(٥) المقدمة ص ٣٩٩-٣٩٤.

أخرى. وترتبط الصنائع بال عمران والحضارة فهي تكمل بكمال العمران الحضري وكثرته، وترسخ في الأمصار برسوخ الحضارة وطول أمده. وتستجد وتكثر إذا كثر طالبها. أما إذا قاربت الأمصار الخراب فتتقضى منها الصنائع. وكعادة ابن خلدون في الحكم على العرب وصلتهم بالحضارة فإنه يرى أيضاً أن العرب أبعد الناس عن الصنائع. ثم يستعرض ابن خلدون امهات الصنائع مثل الفلاحة، والبناء، والتجارة، والحياكة أو الخياطة، والتوليد، والطب والحاجة إليه في الحواضر والأمصار دون البادية، والخطابة والكتابة، والوراقة، والغناء. والفلاحة والبناء هنا صناعتان. وقد تعرض لهما ابن خلدون من قبل كمصادر للرزق. والطب هنا صناعة وسيعرض له ابن خلدون فيما بعد كأحد العلوم. والغناء صناعة لأن الفن صناعة وكما يبدو في اللفظ اليوناني Techné^(١).

أما ابن الأزرق فإنه يقسم الكتاب الثاني «في أركان الملك وقواعده ومبناه ضرورة وكماله» إلى قسمين: الأول «الأفعال التي تقام بها صورة الملك ووجوده» أي السياسة، والثاني «الصفات التي تصدر بها تلك الأفعال» أي الأخلاق. وهنا تسبق الأفعال الصفات على غير ما هو معمول عند الأشاعرة من سبق الصفات للأفعال. فإذا كانت الأفعال هي وظائف الملك التي ذكر البعض منها ابن خلدون وأكمل الباقي ابن الأزرق فإن الصفات هي مجرد قائمة بصفات الأخلاق المعيارية وكأننا في أخلاق مسكويه أو مقام الصوفية. لذلك كثر الاعتماد على الغزالي في «أحياء علوم الدين». وإذا كان ابن خلدون قد تناول الأخلاق الاجتماعية عند التجار فإن ابن الأزرق يقتن الأخلاق المعيارية. ابن خلدون يصف ما هو كائن وابن الأزرق يشرح ما ينبغي أن يكون. فالصفات التي تصدر بها الأفعال عند ابن الأزرق عشرون مثل المشرون ركناً من أركان الأفعال وهي: العقل، والعلم، والشجاعة، والعفة، والسخاء، أو الجود، والحلم، وكظم الغيظ والغضب، والعفو، والرفق، واللين، والتشبت، والوفاء بالوعد، والصدق وضده الكذب، وكرم السر، والحزم، والدهاء والتغافل، والتواضع، وسلامة الصدر من الحقد والحسد، والصبر، والشكر^(٢).

وأخيراً يتفرد ابن خلدون وحده بالباب السادس والأخير من مقدمته «في العلوم واصنافها والتعليم وطرقه وسائر وجوهه وما يعرض في ذلك كله من الأحوال» ويتحدث عن العلم وصلته بالصنائع والحضارة، ثم يصنف العلوم كلها ويبين طرق التعليم، وينتهي بعلوم اللسان. أما ابن الأزرق فذلك ليس الهدف من كتابه. السرد التاريخي للعلوم من مهام

(١) المقدمة ص ٣٩٩-٤٠٥، ص ٤٢٨-٤٢٩.

(٢) بدائع السلك ص ٤٢١-٥٥٧.

كتب الفهارس مثل «الفهرست» لابن النديم. ولكنه يؤصل مادة التاريخ والاجتماع في السياسة والأخلاق. وقد تم له ذلك في صفات الأفعال العشرين. ابن خلدون هو المؤرخ للعلوم. فالتاريخ الثقافي لا يقل أهمية عن التاريخ السياسي أو الاقتصادي أو الاجتماعي أو الصناعي. يبدأ بذكر أن العلم والتعليم طبعى فى العمران البشرى، وأن التعليم للعلم من جملة الصنائع، وأن العلوم إنما تكثر حيث يكثر العمران وتعلم الحضارة^(١). ثم يصنف العلوم الواقعة فى العمران فى عصره وهى: علوم الحديث، علم الفقه وما يتبعه من الفرائض، علم الفرائض، أصول الفقه وما يتعلق به من الجدل والخلافات، علم الكلام، علم التصوف، علم تعبير الرؤيا^(٢). ويبدو أن هذه أول مجموعة من العلوم وهى العلوم النقلية مع أن علم أصول الفقه وعلم الكلام وعلوم التصوف من العلوم النقلية العقلية. كما يجعل ابن خلدون علم الفرائض مرة مع علم الفقه مرة مستقلاً بنفسه. ويجعل الجدل والخلافات متعلقاً بأصول الفقه مع أنه متعلق بعلم الكلام. كما أنه يعتبر علم تعبير الرؤيا علماً نقلياً لأن ابن سيرين أول من ألف فيه من الصحابة. ثم يذكر ابن خلدون مجموعة أخرى من العلوم العقلية وأصنافها مثل العلوم العددية، والعلوم الهندسية، وعلم الهيئة^(٣). ثم يذكر العلوم الطبيعية مثل الطبيعيات، وعلم الطب، والفلاحة، وعلوم السحر والطلسمات، وعلم الكيمياء^(٤). ثم يذكر علم المنطق وعلم الالهيات^(٥). ويلاحظ غياب علم الموسيقى من العلوم العقلية. ثم ينتقى ابن خلدون ثلاثة علوم لنقدها وتقنيدها دون الاكتفاء بالعرض وهى الفلسفة «فى أبطال الفلسفة وفساد متعلهاها»، وصناعة النجوم «فى أبطال صناعة النجوم وضعف مداركها وفساد غايتها»، والكيمياء «فى انكار ثمرة الكيمياء واستحالة وجودها وما ينشأ من المفاصد عن انتحالها»^(٦). والمعجب أن يساوى ابن خلدون الفلسفة مع التنجيم والكيمياء Alchemy واعتبار علوم السحر والطلسمات من العلوم الطبيعية. والغالب أن ابن خلدون الأشعرى قد جارى عصره فى الحكم على الفلسفة الذى كرهه ابن الصلاح (ت ٦٤٣) فى فتاويه الشهيرة. ثم يتحدث ابن خلدون عن طرق التعليم ويبين أن كثرة التأليف فى العلوم عاقبة عن التحصيل وأن كثرة الاختصارات المؤلفة فى

(١) المقدمة ص ٤٢٩-٤٣٥.

(٢) المقدمة ص ٤٣٥-٤٧٨.

(٣) المقدمة ص ٤٧٨-٤٨٩.

(٤) المقدمة ص ٤٩٢-٤٩٤، ص ٤٩٦-٥١٣.

(٥) المقدمة ص ٤٨٩-٤٩٢، ص ٤٩٥-٤٩٦.

(٦) المقدمة ص ٥١٤-٥٣١.

العلوم مخلة بالتعليم. كما يبين وجه الصواب في تعليم العلوم وطريق افادته. ويطالب بعدم التوسع في العلوم الآلهية، نظرها أو تفريع مسائلها. ويركز على تعليم الولدان واختلاف مذاهب الأمصار الإسلامية في طرقه. ويحذر من استعمال الشدة مع المتعلمين لأنها مضرة بهم. ويحث على الرحلة في طلب العلوم ولقاء المشيخة لمزيد كمال في التعلم. ويتصور ابن خلدون أن العلماء من بين البشر أبعد عن السياسة ومذاهبها مع أن الفقهاء وهم حملة العلم أكثر الناس تصدياً للسياسة ولجور الحكام. وفي إطار الأحكام على العرب يصدر حكماً آخر وهو أن حملة العلم في الإسلام أكثرهم من العجم^(١). وينهى ابن خلدون هذا الباب السادس والأخير من المقدمة بتفصيل علوم اللسان العربي وما يرتبط بها من آداب. فاللغة ملكة صناعية. وهي متطورة بدليل أن لغة العرب لهذا العهد مستقلة ومغايرة للغة مضر وحمير. وهي متغيرة من البدو إلى الحضار بدليل أن لغة الحضار والأمصار لغة قائمة بفنّها عن لغة مضر. ويشرح تعلم اللسان المضري ويبين أن ملكة هذا اللسان غير صناعة العربية ومستغنية عنها في التعليم^(٢). ثم ينتقل من اللغة إلى الأدب، ويفسر الذوق في مصطلح أهل البيان، ويحقق معناه، ويبين أنه لا يحصل للمستعربين من العجم. كما أن أهل الأمصار على الإطلاق قاصرون في تحصيل هذه الملكة اللسانية التي تستفاد بالتعليم. ومن كل من منهم أبعد عن اللسان العربي كان حصولها له أصعب وأيسر. ثم يقسم الكلام إلى فني النظم والشعر، ويبين أنه لا تتفق الاجادة في الفنين معاً إلا للأقل. ويتحدث عن صناعة الشعر ووجه تعلمه. والفرق بينه وبين صناعة النثر إنما هو في الألفاظ لا في المعاني. وتحصل هذه الملكة بكثرة الحفظ وتجدد بجودة المحفوظ. وترفع أهل المراتب عن انتحال الشعر. ويعطى ابن خلدون في النهاية نماذج من أشعار العرب وأهل الأمصار في عصره^(٣).

سادساً - المصادر التاريخية وللمقدمة وهدائع السلك

كان ابن خلدون أكثر صمتاً على مصادره من ابن الأوزق. وبدل ذلك العدد القليل من أسماء الأعلام والمصادر المذكورة عند ابن خلدون بالنسبة إلى العدد الكثير عند ابن الأوزق فإذا كان ابن خلدون يذكر حوالي سبعين عالماً بين فيلسوف ومؤرخ ومحدث ونحوي فإن

(١) المقدمة ص ٥٣١ - ٥٤٥.

(٢) المقدمة ص ٥٤٥ - ٥٦١.

(٣) المقدمة ص ٥٦١ - ٥٨٨.

ابن الأزرق يذكر ما يفوق ثلاثمائة وخمسين عالماً ومحدثاً وفقهياً ومؤرخاً وصحائياً وملكاً وقائداً وفرقة... الخ. ويمكن قسمة المصادر إلى نوعين الموروث والوافد. والموروث هو التراث القديم والوافد هو التراث اليوناني أو الفارسي أو الهندي.

يعتمد ابن خلدون على الموروث الإسلامي قبله كاعتماد ابن الأزرق عليه. ويذكر ابن خلدون من الفلاسفة ابتداءً من الأكثر تكراراً إلى الأقل ابن سينا ثم الفارابي ثم ابن رشد ثم الجرجي ثم الكندي ثم الجاحظ ثم ابن الصائغ، ومن المتكلمين الباقلاني والبيضاوي والهروري والجويني، ومن العلماء ابن حيان والخوارزمي وابن الهيثم والطوسي، ومن الصوفية ابن عربي والغزالي والبسطامي والسهروزي وابن الفارض والمكراني.. الخ. ويلاحظ أن ابن خلدون يكثر من ذكر من يمثلون التيار العقلاني العلمي. ومن المؤرخين يذكر المسعودي. ثم الطبري ثم ابن الخطيب ثم الزمخشري ثم الواقدى. ومن الفقهاء الشافعي ومالك ثم أبو حنيفة ثم ابن العربي ثم ابن حنبل ثم الثعالبي وأبو معشر ثم الاسفرائيني والبايجي والسبكي والاصفهاني والطروشى. ومن النحاة سيبويه وابن رشيق ثم الزجاج ثم ابن جني والزبيدي وابن السكيت وقدامة، ومن الشعراء ابن أبي ربيعة وذو الرمة وكثير وجبر وأبو نواس... الخ^(١).

لما ابن الأزرق فإنه يذكر في صلب نصه ابن خلدون بالدرجة الأولى مما يدل على أن ابن خلدون هو مصدره الأول وأن ابن الأزرق مجرد قارئ لابن خلدون. ويأتى بعده الطروشى ثم الغزالي ثم ابن العربي ثم ابن رضوان ثم ابن حزم ثم ابن القيم الجوزية ثم الماوردي والجاحظ ثم النويري ثم الشاطبي ثم ابن عرفة ثم العز بن عبد السلام ثم البرازلي ثم ابن المقفع ثم ابن رشد وابن فرحون وابن عيشون وابن خلكان والنويري ثم القرافي والخطابي ثم الأحمدي والترمذي وابن سهل ثم البغوي وفخر الدين الرازي والبيضاوي وابن المبارك وأبو داود وابن عربي والمازري وابن محرز وابن أبي اصيل وابن رضوان وابن المقفع

(١) يذكر ابن خلدون من الفلاسفة ابن سينا ٢٥ مرة، والفارابي ٩، ابن رشد ٨، الجرجي ٤، الكندي ٣، الجاحظ ٢، ابن الصائغ والفلاسفة ١. ومن المتكلمين الباقلاني ٢، الجويني والجرجاني والبيضاوي والهروري ١. ومن المؤرخين المسعودي ١٥، الطبري ١٠، الزمخشري ٦، ابن الخطيب ٥. الواقدى وابن اسحق وابن عبد ربه ٢، ثم الاصفهاني والبيضاوي وابن قتيبة والقزويني ١. ومن الفقهاء الشافعي ومالك ٨، أبو حنيفة ٦، ابن العربي ٤، ابن حنبل ٣، الثعالبي والماوردي وأبو معشر ٢، الطروشى والاسفرائيني والاصفهاني والسبكي والبايجي ١. ومن النحاة سيبويه ٨، وابن رشيق ٤، والزجاج وابن جني وقدامة ومن الشعراء جبر وابن أبي ربيعة وكثير وأبو نواس والبحري مرة واحدة.

وابن الصلاح وأصبغ وابن المناصف والمقيطي وأبو موسى الأشعري والتجاني والشافعي وأبو حنيفة وابن الجوزي... الخ^(١). كما يذكر ابن الأوزق عديداً من العلماء المحدثين والصوفية والصحابية والملوك والأمراء والقواد حوالي مائتين وستين عالماً ما يجعل الموروث عنده يفوق الموروث عند ابن خلدون^(٢).

وإذا كان ابن الأوزق قد قرأ «مقدمة» ابن خلدون بالدرجة الأولى فإنه قرأ أيضاً وبالدرجة الثانية مصادر أخرى. وهي من حيث درجة التكرار من الأكثر تكراراً إلى الأقل: «سراج الملوك» للطوطوشى، «الشهب التلامعة» لابن رضوان، «أحياء علوم الدين» للغزالي. «كتاب الروح» لابن الجوزي، «كتاب التاج»، «عيون الأخبار»، «المدخل» لابن الحاج، «مروج الذهب» للمسعودي، «تبصرة الحكام» لابن الصلاح، «وفيات الأعيان» لابن خلكان، «الأدب الصغير»، «الأدب الكبير»، «كليلة ودمنة» لابن المقفع، «التمثيل والمحاضرة»، «مشاعر الاشواق»، «رحلة ابن بطوطة»، «الوزراء والكتاب»، «الأحكام السلطانية» للمارودي، «القواعد» للزمين عبد السلام، «نفح الطيب»، «مختصر الشامل» لابن عرفة «محاسن البلاغة» للتدميري، «الاعتصام» للشاطبي، «العزلة» للخطابي، «أحكام القرآن» لابن العربي، «فضائح الباطنية» للغزالي، «السلوات» «العقد الفريد» لابن عبد ربه، «إرشاد المقاصد»، «غاية المرام» للآمدي، «مراتب الإجماع» لابن جزم، «رسالة الطوطوشى» ليويسف بن شافين، «قوت القلوب» لأبى طالب المكي، «أصول القرافي»، «الحلل السندسية»، «قواعد الفرس»، «الطرق الحكمية» لابن الجوزي، «عنوان الدراية»، «شهاب الأخبار في الحكم والأمثال»، «العقد المنظم»، «محاضرة الراغب»، «الطبيب الروحاني»

(١) يذكر ابن الأوزق في صلب نصه ابن خلدون ٨١ مرة، الطوطوشى ٧٢، الغزالي ٥٣، ابن العربي ٢٦، ابن جزم ١٨، ابن رضوان ١٦، ابن القيم ١٣، النووي ١٢، الشاطبي ١١، ابن عرفة ٩، المارودي والجاحظ والعز بن عبد السلام وابن الحاج ٨، البرازلي ٧، ابن المقفع ٦، ابن رشد وابن فرحون وابن عيوش وابن خلكان ٥، القرافي والخطابي ٤، الآمدي والترمذي وابن سهل ٣، البغوي وفخر الدين الرازي والبيضاوي وابن المبارك وأبو داود وابن هري والمارزي وابن محرز، وابن أبى واصل، وابن رضوان، وابن المقفع، وابن الصلاح وأصبغ وابن المناصف والمقيطي وأبو موسى الأشعري والتجاني والشافعي وأبو حنيفة وابن الجوزي ٢.

(٢) على سبيل المثال لا الحصر: القاسم بن إدريس، يشرسان بن زهان بن ثابت، عبد الله التلمساني، ابن حس الشيباني، المقرئ، اسحق بن فترج، الأبى علم الدين، سلحة بن ديتار، أبو طالب المكي، أبو منصور الشعالي، سفيان الثوري، عياض أبو الفضل، ابن الاكفاني، الواقدي، ابن قسي، ابن أبى سرح، الشيخ ابن أبى زائد، البزار، الطبراني، المخدري، ابن سميع، البادسي، الذهبي، الأيلي، أبو مدين، الكندي، الجوزي، أبو عمران، الفارابي عدا غيرهم من الصحابة والتابعين.

للمرازي، «تاريخ الخلفاء» للسيوطي، «بهجة المجالس»، «نيل الابتهاج» للتبكي... الخ. ومرة يذكر ابن الأزرق المصدر مع مؤلفه ومرة دون مؤلفه اكتفاء بشهرته في عصره^(١).

ويتعامل ابن خلدون مع الموروث الفلسفي القديم بروح نقدية، يراجع فيه أحكام الفلاسفة. فالنقد أكثر من التأييد، والمراجعة والتحقيق أظهر من الموافقة والنقل. فعلى سبيل المثال يذكر ابن خلدون رسالة الكندي في الحثلان التي نقلها الطبري مما يدل على أهمية الكندي كفيلسوف للتاريخ. كما يذكر أرجوزة ابن سينا في الطب مؤيداً أثر البيئة الجغرافية في تكوين البدن وأن اللون تابع لمزاج الهواء^(٢). كما يذكر أحياناً رد الفلاسفة على غيرهم. وأحياناً أخرى ينقد ابن رشد آراء الفلاسفة مثل أبطال رأي الفارابي وحكماء الأندلس فيما احتجوا به لعدم انقراض الأنواع واستحالة انقطاع المكونات وخصوصاً في النوع الإنساني لأنه لو انقطعت أشخاص لاستحال وجودها بعد ذلك لتوقفه على هذه الصناعة. كما يرفض بعض أوجه استدلال ابن سينا في حي بن يقظان^(٣). ويخطئ ابن رشد في زعمه أن خطأ الاستواء معتدل، وأن ما وراء في الجنوب بمثابة ما وراء في الشمال فيعمر منه ما عمر من هذا. فهذا وإن كان غير ممتنع من جهة فساد التكوين وإنما هو ممتنع فيما وراء خطأ الاستواء في الجنوب^(٤). فابن خلدون الجغرافي يحاكم ويصحح أخطاء الفيلسوف وأحكامه في الأنواء.

أما ابن الأزرق فإنه على الرغم من موقفه المؤيد والناقل للموروث القديم إلا أنه لم يخل من بعض الانتقادات على لسان ابن خلدون أيضاً مثل غلط ابن رشد لما ذكر الحساب في كتاب الخطابة من تلخيص أرسطو وقال ما يفيد وجود العصبية في المدينة مع أن ابن رشد

(١) يذكر ابن الأزرق «سراج الملوك» دون الإشارة إليه حوالي ١١٠ مرة، «الشهب اللمعة» ٩٦، «أحياء علوم الدين» ٨٤، «كتاب الروح» ١٥، «عيون الأخبار»، «التاج» ١٤، «الملخل» ١٢، «مروج الذهب» ١١، «تبصرة الأحكام»، «وفيات الأعيان» ٩، «الأدب الكبير»، «الأدب الصغير» «كليلة ودمنة» ٨، «التكميل والمحاضرة» ٧، «مشارع الأشواق» ٦، «رحلة ابن بطوطة»، «الوزراء والكتاب» ٥، «التقواعد»، «الأحكام السلطانية»، «نفع الطبيب» ٤، «مختصر الشامل»، «محاسن البلاغة»، «أحكام القرآن» ٣، «فضائل الباطنية»، «السلوانات» ٢، «العقد الفريد»، «أرشاد للقاصد»، «غاية المراتب»، «مراتب الإجماع»، «قوت القلوب»، «رسالة الطرطوشي إلى يوسف بن تاشفين»، «أصول القرافي»، «الحلل السندسية»، «قواعد المقرئ»، «الطرق الحكمية»، «عنوان الدراية»، «شهاب الأخبار في الحكم والأمثال»، «العقد المنظم»، «محاضرة الراغب»، «الطب الروحاني»، «تاريخ الخلفاء»، «بهجة المجالس»، «نيل الابتهاج» مرة واحدة.

(٢) المقدمة ص ٣٣٨، ص ٨٤.

(٣) المقدمة ص ٤١٤.

(٤) المقدمة ص ٥١-٥٢.

نشأ في مدينة ليس بها عصبية وهو من الأشراف. وينتهي ابن الأزرقي بتصحيح حكم ابن رشد شارحاً أرسطو بأن شرف البيت بالأصالة والحقيقة إنما هو لأصل العصبية وما لغيرهم فبالجواز^(١). كما ينقد ابن الأزرقي رأى الحكماء في رجحان الشر على الخير في طبيعة الإنسان لتبرير حاجته إلى النبوة، فالإنسان خير بالطبع وهو رأى الشرع، وبالتالي فهو قادر على السلوك الخير بالطبيعة، والشرع إنما هو تأكيد للطبيعة^(٢).

وبالنسبة للولاد الشرقي يغلب على ابن خلدون ذكر الهند والصين وفارس والمجوس ولكن على نحو جغرافي من أجل وصف الجناح الشرقي للعالم الإسلامي دون أن يشير إلى ثقافتهم أو حضاراتهم أو دياناتهم أو شرائعهم أو حكمتهم إلا في أقل القليل مثل أشارته أن المجوس ليس لهم كتاب^(٣). فابن خلدون مؤرخ يهتم بالشعوب كتاريخ وجغرافيا.

ويتضح ذلك خاصة في الباب الأول «في العمران البشري على الجملة». وإذا ذكر بعض ملوك الصين أو حكماء الهند أو قادة الفرس فإن ذلك يكون يهدف أخباراً تاريخية خالصة وفي إطار فتوحات الإسلام الأولى^(٤). يقتبس من أقوال أردشير «الدين أس والسلطان حارس» في سبب وجود الملك، «إذا رغب الملك عن العدل رغب الرعية عن الطاعة» في مفاسد الجور الدينية وأقوالاً أخرى في مواضيع اتخاذ البطانة وأهل البساط تفيد بأن لكل ملك بطانة، ولكل واحد من البطانة بطانة حتى يعم ذلك جميع المملكة، وفي صفة الملك للشرقاء دون الوضعاء. كما يقتبس منه عدة حكايات عن العناية بمن له حق أو فيه منفعة والعناية بالوصية والكبر^(٥). ويستشهد بأقوال أبرويز في موضوع الحجابة ومن وصايا الرجل لابنه في اختيار الأصدقاء مثل «ليكن من تختاره لولايتك امرأاً كان في خدمة فرفعته»^(٦). كما يذكر رأى هرمز في ضرورة أن يكون رأى المستشار معرى عن

(١) بدائع السلك ص ٥٦-٥٧.

(٢) بدائع السلك ص ٦٨.

(٣) المقدمة ص ٤٤.

(٤) يذكر ابن خلدون في المقدمة رستم ص ١٠ والمويذان بهرام بن بهرام وأنوشروان ص ٣٩ وحكماء الفرس مثل برز حجهر والمويذان وحكماء الهند ص ٤٠، والبحر الصيني والهند والبحش والهند والسند ص ٤٦ والبحر فارس وسواحل السند ومكران وكرمان وفارس والقارم ص ٤٧، وناحية الصين وبحر الهند ص ٥٦، يكثر من ذكر بلاد السند والهند وبلاد الصين في وصف الأقليم الثاني ص ٥٨-٥٩، ص ٦٤-٦٥ ص ٨٢ ص ٨٥.

(٥) بدائع السلك ص ١٠٩ ص ٢٣٤ ص ٣٤٩ ص ٣٥٠ ص ٤٩١ ص ٤٩٥ ص ٥١٧.

(٦) بدائع السلك ص ٣٩٩.

الهوى^(١). ويستشهد بأقوال حكماء الهند فى موضوع الاستشارة والمستشير مثل «إن من التمس من الاخوان الرخصة عند المشورة ومن الأطباء عند المرض وعن الفقهاء عند الشبهة أخطاء الرأى وازداد مرضاً وحمل الوزر^(٢)». ويذكر قولاً آخر لهم فى موضوع الظهور والاحتجاب مثل «ظهور الملك للعامة يجزئهم عليه». وهى أقوال تنتسب إلى أدبيات نصائح الملوك التى انتشرت فى الثقافة الإسلامية وفى علوم الشرع من فارس والهند والتى تشابه كثيراً من الأحاديث النبوية فى علاقة الراعى بالرعية.

أما ابن الأزرق فإنه أكثر اعتماداً على الوافد الشرقى من ابن خلدون. ويقتبس أقوال حكماء الفرس خاصة فيما يتعلق بعلم السياسة. كما يذكر حكماء الهند وملوكه وبلاد الصين وأرضها وملكها. فمن حيث التكرار من الأكثر فالأقل يذكر ابن الأزرق أردشير ثم أنوشروان ثم أبرويه ثم ملك الهند وملك الصين، ثم حكم الهند وحكماء الهند وسير الفرس وملوك فارس وكسرى وقيصر والعجم^(٣).

أما بالنسبة للوافد اليونانى فإن ابن خلدون يذكر أرسطو أكثر من ابن الأزرق بالرغم من شك ابن خلدون فى نسبة الكتاب إليه كما تكشف عن ذلك عبارة «كتاب السياسة المنسوب إلى أرسطو»^(٤). كما يذكر طبقاً للتكرار من الأكثر إلى الأقل الحكماء ثم أفلاطون، ثم بطليموس وميلاوس والإسكندر ثم جالينوس ثم ثاودوسيوس وإقليدس وثاودوس وهرمس وثامسطيوس وأبولونيوس وبقرات وأوميروس^(٥). ويذكر أحياناً ابن خلدون أرسطو فى معرض التقرير مثل «وهذا هو مذهب كبيرهم أرسطو»^(٦). وأحياناً فى معرض الموافقة الضمنية مثل «وقد ذكر أرسطو أن السر فى ذلك (الآن) لإرهاب العدو فى الحرب» أو «وهو مذكور فى كتاب السياسة يعرف به الغالب من المغلوب»^(٧). ولكن أحياناً أخرى كالعادة يأخذ ابن خلدون موقفاً نقدياً من أرسطو أو مما لحق به من آراء عزاهها المنتحلون إليه مثل

(١) بدائع السلك ص ٣٠٥.

(٢) بدائع السلك ص ٣٠٧ ص ٣٦٣.

(٣) يذكر ابن الأزرق أردشير ٧ مرات، أنوشروان ٥، أبرويه ٤، ملك الهند وملك الصين ٢، حكم الهند وحكماء الهند وسير الفرس وملوك فارس وكسرى وقيصر والعجم مرة واحدة.

(٤) المقدمة ص ٣٩ ص ١١٤ ص ٢٥٨.

(٥) يذكر ابن خلدون أرسطو ٢٦ مرة ومنها مرة بأسم المعلم الأول، الحكماء ١٠، أفلاطون ٧، بطليموس وميلاوس والإسكندر ٥، جالينوس ٤، ثاودوسيوس، إقليدس، ثاودوس، هرمس، ثامسطيوس، أبولونيوس، بقرات، أوميروس كل منهم مرة واحدة.

(٦) المقدمة ص ٥١٥.

(٧) المقدمة ص ٢٥٨ ص ١١٤.

« هذه كلها مدارك للغب غير معزو إلى أرسطو عند المتحققين لما فيه من الآراء البعيدة عن التحقيق والبرهان^(١) » إذ كان لدى ابن خلدون إحساساً بالجدة بالنسبة إلى علمه بصرف النظر عن أرسطو. فقد حصل ابن خلدون على علمه ليس نقلاً من أرسطو بل بالتنظير المباشر للواقع. يقول ابن خلدون « وفي الكتاب المنسوب لأرسطو في السياسة المتداول بين الناس جزء صالح منه إلا أنه غير مستوف ولا معطى حقه من البراهين ومختلط بغيره. وقد أنشأ في ذلك الكتاب إلى هذه الكلمات التي نقلناها عن الموبدان وأنوشروان وجعلها في الدائرة القرية^(٢) ». فابن خلدون هنا يكشف عن اقتباس أرسطو في كتاب السياسة من المصادر الفارسية. وسواء كان ذلك واقعة تاريخية أم لا إلا أن الحضارة الإسلامية أرادت إكمال أرسطو بأقوال غيره، والجمع بين حكمة اليونان وحكمة الفرس في حكمة أخرى جامعة يمكن استخدامها للتعبير بها عن الحكمة الإسلامية الجديدة في « جامع الحكمتين ». ويقول ابن خلدون أيضاً « وأنت إذا تأملت كلامنا في فصل الدول والملوك وأعطيته حقه من التصفح والتفهم عثرت في اثنا عشر على تفسير هذه الكلمات وتفصيل أحمالها مستوفى بيناً بأوجب بيان وأوضح دليل وبرهان أطلعنا الله عليه من غير تعليم لأرسطو ولا إفادة موبدان^(٣) ». وبالرغم من استشهاد ابن خلدون بأقوال الحكماء في أن الإنسان مدني بالطبع وبتقريب آراءهم في النبوة والطبيعات وفي أحوال العالم ويعتمد على كتاب بطليموس في الجغرافيا بالنسبة لعمران الأرض، ويجد خبر السد الذي بناه الإسكندر في القرآن^(٤) إلا أنه يقف أيضاً موقفاً نقدياً أحياناً من الموروث اليوناني أو اتباعه فينقد آراء جالينوس والكندي في تفسير خفة السودان بأن ذلك لضعف أذفتهم وما ينشأ عنه من ضعف عقولهم. « وهذا كلام لا محصل له ولا برهان فيه^(٥) ». كما ينقد آراء بطليموس في تأثيرات النجوم على الأرض في مصائر البشر وجريان أحداث التاريخ^(٦) .

أما ابن الأزرق فإنه يعتمد على الوافد اليوناني مثل ابن خلدون ولكن على نحو أكثر اتساعاً. فيذكر طبقاً للتكرار من الأكثر إلى الأقل في صلب النص العهود اليونانية ثم

(١) المقدمة ص ١١٦ .

(٢) المقدمة ص ٣٩ .

(٣) المقدمة ص ٤٠ .

(٤) المقدمة ٤٣ ص ٣٩ ص ٤٣ ص ٤٩ ص ٤٤ ص ٥٢ ص ٣٠٣ ص ٣٣١ ص ٤٥ ص ٧٩ .

(٥) المقدمة ص ٨٧ .

(٦) المقدمة ص ١١١ ص ١١٤ .

الأفلاطونيات ثم أفلاطون ثم سياسة أرسطو ثم الإسكندر ثم الإسكندر ثم كتاب الخطابة لأرسطو والإسكندر مع الفرس واليونانيين وجالينوس^(١). ويذكر دون أن يشير اليهود اليونانية ثم سياسة أرسطو والحكماء^(٢). ويتفق ابن الأزرق مع الوافد اليوناني المتقول أكثر مما يختلف (اختلف مرتين مع اليهود اليونانية وأربع مرات مع سياسة أرسطو). كما يذكر الحكماء أى الفلاسفة دون تمييز بين فلاسفة اليونان وحكماء المسلمين. ويدنو ابن الأزرق أكثر اعتماداً على أفلاطون منه على أرسطو فى حين أن ابن خلدون أكثر اعتماداً على أرسطو منه على أفلاطون مما يكشف عن الطابع الأخلاقي الصوفي عند ابن الأزرق والطابع العقلي العلمى عند ابن خلدون. فمن اليهود اليونانية يأخذ ابن الأزرق كثيراً من التشبيهات والقصص. كما يقتبس كثيراً من الأقوال لتأييد موضوعاته الخاصة مثل تشبيه الخوارج بالماس، ومكائد قبل القتال وأدابه، وتعظيم الوزراء، والتواضع، واعداد الجند، وحفظ المال، وتكثير العمارة، وإقامة العدل، والسكة، والحجاجة، وديوان العمل والجبابة، وتقدير الولاة والعمال، واتخاذ البطانة وأهل البساط، والحزم، وتنظيم المجلس وعوائلدة ورعاية الخاصة والبطانة، والعناية بمن له حق أو فيه منفعة... الخ^(٣). ويفرق ابن الأزرق بين أفلاطون صاحب المؤلفات والأفلاطونيات أى الكتابات الأفلاطونية سواء الصحيحة أو المنتحلة، لأفلاطون أو لتلاميذه. فالهم هو الفكرة لا الشخص، والرأى لا المصدر، فالحكمة ضالة المؤمن يقتنصها من أى مصدر أتت. ويقتبس من الأفلاطونيات نصوصاً يستشهد بها فى موضوعاته الخاصة مثل نصب الوزير، وإقامة الشريعة، وإقامة العدل، والقضاء، والكتابة، والمستشير، والمستشار، وبذل النصيحة، وأحكام التدبير، وتنظيم المجلس وعوائلدة، ورعاية الخاصة والبطانة، والظهور والاحتجاب، والشجاعة والجور، والوعد والوعيد^(٤). ويقتبس نصوصاً أخرى من أفلاطون تتعلق بمنصب الوزير، وإقامة الشريعة، وحفظ المال، وإقامة العدل، ورعاية السياسة، والمستشار، والوفاء بالوعد، والغضب، والحزم^(٥) ويذكر نصوصاً من

(١) يذكر ابن الأزرق اليهود اليونانية ٣٢ مرة، الأفلاطونيات ٢٥، أفلاطون ١٤، سياسة أرسطو ١١، أرسطو ٩، الإسكندر بمفرده ٤، أرسطو الإسكندر ٣، جالينوس وكتاب الخطابة لأرسطو والإسكندر مع الفرس واليونانيين كل منهما مرة واحدة.

(٢) يقتبس ابن الأزرق نصوصاً من اليهود اليونانية ٣٢ مرة ومن سياسة أرسطو والحكماء ١٨ مرة. (٣) يبالغ السلك ص ١٦٣ ص ١٧٧ ص ١٨٥ ص ١٩٦ ص ١٩٨ ص ١٩٩ ص ٢٠٣ ص ٢١٧ ص ٢٢٢ ص ٢٣٤ ص ٢٦٧ ص ٢٧١ ص ٢٨٧ ص ٣٣٥ ص ٣٣٨ ص ٣٥٢ ص ٣٦٠ ص ٣٦١ ص ٣٨٠ ص ٣٩٢ ص ١٠٢ ص ٥٠١ ص ٥٠٢.

(٤) يبالغ السلك ص ١٧٧ ص ١٨٧ ص ١٩٠ ص ١٩٢ ص ٢٥١ ص ٢٦٧ ص ٣٠٧ ص ٣١٢ ص ٣١٤ ص ٣١٥ ص ٣٢٤ - ٣٢٥ ص ٣٢٦ ص ٣٢٧ ص ٣٢٣ ص ٣٦٠ ص ٣٦٣ ص ٣٧٦ ص ٣٨٠ ص ٤٨٠ ص ٤٩٠.

(٥) يبالغ السلك ص ١٧٩ ص ١٨٦ ص ١٩٤ ص ٢١٨ ص ٢٢٢ ص ٣٠١ ص ٣٠٩ ص ٤٤٨ ص ٤٦١ ص ٥٠٣ ص ٥٢٨.

أرسطو في موضوعات نصب الوزير، وإقامة الشريعة، واعداد الجند، وحفظ المال، وإقامة العدل، والكتابة وربتها، والمستشار، واتخاذ الطائفة وأهل البساط، والظهور والاحتجاب، والعقل، والوفاء بالوعد، والصبر^(١). ويذكر الشكل الدوري المشهور الذي تنقله كل كتب السياسة المدنية والشريعة وهو «العالم بستان، سياجه الدولة، الدولة سلطان تحيا به النفوس، النفوس سياسة يسوسها الملك، الملك نظام يقصده الجند، الجند أعوان يكفلهم المال، المال رزق تجمعهم الرعية، الرعية عبيد يكتنفه العدل، العدل مألوف به قوام العالم، العالم بستان سياجه الدولة... الخ»^(٢). ويقتبس من الحكماء نصوصاً لتأييد أن الإنسان مدني بالطبع، وحدثان الدول، والجهاد، واعداد الجند، وتكثير العمارة، ومشورة ذوى الرأي والتجربة، وتنظيم المجلس وأعوانه، وصفات الأفعال مثل العقل والسخاء والجدود. كما يذكر حكماء المسلمين مثل الكندي وكتابه عن القرانات وحدثان الدول والفارابي وحكايته مع سيف الدولة، ومكافأة ذوى السوابق بنص من الإسكندر، والحلم، والعفو، والوعد والوعدة، والصدق والكذب^(٣).

سابعاً - ابن الأزرقي شارحاً ابن خلدون

لما كان ابن خلدون هو أكثر الأسماء ذكراً عند ابن الأزرقي فإنه يمكن الحديث عن ابن الأزرقي شارحاً ابن خلدون. وقد شرح ابن الأزرقي بالفعل ابن خلدون واعتمد عليه اعتماداً كلياً إما بالاستناد إليه والنقل عنه أو بتلخيصه أو بالاختلاف معه اختلافاً كبيراً أو صغيراً أو مجرد إعادة تأويل وعرض بحيث يبدو أكثر إكتمالاً، وأقرب إلى الشريعة، وأكثر اعتدالاً^(٤). ويلاحظ على طريقة اعتماد ابن الأزرقي على مقدمة ابن خلدون الآتي:

١ - معظم الاعتماد في المقدمة العقلية الأولى «النظر في الملك عقلاً» وفي الكتاب الأول «في حقيقة الملك والخلافة وسائر أنواع الرياسات» كبدية ويقبل الاعتماد في الكتاب الثاني .

(١) بدائع السلك ص ١٨٨ من ١٩٠ من ١٩١ من ١٩٢ من ١٩٦ من ١٩٩ من ٢١٧ من ٢٢٩ من ٢٧٥ من ٢٧٦ من ٣١٨ من ٣٥٢ من ٣٦٤ من ٣٦٩ من ٤٢٢ من ٤٨٤ من ٥٣٩ .
(٢) بدائع السلك ص ٢٢٩ .

(٣) بدائع السلك ص ٤٧ من ١٤٩ من ١٥٦ من ١٩٩ من ٢١٩ من ٣٠٤ - ٣٠٥ من ٣١٩ من ٣٥٤ من ٤١٩ من ٤٢٣ من ٤٤٣ من ٣٥٦ - ٣٥٧ من ٤٠٦ من ٤٥٢ من ٤٦٦ من ٤٨٩ .

(٤) يأخذ ابن الأزرقي من ابن خلدون وينقل عنه حوالي ١٢٠ مرة، ويختلف معه اختلافاً كبيراً أو صغيراً أو تأويلاً له حوالي ٨٠ مرة. ويذكره صراحة بالأسم حوالي ٨٣ مرة. وأحياناً لا يذكره صراحة بل تظهر بعض أفكار المقدمة بمعناها حوالي ٦ مرات. وينظم ابن الأزرقي أفكار ابن خلدون تنظيماً منهجياً حوالي مرتين ويشرحه ويبيّنه عليه حوالي ثلاث مرات.

٢ - يستند ابن الأزرق أحياناً إلى مقدمة ابن خلدون التي تستند بدورها إلى مصدر تاريخي آخر مثل «مروج الذهب» وبالتالي تكون المقدمة مجرد مصدر لمصدر آخر.

٣ - يستند ابن الأزرق أحياناً إلى المقدمة ويؤولها لحسابه الخاص وناقلاً إياها من مستوى التاريخ إلى مستوى الفقه وأصول الفقه^(١).

٤ - يعترض ابن الأزرق أحياناً على ابن خلدون معتمداً على نصوص فقهاء آخرين مثل القرافي. فهو يترك موروث تاريخي صرف إلى موروث أصولي شرعي^(٢).

فالتقل عند ابن الأزرق ليس حرفياً. ولا يفعل مع مقدمة ابن خلدون وحدها بل مع باقي المصادر التي يعتمد عليها مثل «سراج الملوك» للطرطوشي، يقتبس منه على الأكثر ويختلف معه في الأقل، ويذكره بتصرف، ويعبره عن معناه.

ونظراً لكثرة ذكر ابن خلدون في «بدائع السلك» فإن ابن الأزرق يبدو مجرد شارح له ومعلقاً عليه ومقتبساً منه مع إضافات طفيفة وتأييد له من العقل والنقل. والحقيقة أن ابن الأزرق قد تعامل معه على النحو الآتي^(٣):

١ - اقتباس نصوص مباشرة منه بادئاً بلفظ «قال» وبتبجها بلفظ «قلت» على طريقة قال أرسطو التي اتبعها ابن رشد في الشرح الأكبر.

٢ - تلخيص نصوص من ابن خلدون معنى دون لفظ على طريقة ابن رشد في الشرح الأوسط أي بذكر «قال» دون «قلت» وعدم الفصل بين نص ابن خلدون ونص ابن الأزرق.

٣ - البداية من ابن خلدون في عرض الفكرة ثم الانتهاء بها إلى حيث يريد ابن الأزرق على طريقة ابن رشد في الشرح الأصغر، مجرد تعليق دون «قال» أو «قلت».

ثم يقوم ابن الأزرق بالإضافة إلى هذه الشروح الثلاث لابن خلدون بالاستدلال الخاص به على النحو الآتي:

١ - إيجاد براهين نقلية زائدة لتأييد ابن خلدون ومستمداً من الموروث الشرعي والتاريخي والصوفي القديم.

(١) بدائع السلك ص ٢٢٤.

(٢) بدائع السلك ص ٣٣٧.

(٣) يتفق ابن الأزرق مع سراج الملوك دائماً ويختلف معه ٣ مرات، ويذكره بتصرف مرة واحدة، ويعبر عن معناه مرة واحدة.

٢ - إيجاد براهين عقلية من ابداعه الخاص لتأييد ابن خلدون اعتماداً على جهده الخاص في التنظير.

ثم يتبع ابن الزروق، وهو الأهم، منهج إعادة بناء هاتين المادتين: شروحه الثلاث على ابن خلدون مع اضافاته النقلية والعقلية طبقاً لعلم القواعد الفقهية وهو العلم الشرعى المتوسط بين علم أصول الفقه وعلم الفقه والذى يحول أصول الاستدلال فى العلم الأول إلى مبادئ عامة يمكن بها تشريع الوقائع الجزئية فى العلم الثانى مثل «لا ضرر ولا ضرار» (١٧١). «درأ المفاسد مقلّم على جلب المصالح»، «الضرورات تبيح المحظورات»، «عدم جواز تكليف ما لا يطاق»^(١).

ولعرض هذه القواعد الفقهية التى اجتمع فيها علم التاريخ عند ابن خلدون وعلم السياسة عند ابن الأزرّق يتبع ابن الأزرّق طريقة وضع المصادر أو الأوليات ثم يستدل عليها ببراهين عقلية ونقلية بحيث تتطابق هذه المقدمات مع تلك النتائج كما هو الحال فى المنهج الرياضى وكما حدث فى بدايات الفلسفة الحديثة خاصة فى كتاب «الأخلاق» عند اسينوزا فى اثبات فلسفته فى الله والطبيعة والنفس الإنسانية طبقاً لقواعد المنهج الهندسى . وتوضح بنية الاستدلال عند ابن الأزرّق بتحليل عناوين الأبواب. فالكلمات لها دلالات على الفكر. والأسلوب المختار يكشف عن عمليات الفكر. ويمكن تجميع هذه الكلمات على النحو الآتى:

١ - الكلمات التى تشير إلى الأصول والقواعد أى الأوليات والمصادر مثل الركن، القاعدة، الأصل.

٢ - الكلمات التى تشير إلى الموضوعات مثل الموضوع، الموضع، البحث، المسألة، الخبر.

٣ - الكلمات التى تشير إلى التمهيدات والمقدمات مثل المقدمة، الفاتحة، التيممة، السابقة.

٤ - الكلمات التى تشير إلى تقسيم الموضوعات إلى عناصرها الأولية مثل، الصنف، النوع، الضرب، المقصد.

٥ - الكلمات التى تشير إلى جوانب الموضوع المختلفة مثل الطرق، الوجه، المقام، الرتبة، الصورة، الحالة، القطب.

(١) يصرح ابن الأزرّق بأن كتابه يحتوى على «القواعد الحكيمية»، بدائع السلك ص ٣٥.

٦ - الكلمات التي تشير إلى التعكير والماهيمة والحقائق النظرية مثل النظر، البيان، الحكمة

٧ - الكلمات التي تشير إلى طرق الاستدلال ومناهج النظر مثل الطريقة، المنهج، المثال، الوظيفة، المسلك، الخطأ، المادة، الصورة.

٨ - الكلمات التي تشير إلى الطابع العملي الفقهي للموضوع وما يؤدي إليه من مصلحة أو مفسدة مثل الاضطراب، المفسدة، المصلحة، الرخصة، الفائدة، الآفة، العناية، أو الوسائل المتبعة في الإيحاء مثل الترغيب، التهيب، الوعيد، أو كيفية تحوله إلى أحكام للأفعال الفردية مثل الوصية، الواجب أو الاجتماعية مثل السيرة، الدولة، السياسة، المنفعة.

وتتضح مناهج الاستدلال من مجموعة أخرى من الألفاظ يصدر بها ابن الأوزق عناوين الفقرات التي تحتوي على الحجج العقلية أو الشواهد النقلية يمكن تصنيفها في مجموعات أربع: العقل والايضاح، التمهيد والأكمال، الواقع والتحقق، الفائدة والتوجه العملي.

١ - العقل والايضاح. ويظهر الأساس العقلي في عدة ألفاظ مثل بيان، تكملة بيان، تنمة بيان، بيان العكس. اعتبار، عاطفة اعتبار، مزيد اعتبار، اعتبار بعكس. تنبيه، تنبيه على وهم، فائدة في تنبيه، تنبيهان، تنبيه في تخدير، تنمة في تنبيه، تكملة في تنبيه، غفلة. اعلام، اعلام توضح، استظهار، تمثيل. كشف حقيقة، فهم حقيقة، كشف تدبير، التفات، دلالة، تذكير، تخدير^(١).

٢ - التمهيد والاكمال: تمهيد، فائحة. قاعدة. تكميل، تكملة، عاطفة تكميل، تكملة تعريف. تحصيل، مزيد تحصيل. تنمة، تميم. حكاية، ذكر حكايتين، حكاية في ذلك. استدراك، تدريج، تركيب، كفاية عارض، مرجع، مراجعة طبع، استطراد، مزيد حق، مزيد حكمة^(٢).

٣ - الواقع والتحقق. وألفاظه الذي تدل عليه هي: برهان وجود، برهان وجود بمثالين، شهادة وجود، اعتبار بالخلقية، شهادة واقع، تصديق بواقعين، شواهد وقوع، تعيين واقع، تصديق واقع، تعيين، تعيين وتغيير. شهادة فتح، شاهد اقتداء، شاهد العكس. تحقيق، حكايتان في تصديق ذلك^(٣).

(١) استعملت هذه الكلمات بالترتيب الآتي: تنبيه ٢٠ مرة، تمثيل ١١، فائدة في تنبيه ٦، اعتبار، تبصرة ٤، تنبيه على وهم ٣، نريد اعتبار، استظهار، تنمة في تنبيه، تخدير ٢، وبقي الألفاظ مرة واحدة.
(٢) تكرر هذه الألفاظ على النحو التالي حكاية في ذلك ٥ مرات، تحصيل، تكملة، تكميل ٥. تركيب، استطراد ٢، وبقي الألفاظ مرة واحدة
(٣) تكرر هذه الألفاظ كالآتي: برهان وجود ٤ مرات، اعتبار الخلقية ٢، وبقي الألفاظ مرة واحدة

٤ - الفائدة والتوجه العملي. والألفاظ هي: فائدة، فائدة حكمية، فوائد مكحلة، مزيد، لثرة، تعميم فساد، سوء تدبير، توجيه وصية، موعظة، مزيد موعظة، حديث موعظة، موافقة، تعزيز واجب على الموفق، انعطاف، اعتراف بفضل، مبالغة الكرام، مبالغة اعتذار^(١).

أما مصادر الاستدلال عند ابن الأزرق فأربعة:

- ١ - الآيات القرآنية وهي أكثر ذكراً عند ابن الأزرق منها عند ابن خلدون.
- ٢ - الأحاديث النبوية وهي أيضاً أكثر ذكراً عند ابن الأزرق منها عند ابن خلدون.
- ٣ - التراث القديم خاصة الفقهي والصوفي وهو أكثر عند ابن الأزرق منه عند ابن خلدون.

٤ - العقل الصريح وابن الأزرق أكثر اعتماداً عليه من ابن خلدون بالرغم من اعتماده على المنقول وذلك عن طريق تحويل مادة الاجتماع والتاريخ عند ابن خلدون إلى علم القواعد الفقهية والاستدلال عليها.

هذه المصادر الأربعة هي بعينها الأدلة الشرعية الأربعة: الكتاب، والسنة، والاجماع، والقياس المعروفة في علم أصول الفقه. فالكتاب هو الآيات القرآنية. والسنة هي الأحاديث النبوية. والتراث الفقهي الصوفي القديم هو ما أجمع عليه المسلمون. والعقل الصريح هو القياس الشرعي.

ثامناً - ابن الأزرق قارئاً ابن خلدون

إذا كان الشرح هو مجرد كيفية ظهور نص ابن خلدون لدى ابن الأزرق فإن القراءة تعنى طريقة فهم ابن الأزرق لنص ابن خلدون وكيفية توظيفه له بعد ما ينقله من «المقدمة» إلى «بدائع السلك». ولا يكاد يعطى ابن الأزرق أى تأويل جديد لنص ابن خلدون. فهو فقيه أصولي يحرص على معاني الأصل. ولكنه يحاول أن يقيس على الأصل فروعاً جديدة أو يوضح المعاني الكامنة في الأصل أو يبين إختلاف الفرع مع الأصل. لذلك ينتهي ابن الأزرق من قراءته لابن خلدون إلى الاتفاق معه في معظم الأوقات نظراً لاتفاق أصل ابن خلدون مع فروع ابن الأزرق أو إلى توضيحه وتأويله في أقل الأوقات تخريجاً لمعاني الأصل أو إلى الاختلاف معه نادراً نظراً لصعوبة إيجاد فروع تعارض الأصل إلا في حالات قليلة. ويصعب التمييز الدقيق بين الاتفاق والتوضيح والاختلاف نظراً لتداخل هذه

(١) تكرار هذه الألفاظ كالآتي: موعظة ٤ مرات، فائدة حكمية ٣ مرات وباقي الألفاظ مرة واحدة.

القراءات الثلاثة. فالاتفاق ليس مجرد نقل من ابن خلدون وقرديد لآرائه وتكرار لأفكاره بل هو مزيد من التوضيح والبرهنة والاثراء، ووضعه فى إطار أعم، ونقله من مستوى الاجتماع والتاريخ الخالص إلى مستوى السياسة والشرع. والاختلاف ليس المقصود منه التعارض والنقد والتفنيد بل التمييز بين المستويات أولاً ثم إكمال الصورة ثانياً، والعودة إلى التوازن والتوسط ثالثاً بعيداً عن الطرفين المتباينين مثل التقابل بين خيرية البدو وشرية الحضار عند ابن خلدون وتخفيف ابن الأزرق من هذه الثنائية المتعارضة والوصول إلى حكم وسط أقرب إلى العلم والواقع مثل خيرية بعض البدو وشرية البعض الآخر، وخيرية بعض الحضار وشرية البعض الآخر، ومن ثم يكون الاتفاق والاختلاف كلاهما توضيحاً وإكمالاً وتمثيلاً وتطويراً لابن خلدون ونقله وتوظيفه من الاجتماع والتاريخ إلى السياسة والشرع. ولا يهم مضمون الاتفاق والتوضيح والاختلاف بل المهم هو الطريقة التى اتبعها ابن الأزرق اتفاقاً مع ابن خلدون أو توضيحاً له أو اختلافاً معه. ويمكن حصر الطرق التى اتبعها ابن خلدون للاتفاق أو التوضيح أو الاختلاف أى الطرفين الاتفاق والاختلاف، والوسط أى التوضيح على نحو متدرج من الاتفاق إلى التوضيح إلى الاختلاف على النحو الآتى:

أ - الاتفاق. ويظهر الاتفاق بين ابن الأزرق وابن خلدون بعدة طرق أصولية تدور كلها حول صلة الأصل وهو نص ابن خلدون بالفرع وهو نص ابن الأزرق. وهى طرق قد تتداخل فيما بينها فيتم استعمال أكثر من طريقة لتأييد نفس الفكرة أو لاثبات نفس الواقعة. ويمكن تصنيف هذه الطرق على النحو الآتى:

١ - من الأصل إلى الفرع. وتعنى هذه الطريقة الانتقال من نص ابن خلدون باعتباره أصلاً إلى واقعة جديدة يذكرها ابن الأزرق باعتبارها فرعاً. وهى أشبه فى المنطق بالانتقال من الكل إلى الجزء كما هو الحال فى الاستنباط أو من المبدأ إلى الواقعة كما هو الحال فى الفلسفة أو من الفكرة إلى التاريخ أو من القانون إلى الظاهرة كما هو الحال فى العلم. يتفق ابن الأزرق مع ابن خلدون فى فكرته ويمدها فى الزمان، وينقلها من عصر إلى عصر خاصة وأن الفرق بينهما حوالى قرناً من الزمان (٨٠٦ - ٨٩٦). فمثلاً فى موضوع أن الرياسة على أهل العصية لا تكون فى غير نسبهم يذكر ابن خلدون إدعاء البعض أنساباً من أجل الرياسة. ويتفق ابن الأزرق معه ثم يمد الفكرة فى الزمان قائلًا أنه إلى الآن مازال ذلك يدعى لهم. وعند ابن خلدون أنه إذا تعلم العلم سقط اعتباره شرطاً بمراجعة الامام العلماء عند وقوع التنازل. ويعلق ابن الأزرق «وهى فيما بعد زماننا أولى وأحرى» أى أنه يمد الفكرة فى الزمان من عصر ابن خلدون إلى عصره. ويعد قول ابن خلدون أن شرط وحدة

الامام بحيث لا يكون هناك غيره لا يلزم لتعلم الامكان يضيف ابن الأزرقي بأن ما تقدم من عجز العصبية الآن عن عموم غلبتها وأن طلب وحدة الامام غير متحقق في الخارج. ويأتي ابن الأزرقي بشواهد واقعية جديدة لتقوية المعنى. وبالتالي يمد ابن الأزرقي الفكرة في الزمان وفي نفس الوقت يأتي بوقائع جديدة لتدعيمها. وعندما يذكر ابن خلدون أن كل دولة لها حصّة من الممالك والأوطان لا تزهد عليها وأنه على العكس من ذلك الدولة الرومية كان مركزها القسطنطينية فلما غلب المسلمون على الشام تحيزوا إلى مركزهم ولم يغرم انتزاع الشام وبقي ملكهم إلى أن يأذن الله بانقراضه. ويضيف ابن الأزرقي بأن الله قد أذن في ذلك على يد ملك بنى عثمان أي أنه بانقضاء الأطراف يقضى على المركز لأن حدود المركز في قدرته على الدفاع عن أطرافه. فثبت ابن الأزرقي الفكرة بواقعة تمت فيما بعد فتح سليمان الفاتح القسطنطينية^(١). وفي موضوع إذا تغلب العرب على الأوطان أسرع إليها الخراب يعلل ابن خلدون ذلك بأن طبيعة نوحشهم منافرة للعرمان وبأن تنافسهم في الرياسة يؤدي إلى تعدد الحكام والفساد، ولا فرق بينهم جميعاً في الظلم. ويؤكد ابن الأزرقي الفكرة، ويعطي البراهين على صحتها بوقائع جديدة. وعندما يذكر ابن خلدون أن الدعوة الدينية لا تتم إلا بالعصبية يضيف ابن الأزرقي أنه من هذا الصنف الرجل المعروف بيوسف المدجن. فهو يؤكد الفكرة بواقعة تاريخية. وعندما يذكر ابن خلدون أمر الفاطمي يزيد ابن الأزرقي حكايتين عن كذب الفاطمي. وهكذا عندما يذكر ابن خلدون أي موضوع يضيف ابن الأزرقي دقائق تاريخية تثبت الفكرة قائلاً «وبذلك عمل خلفاء الملة الإسلامية» فيؤيد الفكرة بالواقع التاريخي الماضي وكأن الفكرة موجهة للتاريخ. وكذلك في موضوع انقلاب الخلافة ملكاً في كثير من الدول يعلق ابن الأزرقي «وذكروا في ذلك حكايات» أو «وكما في اخلاق الجاهلية» وكأن الفكرة تمتد إلى الامام إلى ما بعد عصر ابن خلدون أو إلى الخلف إلى ما قبل عصره حتى الجاهلية^(٢).

٢ - من الفرع إلى الأصل. وكما يحول ابن الأزرقي الأصل إلى الفرع والمبدأ العام إلى وقائع جديدة منتشرة في الزمان فإنه يحول أيضاً الفرع إلى الأصل، وواقعة ابن خلدون إلى مبدأ عام انتقلاً من الجزء إلى الكل كما هو الحال في الاستقراء. ففي موضوع كتب الحداث يضيف ابن الأزرقي «ولا أدل على ذلك من ظهور كذب كثير مما يحتوى عليه عياناً». وبالتالي يصدر ابن الأزرقي حكماً عاماً على كذب كتب الحداث التي تتنبأ بمستقبل

(١) بدائع السلك ص ٥٤ - ٧٢ - ٧٤ ص ٧٦ - ٧٧ ص ١٣١.

(٢) بدائع السلك ص ٦٢ - ١٤٥ ص ٢١٢ - ٢٦٥ ص ٣٦٨ - ٤٣٠ ص ٤٧٢ - ٤٧٥.

الدول، قيامها وإنهيارها، ابتداء من واقعة خاصة وهي كذب أحد هذه الكتب. وفي موضوع ملك قلوب الجند بالاحسان الزائد يحول ابن الأزرق واقعة ثورة الجند لنقص المال وتأخير الرواتب إلى مبدأ عام هو «أن المال المرجح على الرجال لا يبقى هو ولا مرجحه»، فتحول الواقعة الخاصة إلى فكرة عامة^(١). ولكن الغالب هو الطريق الأول، من الأصل إلى الفرع وهو ما يغلب على الأصولي.

٣ - تقوية الأصل بالمنقول. وقد يؤيد ابن الأزرق نص ابن خلدون بإعتباره أصلاً بالمنقول من التراث الديني، القرآن والحديث، أو التراث الفقهي تأكيداً للأصل وتقوية له وتدعيماً له بالموروث. ففي موضوع أن ملك وجوب نصب الإمام عند أهل الحق شرعي لا عقلي عند ابن خلدون يضيف ابن الأزرق نصاً لتأكيد ذلك من «مراتب الاجماع» لابن حزم وهو «اتفقوا على أن الامامة فرض» وكأنه يؤكد نص ابن خلدون بنص شرعي آخر تأكيداً للأصل.

وفي قول ابن خلدون أن جور الامام لا يسقط وجوب الطاعة له لأمرين، أحدهما شهادة ظواهر النصوص والأحاديث يزيد ابن الأزرق شاهداً نقلياً من القرآن. وبعد ذكر ابن خلدون أن انقلاب الخلافة إلى الملك لا بد منه بحسب طبيعة الوجود يستشهد ابن الأزرق بحديث «الخلافة بعدى ثلاثون سنة ثم يكون ملكاً». فالفكرة التي يشتها ابن خلدون بالواقع يؤيدها ابن الأزرق بالنص حتى تظهر وحدة العقل والواقع والنص. وإذا ما ذكر ابن خلدون اختلاط النبوة والملك ثم الانقلاب الكلي للنبوة إلى الملك يستشهد ابن الأزرق لاثبات ذلك بحديث «أن هذا الأمر بدأ نبوة ورحمة وخلافة ثم يكون ملكاً عضوداً ثم يكون عتوا وجبرية وفساداً في الأمة». وفي موضوع الجفر والحديث عند ابن خلدون يضيف ابن الأزرق أنه في نوازل البرزلى أدرك بعض الفقهاء يستخفه ويستعمله وسمع الشيخ الامام ابن عرفة يقول أن فعله ليس بجرم والصواب تركه. فيؤكد الفكرة بالتراث السابق والشواهد التاريخية. وفي موضوع العصية عند ابن خلدون يؤيدها ابن الأزرق بحديث «بل كنتم تغلبون من قاتلكم» وفي موضوع رحمة الخلق من صفات الوزير يضيف نصاً من كتاب معاوية إلى زيادة تأييداً للفكرة بنص يروى واقعة تاريخية كمثال على الفكرة. وفي اشتراط اعتدال الخلق والسيرة في الوزير عند ابن خلدون يؤيده ابن الأزرق مستشهداً بنص آخر لمعاوية. وفي موضوع ملك قلوب الجند عند ابن خلدون يستشهد ابن الأزرق بنص «إنكم لن تسعوا الناس بأموالكم. فسعواهم يبسط الوجوه». ويستمر ابن الأزرق على هذا المنوال، تأييد ابن خلدون بشواهد

(١) بدائع السلك ص ١٥٢ ص ٢٠٣.

نقلية لاثبات صحة ما يقوله ابن خلدون عن شدة عذاب يوم القيامة اعتماداً على ما قاله طاورس لسليمان بن عبد الملك ولايات القضاء كدخول بين الخالق والمخلوق ليؤدى فيهم أوامره وأحكامه اعتماداً على ابن فرحون أو موضوعات أخرى اعتماداً على ابن عتاب وابن المناصف^(١). وقد يكون هذا المنقول هو الشعر^(٢). وقد يكون المنقول هو الوافد رداً للوافد إلى الموروث وحرصاً على وحدة الثقافة ووحدة المعرفة ووحدة الحقيقة بصرف النظر عن تباين الحضارات في الزمان والمكان. فعلى سبيل المثال عندما يذكر ابن خلدون أن الدعوة الدينية تزيد الدولة على قوتها قوة عصبيتها لأمرين أحدهما أن الصبغة الدينية تذهب بتحاسد ذوى العصبة يؤيد ابن الأزرق ذلك ويستشهد بالمنقول الوافد، بما قيل لبعض ملوك فارس عندما سئل: أى مقاتل الموت أهون عليه؟ قال: المستبصر فى الدين. وعندما اشترط ابن خلدون اعتدال الخلق والسيرة للوزير استشهد ابن الأزرق بنص من أفلاطون. كما يعتمد ابن الأزرق على الأفلاطونيات وعلى المهود اليونانية وعلى أرسطو وعلى أقوال الحكماء مثل «الملك بالجند والجند بالمال والمال بالعمارة» تأكيداً للفكرة، تشييد العمارة. وهو نوع من تواتر الحضارات لا أثر ولا تأثير، وجمع للوافد مع الموروث تأكيداً لوحدة الثقافة^(٣).

٤ - تأييد الأصل بالمعقول. وكما يؤيد ابن الأزرق نص ابن خلدون بالمنقول، الموروث أو الوافد، فإنه يؤيده أيضاً بالمعقول، ويكون المعقول هنا أحياناً أقرب إلى علة الحكم عند الأصوليين وليس مجرد برهان عقلى نظرى كما هو الحال عند الفلاسفة. والأمثلة على ذلك كثيرة. فعند ابن خلدون إذا تعذرت العدالة كشرط للامام فلا يلزم تعطيل الامامة لأن ضرر ذلك أعظم من فوات العدالة. ويؤيد ابن الأزرق الفكرة بالمعقول ويعمل ذلك بأن عدالة السلطان من مكونات أوصافه. فالتكملة فرع لا يخرق الأصل طبقاً لعلم القواعد الفقهية. وفي موضوع العصبة للفاسطى يؤكد ابن الأزرق رأى ابن خلدون إذ لا بد من هذه العصبة كيفما تصورت له أن صح أمره. وإذا اشترط ابن خلدون للوزير الكمالات البدنية وتام الأعضاء فإن ابن الأزرق يعمل ذلك بأن النقص منها شين يتنزه عنه جمال الملك به. فهو يؤيد الفكرة بالعقل والبداهة. ويؤكد نفس المعنى بقوله «ولا خفاء أن رتبة النائب أشرف».

(١) بدائع السلك ص ٦٩ - ٧٠ ص ٧٨ ص ٩٤ - ٩٥ ص ٩٦ ص ١٥٤ ص ١٧٠ ص ١٨٤ ص ١٩٧ ص ٢٣٢ ص ٢٤٩ ص ٢٥٨ ص ٢٦٠.
(٢) بدائع السلك ص ٢٤٨ ص ٣٥٠ - ٣٥١ ص ٤٤١ ص ٤٥٢ ص ٤٥٩.
(٣) بدائع السلك ص ١١٧ ص ١٨٦ ص ٢١٨ ص ٢١٩ ص ٢٥١ ص ٢٦٧ ص ٢٧٥ ص ٣٠٧ ص ٣٢٩ ص ٤٦١ ص ٤٢٨ ص ٤٩٠ ص ٥٢٨.

وفى كل الموضوعات التي يتفق فيها ابن الأزرق مع ابن خلدون مثل بذل النصيحة، تقديم الولاة والعمال، اتخاذ البطانة وأهل البساط، تنظيم المجلس وعواقبه، الظهور والاحتجاب مكافأة خوى السوابق، رعاية الخاصة والبطانة، والسخاء والجود، العفو، الصدق، الحزم، التواضع، الشكر... الخ. يعلق عليها قائلاً «والاستحباب متأكد الطلب»، «كما فى مطلق الدعاء»، «ولا أسوأ فى عمى البصيرة»، «ولظهور وجوبه عظم موقفه»^(١)، «وإن كان موجب هذه الكراهة خوف الغرور بالملاح فهو من الواجب استحضاره... الخ. ولا يفعل ابن الأزرق ذلك مع ابن خلدون وحده بل مع أى نص آخر يتفق معه فيه مثل نص الطرطوشى. فيعد أن يذكره ابن الأزرق بعيد إثباته بالدليل العقلى وكأنه يستنبط فكرة من فكرة أخرى. ويمكن اتباع أكثر من طريقة فى التعليق وفى أن وحد مثل مد الفكرة فى الزمان وإثباتها بوقائع جديدة أو البرهنة عليها اعتماداً على المنقول والمعقول.

٥ - تحويل النص إلى فكرة والفكرة إلى بناء موضوعي. فإذا ذكر ابن خلدون نصاً فإن ابن الأزرق يلخصه ويحوله قائلاً «وملخص ما ذكر من ذلك أمور». يفصل النص ويحول أفكاره العامة إلى أفكار خاصة أو أفكاره الخاصة إلى أفكار عامة. وأحياناً يقوم ابن الأزرق بتأييد الفكرة والرد على الاعتراضات الموجهة ضدها حتى تظل فكرة قائمة مستقلة بذاتها. ففى موضوع نسب الدولة فى أعمارها على نسب القائمين بها يوجه اعتراض بما يشاهد من طول أمد الدولة الضعيفة العصبية فى الأصل. ويرد ابن الأزرق بأن استحكام الصيغة لأصحابها ومع فقدان الطالب لما يوجد ذلك ينقص فى مدة بقائها. فإن اعترض بأنه يكفى مشاطرة الأمام رد ابن الأزرق بأنه لا تكفى المشاطرة لمزيد من الاحكام النظرى الشامل. وهو تقليد أصولى قديم فى أحكام الفكرة عن طريق الرد على الاعتراضات التى يمكن أن توجه ضدها وهو ما ظهر فى أسلوب «وأن قيل.. قلت» أو «وإن اعترض معترض... أجبت..»^(٢) وأحياناً يقوم ابن الأزرق بتأييد الفكرة عن طريق تلخيصها وإيجاد بنية نصية وتاريخية لها. فعلى سبيل المثال بعد قول ابن خلدون أن من لواحق الكلام فى شرط الملك وهو العصبية النظر فى أمر الفاطمى يلخص ابن الأزرق كلام ابن خلدون فى مقامات خمسة، ويوزعها بين النصوص الدينية والوقائع التاريخية. كما يحرص ابن الأزرق على شد ابن خلدون إلى البؤرة وعدم الخروج على الوسط إلى الاطراف وتثبيتاً لوحدة

(١) بدائع السلك من ٧٤ من ١٤٤ من ١٧٧ من ١٨٦ من ٤٩ من ٣٣٢ من ٣٢٠ من ٣٤٧ من ٣٥١ من ٣٦٢ من ٣٧١ من ٣٧٢ من ٣٨١ من ٤٠٥.
(٢) بدائع السلك من ٢٠٨ من ١٣٣ من ٣٤٣ من ٣٤٧.

النسق وتكامله. فيستبعد الاستطراد «قلت وفيه بحث لا يسع الآن بسطه» أو «وتصديق ما يبرهن به على ذلك يخرج عن المقصود»^(١). يدخل ابن الأزرق في عقل ابن خلدون، ويستدل معه، ويفكر على فكره، وبعيده إلى مركزه. ويرد الفكرة إلى وسطيتها «قلت ومن المبالغة في ذلك أمران». يظم الفكرة إلى أفكار أخرى لعمل نسق عام في صورة قياس ثم يعمم نتائجه على حالات أخرى شبيهة. فإذا كان صلاح الرعية بصلاح السلطان وصلاح السلطان بصلاح الوزير فإن صلاح الرعية بصلاح الوزير ضرورة وكذا الأمر في العسكر. فهو قياس تمثيلي، يتم فيه الانتقال من الجزء إلى الجزء. وقد يتم بناء هذا النسق عن طريق القلب والعكس والتضاد. فإذا شرط ابن خلدون اعتدال الخلق والسيرة في الوزير استطراد ابن الأزرق «وإن انحرفت سيرة السلطان تلطف هو في ردها إلى الاعتدال» تأكيداً للفكرة ثم استنباطاً لفكرة جديدة عن طريق القلب^(٢).

٦ - التذكير بما سلف وشرح ابن خلدون بنفسه. وبهذه الطريقة استطلاع ابن الأزرق ضم ابن خلدون إلى نفسه وتحويله من تاريخ إلى بنية، ومن تطور إلى نظام. فابن خلدون يشرح نفسه كما يشرح المفسر القرآن بالقرآن. ففي موضوع حقيقة الخلافة يذكر ابن خلدون بأن القائم بهذا المنصب يسمى خليفة لخلفه رسول الله. وعلق ابن الأزرق بأن ذلك قد تقدم تقريره عند بيان أن جوره لا يسقط وجوب الطاعة حرصاً على وحدة الفكر وشموله ورؤية أطرافه مرة واحدة وباستمرار. وعندما يذكر ابن خلدون أن سبب الملك هو أن يحرس الدين من محلول تبدليه وتغييره يضيف ابن الأزرق «وعلى ما سبق عند ابن خلدون». فيؤيد الفكرة اعتماداً على ما سلف من ابن خلدون نفسه. وفي موضوع شرط وجوب الملك وهي العصبية أو ما يقوم مقامها يذكر ابن خلدون أن الملك والدولة العامة إنما تحصل بالعصبية والشوكة. ويضيف ابن الأزرق بأن ذلك قد ذكر في موضع آخر. وعندما يذكر ابن خلدون أنه من متمات النظر في هذا الكتاب البحث عن حدثان الدول وعن مسمى الجفر والملاحم يقول ابن الأزرق أن تلخيص ما لابن خلدون في ذلك مجموع من كلام يظهر بفرض مباحث. وفي شرط الامام عند ابن خلدون يعلق ابن الأزرق بأنه قد تقدم أن تعذر عدالة الامام في أصل ولايتها يسقط اعتبارها. وهكذا يشرح ابن الأزرق اللاحق بالسابق ويدل على ذلك عبارات «وقد تقدم أن...»، «وقد سبق أن...»، «كما أشار ابن خلدون»^(٣).

(١) بدائع السلك ص ١٣٦ من ٣٥٨ ص ١٥١.

(٢) بدائع السلك ص ١٧٨ - ١٧٩ من ١٨٦ ص ٢١٠.

(٣) بدائع السلك ص ٩١ من ١٠٩ ص ١١٢ من ٢٤٧ ص ٢١٥ من ٢٣١ من ٢٣٥ ص ٢٣٨ من ٣٦٤.

٧ - شرح المنقول وتأيد المعقول بابن خلدون. وأحياناً يقوم ابن خلدون بدور الشارح وليس بدور المشروح، بدور القارئ وليس بدور المقروء. يستعمله ابن الأزرق كشرح لأقوال أخرى من الموروث أو الوافد أو كتأيد لأفكار أخرى من العقل الصريح. فيعد نقل قول ابن عرفة في تعريف القضاء يضيف ابن الأزرق «لذلك عرف ابن عرفة القضاء بقوله...» أو «وهو معنى قول ابن لبابة...». وغالباً ما يكون الموروث المقروء هو الموروث السياسي الشرعي من الماوردي، وابن حزم، ومالك، والقرافي، وعمر بن عبد العزيز، وقد يكون مجرد قول مأثور مثل «الشاذرة لقاح العقل» أو وصايا من ابن الحاج والقاضي أبو اسحق والغزالي وابن العربي والشافعي وابن روضان وابن خلكان والطرطوشي وأكثم بن صيفي وابن سينا^(١). وقد يكون الموروث قرآنًا أو حديثًا^(٢). وقد يكون الشرح بالأفعال لا بالأقوال^(٣) وقد يكون بالموروث الوافد خاصة أفلاطون، «هذا هو معنى قول أفلاطون»^(٤).

كما يمكن تأيد المعقول بنص ابن خلدون. وهنا يبدأ ابن الأزرق بفكرته الخاصة أو بفكرة غيره ويؤيدها بقول ابن خلدون بدلاً من أن يذكر قولاً لابن خلدون ويؤيده بالمعقول أو المنقول أو الوقائع التاريخية أو التجارب البشرية. فابن الأزرق هنا هو المفكر وابن خلدون الشارح وكان ابن الأزرق هو السابق وابن خلدون هو اللاحق. ففى موضوع الحرب يذكر ابن الأزرق قول «وخندق إن كنت مقيماً به» ويشرحه بقول ابن خلدون من أجل معرفة الواقع الذى خرج منه. فابن خلدون عالم اجتماع الأفكار الذى يدرس الأفكار فى ظروف نشأتها الاجتماعية.

٨ - تأيد الفكرة بقاعدة شرعية. وتتفق هذه الطريقة مع الاتجاه العام لقراءة ابن الأزرق لابن خلدون ونقله من مستوى التاريخ والاجتماع إلى مستوى السياسة والأخلاق. فإذا قال ابن خلدون أن الامامة لها مع ذلك شرف المنزلة وجزيل الأجر يضيف ابن الأزرق بأن قاعدة أن فاعل السبب بمنزلة فاعل المسبب قاطعة بذلك^(٥). وقد لا يتجاوز الأمر أحياناً مجرد زيادة توضيح شرعى. فإذا ما ذكر ابن خلدون أن لبيعة الخلفاء والملوك مدلولين،

-
- (١) بدائع السلك ص ٢٥١ ص ٢٥٩ ص ٢٦٣ ص ٢٨٤ ص ٢٩٥ ص ٣٠٠ ص ٢٩٥ ص ٣٠٤ ص ٣١٢ ص ٣٢٠ ص ٣٣٦ ص ٣٤٤ ص ٣٧٢ ص ٣٩٠ ص ٤١٠ ص ٤١٤ ص ٤٣٠ ص ٤٤٢ ص ٤٤٣.
 (٢) بدائع السلك ص ٣٨٩ ص ٣١٩ ص ٣٢٤ ص ٣٤٤ ص ٣٦٤ ص ٣٦٨ ص ٤٧٤ ص ٤٨٤.
 (٣) بدائع السلك ص ٣٤٧.
 (٤) بدائع السلك ص ٢١٨.
 (٥) بدائع السلك ص ١٦٨.

الأول العرف اللغوى والمعهود الشرعى والثانى باعتبار المشهور لذلك العهد، يضيف ابن الأوزق أنه مما يتأكد معرفته مع ذلك أن جواز بعض أنواع هذا الخضوع فى التحية إنما هو لما عرض مما أوجب عند الاقتصار على البيعة السنية كذلك. فيضيف زيادة توضيح شرعى وهو عدم جواز الاغتياء للتحية خوفاً من التذلل للخليفة. وفى كل موضوع يتطرق إليه ابن خلدون يضيف إليه ابن الأوزق أساسه الشرعى. ففى موضوع الحجابة يضيف «والأحكام الشرعية مع ذلك متعلقة بها» أو «وعند وجود المقتضى لانتخاذه يكون مشروعاً». وفى موضوع الشرطة يضيف «تلك المصلحة العامة فى الجملة لا يختلف فيها نظر الشرع والسياسة». وفى موضوع رعاية السياسة يضيف «وقد تقدم ما يشعر بذلك فى كليات ما تحفظ به الشريعة من جانبى الوجود والعلم» أو «وما ورد من ذلك فى أول الإسلام فقد اجتمعوا على نسخه». وفى موضوع مشورة ذوى الرأى والتجربة يضيف «هو كذلك فى الشريعة حرفاً بحرف» أو «وذلك فى غير الأحكام لاختصاص الرسول بشريعتها». وفى تنظيم المجلس وعوائده يضيف «قيام المقتضى لهذه العادة مستند لاعتبارها شرعاً». وفى رعاية الخاصة والبطانة «قلت ولا عن أدب الشريعة ومواقف حدودها»^(١). ومن ذلك يدخل البات العلة ويبان أوجه الاستدلال. ففى موضوع القضاء يضيف «وحاصل التفضيل يرجع إلى عموم المصلحة وخصوصها» معطياً التعليل الأصولى. ومثل «قلت وبسطه غيره» فقال رفع التهاجر، ورد التوائب، وقمع المظالم، ونصر المظلوم، وقطع الخصومات، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر». فهى كلها وظائف شرعية للقضاء. ومثل «قلت يريد وجوباً وأما من طريق الأولى فعزله مطلوب» مبيناً أوجه الاستدلال. ومثل «قلت وفى تحقيق المناط من التنزل» مبيناً طريقاً آخر للاستدلال^(٢).

٩ - تأييد الفكرة بالتجربة البشرية والقاعدة الشرعية بالواقع. وبهذه الطريقة يبين ابن الأوزق أن أفكار ابن خلدون لها ما يؤيدها فى التجربة البشرية. ولما كان ابن الأوزق قد حول هذه الأفكار من قبل إلى قواعد فقهية فإن هذه القواعد بالضرورة تتحقق أيضاً فى الواقع لتكشف عن وحدة العقل والشرع والواقع. فيذكر ابن خلدون أن سبب وجود الملك هو أن يدفع بتخريفه وتهديده ما لا يدفع بالقرآن. ويضيف ابن الأوزق بأن ذلك صحيح لما فى الطبايع البشرية من العدوان. فهو يؤيد الفكرة ويحولها إلى تجربة فى الطبيعة البشرية. وعندما يقول ابن خلدون لو استوى قرشى ونيطى فى شروط الامامة لرجح النبطى لقره من

(١) بدائع السلك من ٩٢-٩٣ من ٢٦٩ من ٢٧٠ من ٢٨٩ من ٢٩٤ من ٣٠٢ من ٣٠٣ من ٢٩٧ من ٣٥٩ من ٣٨٢.
(٢) بدائع السلك من ٢٥٠ من ٢٥١ من ٢٥٤ من ٢٥٧ من ٢٩٦.

عدم الجور والظلم يضيف ابن الأزرقي بأن هذا التقرير في غاية الحسن ونهاية البراعة والتحقيق، ويتفق مع قول ابن خلدون «وقل أن يكون الأمر الشرعي مخالفاً للأمر الوجودي بل لا يكون ذلك البتة»^(١).

ب - التوضيح. وعندما يقرأ ابن الأزرقي نصوص ابن خلدون موضعاً معانيها فإنه يستعمل عدة طرق أخرى قد تتقابل مع طرق الاتفاق وأهمها:

١ - التمييز بين المستويات. وقد تكون هذه المستويات في العلوم أو في الأديان. فعندما يذكر ابن خلدون أن مصلحة نصب السلطان الوازع لا تعارضها المفساد اللازمة عن قهره وغلبته لأنها لما رجحت تلك المفساد كانت هي المعبرة يعلق ابن الأزرقي قائلاً «ولا يفهم من هذا الكلام مراد الحكماء به وهو أن الشر لازم عن الخير الراجح غير مقصود بالذات لأن ذلك من حيث القصد الخلقى التكويني ومراد الأئمة من حيث القصد التشريعي، وبينهما فرق مقرر في مواضع من الأصول العملية»^(٢). وهو بذلك يميز علوم الحكمة وعلم الأصول، وينقل موضوع السلطة من علوم الحكمة إلى علوم التشريع. وفي أنواع السياسات عندما يذكر ابن خلدون رئاسة البابا. وفي إطار الحديث عن كتب العهد القديم خاصة كتاب جامع الحكمة لسليمان وفيه الحث على طلب اللذات العقلية وتخفيف الجسمانية ينسب ابن الأزرقي أنه لا يفهم من هذا أن اللذات الحسية لا وجود لها في الآخرة لأن هذا ما تؤكده الملة المحمدية مسمى الإسلام الملة المحمدية كما فعل المستشرقون في الغرب فيما بعد تشخيصاً للإسلام أسوة بالمسيحية، ومفسراً للذات الحسية في الإسلام تفسيراً حرفياً بالرغم من محاولات الحكماء تأويلها تأويلاً عقلياً خالصاً.

٢ - تخصيص العموم وتعميم الخصوص. وهي قاعدة أصولية في مبحث الألفاظ. فعندما يذكر ابن خلدون أن الكافي من شروط الإمامة بعد الذكور والحرية والبلوغ والعقل أربعة أخرى: النجدة، والكفاية، وسلامة الأعضاء والحواس، والقدرة على تنفيذ الأوامر والأحكام يضع ابن الأزرقي شرطاً للقدرة وهو ألا تؤدي إلى ما هو أعظم من الفساد. فهو يخصص العموم تحليلاً وتنبيهاً على وجه آخر، والشرط أحد مفاهيم أصول الفقه. وعندما يشك ابن خلدون في روايات الجفر في حدثان الدول (قيام الدول وانهيارها) يوضح ابن الأزرقي أن ابن خلدون يقصد في الأكثر ويستدرك «ربما صدق بعضها استناداً لمدرّك

(١) بقاء السلك من ١٠٧-١٠٨ م ص ٧٥-٧٦.

(٢) بقاء السلك من ٦٨ م ص ١٠٣.

صحيح وإن تردد في يقينه^(١). فالصدق بهذه الروايات جزئي وعندما يصنف ابن خلدون أسباب الحروب في أربعة: الغيرة والمنافسة، واليعة والعدوان، والغضب لله، والغضب في الملك، الأول والثاني بغى وقتنة، والثالث والرابع جهاد وعدل يوضح ابن الأزرقي أن الجهاد الأخير مقيد بعدالة السلطان. وعندما يذكر ابن خلدون أعداد الجند وأطعامهم في الأعياد والفصول يدفع ابن الأزرقي بأن شرط ذلك أن يسلم من الوقوع في البدعة والمنكر المنهي عنه، وينقل ابن خلدون من مستوى السياسة الخالص إلى مستوى السياسة الشرعية. وفي نفس الوقت يقوم ابن الأزرقي أحياناً أخرى بتقوية الفكرة وكمالها وبعمم الخصوص. فعندما يذكر ابن خلدون أن من مدخل الخلل في أعداد الجند ليتقى منها حبس مرتباتهم ينيه ابن الأزرقي بأن المحذور فوق ذلك.

٣ - استنباط الفروع من الأصول. ومن طرق التوضيح استنباط المجهول من المعلوم المعروف في مناهج الأصول باسم استنباط الفروع من الأصول. ففي الباب الأول عن حقيقة الملك والخلافة يذكر ابن خلدون في النظر الأول عن حقيقة الخلافة وفي المسألة الثانية أن القائم بهذا المنصب يسمى خليفة لخلفه رسول الله، ولهذا يقال الإمامة الكبرى. ثم يستنبط ابن الأزرقي من هذا الأصل فروع عديدة اعتماداً على الفقهاء السابقين مثل المالودي^(٢). فإذا كان علم ابن خلدون يأتي من الملاحظة والمشاهدة فإن أحد مصادر العلم عند ابن الأزرقي هو استنباط الفروع من الأصول بعد رؤية الفروع نفسها بالملاحظة والتجربة.

٤ - الانتقال من الدنيا إلى الآخرة. وفي بعض الأحيان يذكر ابن خلدون حكماً في الدنيا مستقى من التاريخ فيكمله ابن الأزرقي بحكم الآخرة اعتماداً على الشرع. ففي شرط وجوب الملك وهي العصبية أو ما يقوم مقامها يذكر ابن خلدون في المسألة الثانية أن الغاية التي تجرى عليها العصبية هي الملك ثم يوضح ابن الأزرقي بأن من له همة عالية يطلب بعده ما وراء ذلك من الملك الكبير في الدار الآخرة منتقلاً من علم السياسة إلى علم العقائد كما نقل ابن خلدون من قبل من علم التاريخ إلى علم السياسة أو من علم الاجتماع إلى علم الأخلاق^(٣).

٥ - من النظر إلى العمل. وأحياناً ينقل ابن الأزرقي ابن خلدون من مستوى النظر إلى مستوى العمل. فإذا قال ابن خلدون شيئاً نظرياً أضاف ابن الأزرقي والمعجب بعد ذلك من

(١) بدائع السلك ص ٧٢-٧٣ ص ١٥٠ ص ١٥٦ ص ١٩٩

(٢) بدائع السلك ص ٩١-٩٢.

(٣) بدائع السلك ص ١١٣.

الغفلة عن موجب العمل به^(١). فابن خلدون عالم يبحث وينتهى إلى نتيجة نظرية وابن الأزرقي فقيه يراعى مصالح الناس، ويطبق هذه النتيجة النظرية لتحقيق غاية عملية.

٦ - من الاجتماع والتاريخ إلى السياسة الشرعية. أن العلم الخالص لا يحصل على دلالته النهائية إلا بادخاله في إطار السياسة الشرعية. فعندما يذكر ابن خلدون القائلين بتغيير المنكر على أمراء الجور من الفقهاء والمتعبدین اغتراراً بمن تبعهم من الفوغاء والدماء فيهلكون وأن الذي يحتاج إليه في أمر هؤلاء أما اللداوة إن كانوا من أهل الجنون أو التثكيل بالقتل والضرب يوضح ابن الأزرقي بأنه لابد من رعاية ما يوجب الشرع في ذلك محولاً العقل إلى نقل، والفكرة إلى سلوك، والسياسة إلى شرع، راداً الفرع إلى الأصل. وعندما يذكر ابن خلدون اشتغال الجند بالتجارة يوضح ابن الأزرقي بأنه لابد من رعاية السياسة الشرعية في ذلك. وفي كل موضوع يذكره ابن خلدون يضيف إليه ابن الأزرقي الزيادة الشرعية. ففي إمامة الصلاة عند ابن خلدون يضيف ابن الأزرقي «وبقية الشروط مقررة في مواضعها في الفقهيات» أو «والنظر الآن في ذلك مصروف إلى القضاة والأئمة». وفي موضوع الفتيا يضيف ابن الأزرقي «درجاته بعد ذلك مقررة في مواضعها من كتب الأصول» أو «وعند ذلك فمن عرف بالتساهل في فتياه من هذه الجهة منع استفادته»^(٢).

٧ - تصحيح التاريخ. وبالرغم من أن ابن خلدون هو المؤرخ وعالم الاجتماع وابن الأزرقي هو الفقيه الشرعي إلا أن ابن الأزرقي أحياناً يصحح بعض حقائق التاريخ كما فعل في حالة عثمان بقوله «والظنون بعثمان غير هذا» دفاعاً عن عثمان بالرغم من عزله عمرو وتعميم ابن أبي سرح بدلا عنه بعد أن شاع عنهما معاً عدم رعاية بيت المال^(٣). ويدعو أن التاريخ ليس مجرد وقائع كما هو الحال عند المؤرخ بل أهداف وبعث يستطيع الفقيه وحده إدراكها.

ج - الاختلاف. وبالرغم من أن الاختلاف أقل بكثير من التوضيح والاتفاق إلا أنه قد يقع أيضاً على النحو الآتي:

١ - تخفيف الأحكام. وهو نوع من تخصيص العموم. فإذا ما قال ابن خلدون أن أهل البدو أقرب إلى الخير من الحضر يضيف ابن الأزرقي بأنه مع ذلك فللمحضر فضل على

(١) بدائع السلك ص ٢٠٩.

(٢) بدائع السلك ص ١٢٣ ص ٢٠١ ص ٢٣٨ ص ٢٣٩ ص ٢٤٢ ص ٢٤٣.

(٣) بدائع السلك ص ٢٨٨.

البدو، وأن الشر بالقصد الثاني^(١). البدو أقرب إلى الخير من الحضر حكم مجمل يحتاج إلى بيان أوجه التفضيل كما يحتاج إلى تحويل القضية الكلية إلى قضية جزئية. والأصح أن يقال بعض البدو أفضل من بعض الحضر أو أن يقال البدو أفضل من الحضر فى موضوع الشجاعة أو الكرم كما أن الحضر أفضل من البدو فى موضوع العلم أو الصنائع.

٢ - دحض الفكرة بالواقع. يبدو أن ابن خلدون يسلم بأمر الفاطمى أى المهدي المنتظر. وبالرغم من وجود خلاف حول مدة بقائه أربعين عاماً وسبعين لخلفائه من بعده، مائة وتسعة وخمسون أربعون أو سبعون خلافة عدل والباقي ملك وسلطان وانتظار المتصوفة له إلا أن ابن الأزرق يقول أن هذه سنة ٨٢ من المائة التاسعة أى ٨٨٢ ولم يظهر من ذلك خير ولا أثر. فالواقع يكذب الفكر، والتاريخ يدحض العقيدة رداً على الصوفية باستمرار المرفوع. فالتاريخ واقع وليس تمنياً، مشاهد وليس خيلاً. ويرد ابن الأزرق على الصوفية بأن الذين يتمسكون به من حيث الكشف ولا يرهان عليه لغير أهله لم يقع. وأن عدم وقوع ما عاينوا من وقت ظهوره ينادى عليهم بالخزي والفضيحة. يرد ابن الأزرق على الصوفية بالواقع، وعلى الذاتية بالموضوعية أكثر مما يفعل ابن خلدون مع أن ابن الأزرق يقيه شرعى وابن خلدون مؤرخ وعالم اجماع^(٢).

٣ - الرد على المعقول بالمقول وعلى التاريخ بالشرع. ويرد ابن الأزرق على ابن خلدون فى موضوع الصلة بين الامامة الكبرى (امامة الدولة) والامامة الصغرى (امامة الصلاة). فإذا كان ابن خلدون يقيس أحدهما على الأخرى فإن ابن الأزرق يميز بينهما. ويعتمد فى ذلك على القرافى وقوله بأنه لا يلزم من التقديم فى الصلاة من حيث هو تقديم فيها التقديم فى الامامة العظمى. فيختلف ابن الأزرق مع ابن خلدون اعتماداً على فقه بديل رداً على اعتبار ابن خلدون امامة الصلاة أرفع الخطط كلها. كما يعتمد على قول ابن العربى أنها أصل فى نفسها وفرع للامارة^(٣).

٤ - من شك العالم إلى يقين الفقيه. فى كثير من الأحيان يعرض ابن خلدون أفكاره ويختتم فقراته بما يوحي الشك والاحتمال فى حين أن ابن الأزرق أقرب إلى يقين الأصولى. فإذا شك ابن خلدون فى بعض الأحاديث بالنسبة إلى أمر الفاطمى وهو المهدي المنتظر فإن ابن الأزرق يصدقها ويحيلها إلى يقين اعتماداً على آراء المحدثين السابقين مثل

(١) بدائع السلك ص ٤٩.

(٢) بدائع السلك ص ١٤٢-١٤٣.

(٣) بدائع السلك ص ٢٣٧.

الذهبي قائلاً «الذي جزم به الذهبي حق ما دلت عليه تلك الأحاديث لبلوغها حد التواتر الذي لا شك فيه»^(١). والأمر يتعلق بالرواية التي يصدقها ابن الأزرق وليس بالعقيدة والتحقيق.

تاسعاً - التشابه في المنهج الاستقرائي، وحدة النص والعقل والواقع

وتبلغ قمة التشابه بين ابن الأزرق وابن خلدون في المنهج الاستقرائي المتبع عند كليهما. وهو المنهج الذي يستقرئ حوادث التاريخ للوصول منها إلى قانون عام تندرج تحته جزئيات أخرى لم يتم استقرائها طبقاً لمبدأ الأطراد. وهو مبدأ علمي عند ابن خلدون وقياس شرعي عند ابن الأزرق. فمن أصول المنهج العلمي الاستقراء، ومن أركان القياس البحث عن العلة في الفرع. وهذا لا يتم إلا بالاستقراء والتجريب. وإذا كان ابن خلدون بعد استقراء القانون العلمي يستدل منه على جوانب أخرى اعتماداً على العقل الخالص فإن ابن الأزرق أيضاً قبل تجريب العلة في الفرع يقوم باستنباطها من الأصل اعتماداً على مناهج العقل وتحليل اللغة. وبالتالي يمكن القول بأن المنهج المتبع عند كليهما هو منهج يجمع بين الاستنباط والاستقراء، استقرائي استنباطي. عند ابن خلدون واستنباطي استقرائي عند ابن الأزرق. الاستقراء سابق على الاستنباط عند ابن خلدون اعتماداً على حوادث التاريخ أولاً وقبل الاستدلال والتعميم. والاستنباط سابق على الاستقراء عند ابن الأزرق استنباطاً لعلل الأصل أولاً قبل تجريبها على الفرع. ومع ذلك يستند هذا المنهج المزودج ذو المدخلين المتبادلين إلى عنصر ثالث معياري صرف وهو النص الديني من القرآن والحديث. فمنه يتم الاستنباط، وعليه يقوم الاستقراء. منه تنبع الفكرة وعلى أساسه يقوم الاحصاء. فالنص الديني يتحقق مرتين مرة في العقل بالاستنباط، ومرة في الواقع بالاستقراء. وبالتالي تظهر وحدة ثلاثية بين النص والعقل والواقع تكشف عن هذه التحقيقات الثلاثة^(٢).

وابن خلدون أقل اعتماداً على النصوص الدينية من ابن الأزرق وذلك لأن ابن خلدون مؤرخ في حين أن ابن الأزرق فقيه. ويعتمد ابن خلدون على الأحاديث النبوية أكثر من اعتماده على الآيات القرآنية. ونصف الأحاديث التي يستعملها في أمر الفاطمي. أما ابن الأزرق فلديه تساوى الآيات القرآنية والأحاديث النبوية^(٣).

(١) بدائع السلك ص ١٤٤.

(2) Hassan Hanafi: Les méthodes d'Exégèse, 2 ième Partie, ch. 3 Structure à priori du donné révélé, PP. 309- 321, Le Caire, Imprimerie Nationale, 1965.

(٣) يذكر ابن خلدون حوالي ٨٠ آية قرآنية، ١٠٥ حديثاً نبوياً ٤٠ منها في أمر الفاطمي. بينما يذكر ابن الأزرق حوالي ١٢٥ آية قرآنية، ١٢٥ حديثاً نبوياً منها حديثان فقيهان.

ويستعمل ابن خلدون الآية القرآنية أو الحديث النبوي وكأنهما قانوناً تاريخياً علمياً. فلا فرق بين الوصف التاريخي والآية القرآنية أو الحديث النبوي. الوحي واقع، والواقع وحى. الآية حادثة، والحادثة آية. وقد تجلّى ذلك في «أسباب النزول» التي يتحد فيها النص مع الواقع. كما تجلّى في «الناسخ والمنسوخ» حين يتغير النص بتغير الواقع ويتطور بتطوره. لذلك يخطئ المؤرخون إذا أرادوا استنباط تاريخ من النص وحده دون معرفة بالتاريخ كحوادث كما أخطأوا في تفسير «لَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ، إِمْرَئَاتِ الْعِمَادِ» حين جعلوا «إرم» اسم مدينة وعاد ملكها^(١). قصص الأنبياء تاريخ بشرط معرفة التاريخ. وبالتالي يلتقي عند ابن خلدون منهج التفسير النازل مع منهج التاريخ الصاعد. وبلغة المنطق ومنهج البحث يلتقي منهج الاستنباط النصي مع منهج الاستقراء التاريخي على حقيقة واحدة هي نفس الوقت نص وحادثة. وهو نفس منهج القياس الشرعي الذي يلتقى فيه الأصل مع الفرع، الاستنباط من الأصل النصي والاستقراء من الفرع العملي كما هو الحال عند ابن الأزرقي. ويستلهم ابن خلدون من القرآن حكايات تاريخية، ويستعمل القصص القرآني كروايات تاريخية سواء من قصة نوح أو لقمان أو للوقائع الأولى التي كانت مناسبات أحاديث الرسول^(٢). كما يذكر ابن خلدون «أسباب النزول» صراحة لبعض الآيات مثل «منه آيات محكمة» من أم الكتاب وآخر متشابهات^(٣). فالحكم والمتشابه أحد جوانب منطق الألفاظ في القياس الشرعي، المحكم للأصل والمتشابه للفرع. ويذكر أسباب النزول لآيات أخرى لاثبات اتحاد الفكرة بالواقعة مثل «إذا جاء نصر الله والفتح» أو لاثبات التطور «ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها»^(٤). بل أن الفاظ ابن خلدون ومصطلحاته مستمدة من القرآن مثل العمران «كانوا أشد منهم قوة وأثاروا الأرض وعمروها» (٩: ٣٠)، «أكثر مما عمروها وجاءتهم رسلهم بالبينات» (٩: ٣٠)، «هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها» (١١: ٦١)، «والبيت المعمور، والسقف المرفوع» (٥٢: ٤) والآيات الأخرى الدالة على تعمير المساجد والكسب والعلم.. الخ.

أما ابن الأزرقي باعتباره فقيهاً فإنه يستعمل الآيات القرآنية والأحاديث النبوية مثل ابن

(١) المقدمة ص ١٤ - ١٥.

(٢) المقدمة ص ١٧ - ١٨ ص ٢٢.

(٣) المقدمة ص ٣٣٢ - ٣٣٣ ويذكر ابن خلدون أيضاً آيات قرآنية أخرى مثل «كتاباً متشابهاً مثاني تقشع منه جلود الذين يخشون ربهم» (ص ٥٦٧) بالإضافة إلى آيات بينات مفصلة «وقد فصلنا الآيات» (ص ٥٦٧)، «خلق الإنسان، علمه البيان» (ص ٥٨٠).

(٤) المقدمة ص ٥٦٧ ص ٥٨٠.

خلدون كقانون تاريخي أو قاعدة فقهية. ويظهر هذا التطابق بين الشرع والوجود، بين
الروحى والطبيعية، بين النص والواقع فى كثير من عبارات ابن خلدون التى يذكرها ابن
الأزرق مثل «قال: والوجود شاهد بذلك فإنه لا يقوم بأمر أمة أو جيل إلا من غلب عليهم.
وقل أن يكون الأمر الشرعى مخالفاً للأمر الوجودى بل لا يكون كذلك البتة. قلت وهذا
تقرير فى غاية الحسن ونهاية البراعة والتحقيق. وقوله: وقل أن يكون الأمر الشرعى مخالفاً
للأمر الوجودى بل لا يكون كذلك البتة»^(١). ويتحول ذلك عند ابن الأزرق إلى قاعدة
عملية «قاعدة أن كل أصل علمى يتخذ اماماً فى العمل فشرطه أن يجرى العمل على
مجارى العادات فى مثله وإلا فهو غير صحيح»، وهو اتفاق الأمر مع مجرى العادات كما
هو معروف عند الفقهاء عامة وابن حزم خاصة.

وتتباين فصول المقدمة فيما بينها فى مدى اعتمادها على النص واكتفاءها بالمقلد
والواقع وحده. فمن بين ١٩٣ فصلاً مجموع الأبواب الستة لا يدعم ابن خلدون منها
بالنص إلا ٦٤ فصلاً ويبقى ١٢٩ فصلاً بلا نصوص مكتفياً بالمقلد والواقع. فالواقع
الجغرافى مشاهد بالحس لا يحتاج إلى نص^(٢). والواقع الاجتماعى يدهى للعيان لا
يحتاج إلى نص كذلك مثل التقابل بين البدو والحضر، والعصبية والرياسة والتغلب
وانغماس الملك فى الترف واقتداء المغلوب بالغالب وطبائع العرب^(٣). كما أن الواقع
السياسى المستقرى من التاريخ لا يحتاج إلى نص مثل حصول الملك بالعصبية، وصلة الدين
بالعصبية وحدود الدولة وعرايها وأطوارها وكل ما يتعلق بمظاهر النشاط الاقتصادى فيها

(١) بدائع السلك ص ٧٦.

(٢) من الباب الأول «فى العمران البشرى على الجملة» للمقدمات الآتية (ثلاث مقدمات من ست)
بلا نصوص: ٢ - فى قسط العمران من الأرض والاشارة إلى بعض ما فيه من الأشجار والأنهار والأقاليم ٤
- فى أثر الهواء فى أخلاق البشر - فى اختلاف أحوال العمران فى الخصب والجوع وما ينشأ عن ذلك
من الآثار فى إبدان البشر وأخلاقهم.

(٣) من الباب الثانى «فى العمران البدوى والأمم الوحشية والقبائل» الفصول الآتية (ثلاثة عشر من
سبعة وعشرين) بلا نصوص:

١ - فى أن أجيال البدو والحضر طبيعية. ٢ - فى أن جيل العرب فى الخلقة طبعى. ٣ - فى أن
البدو أقدم من الحضر وسابق عليه وأن البداية أصل العمران والأمصار مدد لها. ٥ - فى أن أهل البدو أقرب
إلى الشجاعة من أهل الحضر. ٦ - فى أن معاناة أهل الحضر للأحكام مفسدة للباس فيهم ذاهبة بالمنفعة
منهم ١٠ - فى اختلاط الانساب كيف يقع ١١ - فى أن الرياسة لا تزال فى نصابها المخصصة من أهل
العصبية ١٢ - فى أن الرياسة على أهل العصبية لا تكون فى غير نسبهم. ١٦ - فى أن الأمم الوحشية أقدر
على التغلب من سواها ٢٣ - فى أن للمغلوب مولع بالاتقاء بالغالب فى شعاره وزيه ونحلته وسائر أحواله
وعوائله. ٢٤ - فى أن الأمة إذا غلبت وصارت فى ملك غيرها أسرع إليها الفناء. ٢٥ - فى أن العرب لا
يتغلبون إلا على البساط. ٢٩ - فى أن البوادرى من القبائل والمصابب مغلوبون لأهل الأمصار.

كالجباية والمكوس والتجارة وثروة السلطان^(١). والصلة بين العمران والمملك أيضاً لا تحتاج إلى نصوص مثل أنواع المبانى، تشييدها وخرابها^(٢). والواقع الحيائى من معاش وكسب وصنائع لا يحتاج أيضاً إلى نص مثل الرزق والتجارة والاحتكار والأسعار وأنواع الصنائع من فلاحه وبناء وتجارة وتوليد وكتابة ووراقة وغناء... الخ.^(٣). والعلوم العقلية والطبيعية لا

(١) من الباب الثالث «فى الدول العامة والمملك والخلافة والمراتب السلطانية» الفصول الآتية (ثلاثون من ثلاثة وخمسين) بلا نصوص: ١- فى أن المملك والدولة العامة إنما يحصلان بالمصيبة. ٢- فى أنه إذا استقرت الدولة وتمهدت فقد تستغنى عن المصيبة. ٣- فى أنه قد يحدث لبعض أهل النصاب الملكى دولة تستغنى عن المصيبة ٥- فى أن الدعوة الدينية تزيد الدولة فى أصلها قوة على قوة المصيبة. ٧- فى أن كل دولة لها حصّة من الممالك والأوطان لا تزيد عليها. ٨- فى أن عظم الدولة واتساع نطاقها وطول أمدها على نسبة القاطنين عليها. ٩- فى أن الأوطان الكثيرة التبادل والمصائب قل أن تستحكم فيها دولة. ١١- فى أن من طبيعة المملك الترف. ١٢- فى أن من طبيعة المملك الدعة والسكون. ١٣- فى أنه إذا تخمكت طبيعة المملك من الانفراد بالجد وحصول الترف والدعة اقبلت الدولة على الهرم. ١٦- فى أن الترف يزيد الدولة فى أولها إلى قوتها. ١٧- فى أطوار الدولة واختلاف أحوالها وخلق أهلها باختلاف الأطوار. ١٩- فى استظهار صاحب الدولة على قومه وأهل عصبته بالموالى والمصطفين. ٢٠- فى أصول الموالى والمصطفين فى الدول. ٢٣- فى حقيقة المملك وأصنافه. ٢٩- فى معنى البيعة. ٣٠- فى ولاية العهد. ٣٢- فى اللقب بأبهر المؤنن وأنه من سمات الخلافة وهو محدث منذ عهد الخلفاء. ٣٣- فى شرح أسم البابا والبطرك فى الملة النصرانية وأسم الكوهن عند اليهود. ٣٥- فى التفاوت بين مراتب السيف والقم فى الدول. ٣٨- فى الجباية وسبب ثقلها وكثرتها. ٣٩- فى ضرب المكوس وأواخر الدولة. ٤٠- فى أن التجارة من السلطان مضرة بالرعايا ومفسدة للجباية. ٤١- فى أن ثروة السلطان وحاشيته إنما تكون فى وسط الدولة. ٤٢- فى أن نقص المعطاء من السلطان نقص فى الجباية. ٤٤- فى أن الحجاب كيف يقع فى الدول وفى أنه يعظم عند الهرم. ٤٥- فى انقسام الدولة الواحدة بدولتين. ٤٨- فى حدوث الدولة وتجددها وكيف يقع. ٥٠- فى وفور العمران آخر الدولة وما يقع من كثرة الموتان والمجاعات.

(٢) ومن الباب الرابع «فى البلدان والأمصار وسائر العمران» الفصول الآتية (سنة عشر من اثنين وعشرين) بلا نصوص: ١- فى أن الدول من المدن والأمصار وأنها توجد ثابتة عن المملك. ٢- فى أن المملك يدعو إلى نزول الأمصار. ٣- فى أن المدن العظيمة والهياكل المرتفعة إنما يشيدها المملك الكبير. ٥- فيما تجب مراعاته فى أوضاع المدن وما يحدث إذا غفل عن المراعاة. ٧- فى أن المدن والأمصار بأفريقيا والمغرب قليلة. ٩- فى أن المبانى التى كانت تحتلها العرب يسرع إليها الخراب إلا فى الأقل. ١٠- فى مبادئ الخراب فى الأمصار. ١١- فى أن تفاضل الأمصار والمدن فى كثرة الرزق لأهلها ونفاق الأسواق إنما هو فى تفاضل عمراتها فى الكثرة والقلّة. ١٢- فى أسعار المدن. ١٣- فى قصور أهل البادية عن سكنى المصر الكثير العمران. ١٤- فى أن الاقطار فى اختلاف أحوالها بالبرقة والفقر مثل الأمصار. ١٥- فى تأكل العقار والضمايع فى الأمصار وحال فواتها ومستفلاتها. ١٧- فى أن الحضارة فى الأمصار من قبل الدول وأنها ترسخ بالتصالح الدولة وروسوخها. ١٩- فى أن الأمصار التى تكون كراسى للمملك تخرب بخراب الدولة وإفتراسها. ٢١- فى وجود المصيبة فى الأمصار وتغلب بعضهم على بعض. ٢٢- فى لغات أهل الأمصار.

(٣) فى الباب الخامس «فى المعاش ووجوبه من الكسب والصنائع» الفصول الآتية (سبعة وعشرين من ثلاثة وثلاثين) بلا نصوص: ١- فى وجوه المعاش وأصنافه ومذاهبه. ٣- فى أن الخدمة ليست من الطبيعى. ٤- فى أن ابتناء الأموال من الدقائق والكنوز وليس بمعاش طبيعى. ٥- فى أن الجاه مفيد للمال. ٧- فى أن القاطنين بأسور الدين من القضاء والفتيا والتدريس والامامة والنضابة والأذان ونحو ذلك لا تعظم =

لاحتجاج إلى نصوص وكل ما يتعلق بالعلم والتعليم والصنائع والحضارة بل والعلوم العقلية مثل القرآن والفقه ومناهج التعليم والتأليف وعلوم اللغة والأدب وفنون النظم^(١). ويلاحظ اعتماد الأبواب والفصول الأولى على النصوص أكثر من اعتمادها على العقل والواقع لحرص ابن خلدون على البداية بتأسيس العلم نصاً. ثم يقل هذا الاعتماد في الأبواب والفصول الأخيرة التي تعتمد على العقل والواقع أكثر من اعتمادها على النص بعد

= ثروتهم في الغالب ٩- في معنى التجارة ومزاياها وأصنافها ١١- في أن خلق التجار نازلة عن خلق الأشراف والملوك ١٢- في نقل التجار للسلع ١٣- في الاحتكار ١٤- في أن رخص الأسعار مضر بالمهترفين بالرخيص ١٥- في أن خلق التجارة نازلة عن خلق الرؤساء وبمعية عن المروعة ١٦- في أن الصنائع لا بد لها من العلم ١٧- في أن الصنائع إنما تكمل بكمال العمران الحضري وكرهه ١٨- في أن رسوخ الصنائع في الأمصار إنما هو برسوخ الحضارة وطول أمد ١٩- في أن الصنائع إنما تستجد وتكثر إذا كثرت طابعها ٢٠- في أن الأمصار إذا قاربت الخراب انتفضت منها الصنائع ٢١- في أن العرب أبعد الناس عن الصنائع ٢٢- فيمن حصلت له ملكة في صناعة فقل أن يجيد بعد في ملكة أخرى ٢٣- في الإشارة إلى أمهات الصنائع ٢٤- في صناعة الفلاحة ٢٥- في صناعة البناء ٢٦- في صناعة التجارة ٢٧- في صناعة الخياطة والحيكة ٢٨- في صناعة التوليد ٣٠- في أن الخط والكتابة من عداد الصنائع الإنسانية ٣١- في صناعة الورقة ٣٢- في أن الصنائع تكسب صاحبها عقلاً وخصوصاً الكتابة والحساب.

(١) من الباب السادس «في العلوم وأصنافها والتعليم وطرقه وسائر وجوهه» الفصول الآتية (واحد وأربعون من خمسين) بلا نصوص: ١- في أن العلم والتعليم طبيعي في العمران البشري ٢- في أن التعليم للعلم من جملة الصنائع ٣- في أن العلوم إنما تكثر حيث يكثر العمران وتعمق الحضارة ٥- في علوم القرآن من التفسير والقراءات ٧- في علم الفقه وما يتبعه من الفرائض ٨- في علم الفرائض ٩- في أصول الفقه ١٣- في العلوم العقلية وأصنافها ١٤- في العلوم العددية ١٥- في علوم الهندسة ١٦- في علم الهيئة ١٧- في علم المنطق ١٨- في الطبيعيات ٢١- في علم الآلهيات ٢٢- في علوم السحر والطلاسمات ٢٣- في علم الكيمياء ٢٤- في أبطال الفلسفة وفساد منتحلها ٢٦- في أفكار لمرة الكيمياء واستحالة وجودها وما ينشأ من المفاسد عن انتحلها ٢٧- في أن كثرة التأليف في العلوم عاقبة عن التوصل ٢٨- في أن كثرة الاختصارات المولفة في العلوم مخلة بالتعليم ٢٩- في وجه الصواب في تعليم العلوم وطريق افادته ٣٠- في أن العلوم الإلهية لا توسع فيها الأنظار ولا تفرغ فيها المسائل ٣١- في تعليم الولدان واختلاف مذاهب الأمصار الإسلامية في طرقه ٣٢- في أن الشدة على المتعلمين مضره بهم ٣٣- في أن الرحلة في طلب العلوم ولقاء المشيخه تزيد كمال في التعلم ٣٤- في أن العلماء من بين البشر أبعد عن السياسة ومزاياها ٣٥- في أن حملة العلم في الإسلام أكثرهم العجم ٣٦- في علوم اللسان العربي ٣٧- في أن اللغة ملكة صناعية ٣٩- في أن لغة الحضار والأمصار لغة قائمة بنفسها للغة مضر ٤٠- في تعليم اللسان العربي ٤١- في أن ملكة هذا اللسان غير صناعة عربية ومستغنية عنها في التعليم ٤٢- في تفسير الذوق في مصطلح أهل البيان وتحقيق معناه وبيان أنه لا يحصل للمستعربين من العجم ٤٣- في أن أهل الأمصار على الإطلاق قاصرون في تحصيل هذه الملكة اللسانية التي تستفاد بالتعليم ومن كان منهم أبعد عن اللسان العربي كان حصولها له أصعب وأكسر ٤٥- في أنه لا تنفق الاجادة في فني المنظوم والنثر معاً إلا للأقل ٤٦- في صناعة الشعر ووجه تعلمه ٤٧- في أن صناعة النظم والنثر إنما هي في الألفاظ لا في المعاني ٤٨- في أن حصول هذه الملكة بكثرة الحفظ وجودها بجودة المحفوظ ٤٩- في ترفع أهل المراتب عن استعمال الشعر ٥٠- في أشعار العرب وأهل الأمصار لهذا العهد.

أن اطعن ابن خلدون في البدلية على تأسيس الملمس نصاً . فوحدة النص والعقل والواقع في بداية علم العمران عند ابن خلدون ترتكز على النص أكثر من لارتكازها على العقل والواقع ثم ترتكز في النهاية على العقل والواقع أكثر من ارتكازها على النص^(١) . وأكثر الفصول المعتمدة على النص تعتمد على آية واحدة . مما يدل على لارتكاز معظم الفصول النصية على العقل والواقع^(٢) . وكلها موضوعات شبه بديهية مثل كسون الاجتماع ضرورى والصلة بين العصبية والمللك ، والترف ، والانفراد بالملك ، والظلم المؤذن بخراب العمران ... الخ . وأقلها يعتمد على حديث واحد ثم آيتين أو آية وحديث أو آيتين وحديثين أو آيتين وحديث ثم آيتين أو حديثين من الأكثر فالأقل على التوالى^(٣) . وهناك

(١) النسب ، النص عن ناحية العقل والواقع من ناحية أخرى كالآتى : الباب الأول ٣ : ٣ ، الباب الثانى ١٦ : ١٣ ، الباب الثالث ٥٣ : ٣٠ ، الباب الرابع ١٦ : ١٦ ، الباب الخامس ٦ : ٣٣ ، الباب السادس ٩ : ٤١ .

(٢) الفصول التى تعتمد على آية واحدة ٢٤ فصلاً من ٦٤ أى أكثر من الثلث وهى : من الباب الأول ١ - فى أن الاجتماع الانسانى ضرورى . ومن الباب الثانى ٩ - فى أن الصريح من النسب إنما يوجد للمتوحشين فى القفر من العرب ومن فى معنهم ١٧ - فى أن الغاية التى تجرى إليها العصبية هى الملك ١٨ - فى أن من عواقب الملك حصول الثرف وطمع الناس القليل فى النعيم ٢٦ - فى أن العزب إذا تغلبوا على أوطان أسرع إليها الخراب ٢٨ - فى أن العرب أبعد الأمم عن سياسة الملك . ومن الباب الثالث ٤ - فى أن الدول العامة الاستيلاء العظيمة الملك أصلها الدين أما من نبوة أو دعوة حق ١٠ - فى أن من طبيعة الملك الانفراد بالهد ١٤ - فى أن الدولة لها أعمار طبيعية كالاشخاص ١٥ - فى انتقال الدولة من البداوة إلى الحضارة ١٨ - فى أن آثار الدولة كلها على نسبة قوتها فى أصلها ٢١ - فيما يمرض فى الدول من سحر السلطان والاستبداد عليه ٢٢ - فى أن المتخلفين على السلطان لا يشاركونه فى القلب الخاص بالملك ٣٤ - فى مراتب الملك والسلطان ٣٦ - فى شارات الملك والسلطان الخاصة به ٤٣ - فى أن الظلم مؤذن بخراب العمران ٤٦ - فى أن الهرم إذا نزل بالدولة لا يرتفع ٤٧ - فى كيفية طروق الخلل للدولة ٤٩ - فى أن الدولة المستجدة إنما تستولى على الدولة المستقرة بالمطالبة . ومن الباب الرابع ٤ - فى أن الهياكل العظيمة جداً لا تستقل بيناتها الدولة الواحدة ٨ - فى أن المبانى والمصانع فى الملة الإسلامية قليلة بالنسبة إلى قدرتها وإلى من كان قبلها ١٨ - فى أن الحضارة غاية العمران ونهاية لعمره وإنها مؤنة بفساده ٢٠ - فى اختصاص بعض الأمصار ببعض الصنائع دون بعض . ومن الباب الخامس ٦ - فى أن السعادة والكسب إنما يحصل غالباً لأهل الخضوع والتملق وأن هذا الخلق من أسباب السعادة ١٠ - فى أى أصناف الناس يحترف بالتجارة وأيهم ينغى له اجتنب حرفها . ومن الباب السادس ٦ - فى علوم الحديث .

(٣) الفصول التى تعتمد على حديث واحد ثمانية وهى : من الباب الثانى ٨ - فى أن العصبية إنما تكون من الانحناء بالنسب أو ما فى معناه ٢٧ - فى أن العرب لا يحصل لهم الملك إلا بصيغة دينية من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين إلى الجملة . ومن الباب الثالث ٦ - فى أن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم . ومن الباب الرابع ١٦ - فى حاجات المتصولين من أهل الأمصار إلى الجاه والمدافعة . ومن الباب الخامس ٣٢ - فى صناعة الغناء . ومن الباب السادس ١٩ - فى علم الطب ٢٥ - فى أبطال صناعة النجوم وضعف مدراتها وفساد غايتها ٣٨ - فى أن لغة العرب لهذا العهد مستقلة مغايرة لغة مضر وحمير . والفصول التى بها آيتان ستة وهى : من الباب الثانى ٧ - فى أن سكنى البدو ولا تكون إلا للقبائل أهل العصبية ١٩ - فى أن من عواقب الملك الملة للقبيل والاقتصاد إلى سواهم ٢١ - فى أنه إذا =

فصلان^(١) بكل منهما ثلاثة آيات للاستدلال على الجغرافيا بالنص وتفسير النص جغرافياً ولايات قوانين التاريخ نصياً أو في التنافس في الخلال الحميدة كعلامة للملك. كما يوجد ثلاثة فصول في كل منهما آية وثلاثة أحاديث^(٢). وكلما اقترب الموضوع من الموضوعات الدينية العرفية مثل المساجد والبيوت ومذاهب الشيعة في الامامة تتزايد نسبة الآيات والأحاديث، في فصول مبنية أما بأربعة آيات وستة أحاديث كما هو الحال في موضوع أصناف المتركين من البشر بالفطرة أو الرياضة ويتقدمه الكلام في الوحي والرؤيا لأنه موضوع غيبي خالص، أو بأربعة آيات وأربعة أحاديث كما هو الحال في موضوع العلم الكلام الذي يتطرق إلى العقائد، أو بثلاثة آيات وثلاث أحاديث كما هو الحال في موضوع انقلاب الخلافة إلى الملك نظراً لأنها نبوة، أو بأربعة آيات وحديث كما هو الحال في معنى الخلافة والامامة، أو بخمسة أحاديث وآية واحدة كما هو الحال في موضوع ابتداء الأمم وفي الكلام على الملأحم والكشف عن مسمى الجفر. ثم يأتي فصل أوحده في أمر الفاطمي، وتبلغ الأحاديث فيه أربعين حديثاً عن ظهور المهدي المنتظر وهي كلها ظنيات تعتمد على الروايات والتي لا يصلحها العقل أو الواقع^(٣).

أما ابن الأزرق فإنه بالرغم من صعوبة عد فصوله لتوزعها بين كتب وأبواب وأطراف وأنظار إلا أنه إذا أمكن جمع المقدمات والمسائل كلها في موضوعات واحدة يبلغ مجموعها

= كانت الأمة وحشية كان ملكها أوسع ٢٢- في أن الملك إذا ذهب عن بعض الشعوب من أمة فلا بد من عوده إلى شمس آخر عادات لهم العصبية. ومن الباب الثالث ٥١- في أن العمران البشري لا بد له من سياسة ينتظم بها أمره. ومن الباب السادس ٤٤- في تقسيم الكلام إلى فني النظم والشعر. الفصل الثاني بها آية وحديث ستة أيضاً وهي: من الباب الثاني ١٣- في أن البيت والشرف بالأصالة والحققة لأهل العصبية ويكون لغريهم بالمجاز والتشبيه ١٤- في أن البيت والشرف للموالي وأهل الاصطناع إنما هو بمواليهم لا بانسابهم ١٥- في أن نهاية الحسب في العقب الواحد أربعة آباء. ومن الباب الثالث ٢٤- في أن أرباح الحد مضر بالملك ومفسد له في الأكثر ٣١- في الخطط الدينية الخلافية. ومن الباب الخامس ٢٩- في صناعة الطب وأنها محتاج إليها في الحواضر والأصاير دون البادية. والفصول التي بها حديثان خمسة وهي: من الباب الثالث ٣٧- في الحروب ومذاهب الأمم وتربيتها. ومن الباب الخامس ٨- في أن الفلاحية من معاش المتضعين وأهل العافية من البدو. ومن الباب السادس ٤- في أصناف العلوم الواقعة في العمران لهذا العهد ١١- في علم التصوف ١٢- في علم تعبير الرؤيا.

(١) هذان الفصلان بآيات ثلاث هما: من الباب الأول ٣- في المعتدل من الأقاليم والمنحرف وتأثير الهواء في ألوان البشر والكثير من أحوالهم. ومن الباب الثاني ٢- في أن من علامات الملك التنافس في الخلال الحميدة والعكس.

(٢) الفصول الثلاثة بآية وثلاثة أحاديث هي: من الباب الثاني ٤- في أن أهل البدو أقرب إلى الخير من أهل الحضرة. ومن الباب الثالث ٢٧- في مذاهب الشيعة في حكم الامامة. ومن الباب الرابع ٦- في المساجد والبيوت العظيمة في العالم.

(٣) المقدمة ص ٣١١: ٣٣.

١٢٨ موضوعاً فإنها تنقسم بالتساوى بين النص من ناحية ١٦٤ وبين العقل والواقع من ناحية أخرى ١٦٤. فهو أصولي، يستعمل النص قدر استعماله للعقل والواقع على عكس ابن خلدون الموزع الذي يعتمد على العقل والواقع أكثر من اعتماده على النص. ولكن إذا كثر النص في البداية عند ابن خلدون وزاد العقل والواقع في النهاية فإن الأمر على خلاف ذلك عند ابن الأزرق الذي يكثر لديه العقل والواقع في البداية ويزيد لديه النص في النهاية^(١). وأكثر المسائل تستشهد بآية واحدة ثم بآية وحديث ثم بآيتين ثم بآيتين وحديثين ثم بحديثين على التوالي^(٢). ثم بعد ذلك تكثر النصوص في بعض المسائل الدينية

(١) يمكن إعطاء الاحصائية الآتية للتدليل على ذلك. في المقدمة الأولى عند ابن الأزرق وهي «النظر في الملك عقلاً» نسبة النص إلى العقل والواقع ١٦: ٤. وفي المقدمة الثانية «النظر في الملك شرعاً» ١١: ٩ وفي الكتاب الأول «في حقيقة الملك والخلافة وسائر أنواع الرياسات» ببابه ١٤: ٣٤. وفي الكتاب الثاني «قواعد الملك ومبانيه» النسبة في الباب الأول عن «أفعال الملك» ١٨: ٢. وفي الباب الثاني في «صفات الملك» ١٩: ١ فإذا كانت النسبة في الكتاب الأول لصالح العقل والواقع فإنها في الكتاب الثاني لصالح النص.

(٢) المسائل التي بها آية قرآنية واحدة تبلغ حوالي ١٦ مثل المقدمة الأولى ٨-، سكنى البلد لا يتم إلا للقبائل ذوى العصية ١٦- أنهم إذا تغلبوا على الأوطان أسرع إليها الخراب ١٨- الصريح من النسب إنما يرجع للمتوحيشين في القفر من العرب. ومن المقدمة الثانية ١- أن الضرورة في الاجتماع الطبيعي لنوع الإنسان، ومن الكتاب الثاني الباب الثاني ٢- ضرورة وجود مدير ٧- تحقيق الوعد ومن الطرف الثاني ٦- الدولة البعيدة الاستيلاء العظيمة الملك أصلها الدين ودعوة الحق لأن التفاف الأهواء على المطالبة يكون بمعونة الله ١٠- الملك إذا ذهب عن بعض الشعوب من أمة فلا بد من عودة إلى شعب آخر منها مادامت لهم العصية ١٢- من علامة الملك التافس في الخلال الحميدة وبالعكس ١٤- الدولة المستجدة تستولى على الدولة المستقرة بالمطالبة لا بالناجزة غالباً ١٦- عظمة الدولة في اتساع نطاقها وطول أمدها على نسبة القاطنين بها في القلوة والكثرة ١٨- للعرب أبعد الأمم عن سياسة الملك، الفصل الأول من الطرف الثالث في صفة الحروب، السكة من الركن السابع تولية الخطط الدينية. أما المسائل التي بها آية وحديث فتبلغ ٦ مسائل وهي:

من المقدمة الأولى ١٣- نهاية الحسب في العقب الواحد أربعة آباء. ومن المقدمة الثانية ١٣- أن جوره لا يسقط وجوب الطاعة له ١٥- الصبر عليه إذا جار ١٧- أنه مع رعيته مضنون. ومن الكتاب الثاني ١- معاونة السلطان ٢٠- تخليد مفارق الملك ومآثره. والمسائل التي بها آيتان ٧ وهي: من المقدمة الثانية ٥- حقيقة هذا الوجوب الشرعي راجعة إلى النيابة عن الشارع، دفع الله الناس بعضهم لبعض، الأمة إذا كانت وحشية كان ملكها أوسع، تشييد العمارة، الأفعال التي تقام بها صورة الملك، إقامة الشريعة، تقديم الولاء والعمال، والمسائل التي بها آيتان وحديثان ٣ وهي: أن طاعة الأمراء بمعصية الله ساقطة الأمتثال، رعاية السيادة. والمسائل التي بها حديثان ٣ وهي: شرف المنزلة للإمامة، مكائد قبل القتال وأدابه، صلاح الوزير بصلاح البطانة. والمسائل التي بها آيتان وحديث ٢ وهي: صلاح السلطان وفساده صلاح الرعية وفساده، حدثان الدول. والمسائل التي بها حديث واحد هما: سعادة السلطان بالوزير الصالح، المراتب السلطانية. والمسائل بثلاثة آيات هما: أحكام التدبير، دليل استحقاق الرئاسة. والمسائل بثلاث آيات وستة أحاديث هما: السخاء والجود، ظهور العناية، والمسائل بآيتين وأربعة أحاديث هما: في مكائد حصار المدن والحصون، الظهور والاحتجاب والمسائل بآية وحديثين هما: اتخاذ البطانة، الحزم. والمسائل بثلاث آيات وثلاث أحاديث هما: سلامة الصدر من الحقد والبغضاء، اللين.

والأخلاقية الصرفة ابتداءً من أربعة نصوص بين آية وحديث إلى أربعة عشر نصاً في مسألة واحدة (١).

ويتفق كل من ابن خلدون وابن الأزرق على تصور القانون التاريخي ويؤكدانه بنفس النصوص الدينية على النحو الآتي:

١ - القانون التاريخي قانون طبيعي كوني . فالبشر والطبيعة كلاهما خلق الله . واختلاف الشعوب والمجتمعات واللغات كل ذلك قانون يقره القرآن ، وأن عمر الأرض ليقاس بالآلاف السنين التي تكون يوماً واحداً في الزمن الإلهي . وكل عجائب الأرض من مخلوقات الله . وفي الوجود أكثر مما نعلم ^(٢) . ويحول ابن خلدون الآية القرآنية إلى قانون جغرافي . فالآية « كنتم خير أمة أخرجت للناس » تعني الاعتدال الجغرافي في بلاد العرب نظراً لتوسطهم بين الشمال البارد والجنوب الحار وليس لأنهم يأمرن بالمعروف وينهون عن المنكر كما تنص على ذلك بقية الآية . ويستشهد ابن خلدون بمجموعة من الآيات القرآنية ليبين بها قوتين التاريخ الثابتة وسنن الكون الحتمية مثل : « ولن تجد لسنة الله تبديلاً » . ويشاركه ابن الأزرقي الاستشهاد بنفس الآيات وبآيات أخرى مشابهة ^(٣) .

٢ - هذا القانون التاريخي الحمى هو فى نفس الوقت تحقيق الارادة الالهية. فانه يؤتى

(١) مسألة بآية وثلاثة أحاديث مثل انقلاب الخلافة إلى الملك. مسألة بآيتين وثلاثة أحاديث مثل تقديم الولاية والعمال. مسألة بخمسة أحاديث مثل التواضع. مسألة بآية وستة أحاديث مثل العفة. مسألة بأربعة آيات وخمسة أحاديث مثل ظهور العنابة بمن له حق أو فيه منفعه. مسألة بشمانية آيات وحديث واحد مثل الشكر. مسألة بخمسة آيات وخمسة أحاديث مثل الوفاء بالوعد. مسألة بشمان آيات وخمسة أحاديث مثل التواضع. ومسألة بآية واحدة وثلاثة عشر حديثاً مثل الصدق وضده الكذب. ومسألة بعشرة آيات وأربعة أحاديث مثل كظم الغيظ والغضب.

(٢) يستشهد ابن خلدون بالآيات الآتية: «والله يفتقر الليل والنهار وهو الواحد القهار لا شريك له» المقدمة ص ١٤٥، «ويخلق ما لا تعلمونه» ص ٨٣، «ومن آياته خلق السموات والأرض والسمك والوانكم أن في ذلك آيات للعالمين» ص ٣٦٠.

(٣) يستشهد ابن خلدون وابن الأوزق بآيات «سنة الله التي قد خلت في عباده» المقدمة ص ٢٨ بدائع السلك ص ١٣٣، «ولن تجد لسنة الله تبديلاً» المقدمة ص ٨ ص ٣٠١ ص ٤١٧ بدائع السلك ص ١٢٩ ص ٢١٤. ويؤيد ابن خلدون «سنة الله في عباده»، «سنة الله في الذين خلوا من قبل»، المقدمة ص ١٩٠ «سنة الله في الحياة الدنيا والآخرة عند ربك للمتقين»، المقدمة ص ١٤٦. وفي خواتيم الفصول يذكر ابن خلدون أيضاً «سنة الله في خلقه» (٣ مرات) «سنة الله في عباده» «ولن تجد لسنة الله تبديلاً»، «سنة الله في عباده» «والله سبحانه وتعالى أعلم، سنة الله التي قد خلت في عباده» «والله تعالى أعلم، سنة الله التي قد خلت في عباده»، «سنة الله في خلقه» «والله تعالى أعلم، ويؤيد ابن الأوزق «ومن لم يجعل له نورا فما له من نور».

الملك من يشاء، ويرث الأرض ومن عليها، ويخلق ما يشاء ويختار^(١). وهو مصرف الأمور، لا معقب لحكمه، يرزق من يشاء، خلق السموات والأرض، مالك الملك، يقدر كل شيء، قاهر عباده، يقبض ويبسط. والتاريخ هو تحقيق الإرادة الالهية من خلال رسالة الإنسان. فالإنسان خليفة الله في الأرض^(٢). ويتفق ابن الأزرق مع ابن خلدون، ويستشهد بنفس الآيات القرآنية. فالإرادة الالهية تتحول إلى قانون تاريخي عن طريق العصبية. بل أن ألفاظ الملك والخلافة والعصبية ألفاظ قرآنية. هذا القانون التاريخي الحتمي هو تحقيق للوعاء الآلهي وقانون العدل الآلهي^(٣).

٣ - ويقوم هذا القانون على الصراع بين البشر والشعوب والدول وتنازع الإرادات. والذي لا يقبل هذا الصراع ينهار^(٤). ويشمل هذا القانون نهضة الدول وسقوطها، قيام الملك ثم انهياره^(٥). ويستمد ابن خلدون نظريته في أسباب انهيار المجتمعات بسبب ترف الحضار من الواقع ومن القرآن على حد سواء، ويؤيده ابن الأزرق في ذلك^(٦). كما يقرأ ابن خلدون قانون التاريخ الدائري، ودورات الحضارات، أن لكل حضارة فترة تاريخية ودورة

(١) يستشهد ابن خلدون بعدة آيات منها «والله يؤتي ملكه من يشاء» المقدمة ص ١٤١ ص ١٥٢ ص ١٨٦ «ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون» ص ١٤٥، «والله وارث الأرض ومن عليها» المقدمة ص ٣٣ ص ١٣٠ ص ٢٩٣، «والله يرث الأرض ومن عليها وهو خير الوارثين» المقدمة ص ١٥١، وكذلك ابن الأزرق مستشهداً بنفس الآيات، بدائع السلك ص ٦٣ ص ٦٥ ص ١٣٦. ومن ناحية أخرى يستشهد ابن خلدون بآيات «والله يخلق ما يشاء ويختار» المقدمة ص ٤٠، «أعطى كل شيء خلقه ثم هدى» المقدمة ص ٤١ ص ٤٣، «ومن يضل فلما له من هاد» ص ٩٢ «والله خلقكم وما تعملونه» ص ٣٤٧ ص ٥٦٩.

(٢) يستشهد ابن خلدون بآيات «ألفحسبتم إنما خلقناكم عبثاً» المقدمة ص ١٩٠، «أني جاعل في الأرض خليفة» ص ١٩١ «جعلكم خلافة الأرض» ص ١٩١، «رب هب لي ملكاً» ص ٢٠٣. «ويذكر ابن الأزرق نفس الآيات ويؤيده. وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما باطلاً»، «وما خلقت الجن والألس إلا ليعبدونه» بدائع السلك ص ١٩٢ ص ٧٥.

(٣) «هيئات هيئات لما توعدونه» المقدمة ص ٥١٨، «وما ربك بظلام للعبيد» بدائع السلك ص ٢٢٥ ص ٢٨٩.

(٤) «ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض» المقدمة ص ١٣٩ ص ٣٩٥ بدائع السلك ص ١٠٥، «أن فيها قوماً جبارين وأنا لن ندخلها حتى يخرجوا منها»، «انذهب أنت وريك قتلاتك» المقدمة ص ١٤١، ويضيف ابن الأزرق «ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيراً» بدائع السلك ص ١٠٥-١٠٦.

(٥) «إن يشأ يذهبكم ويأت بخلق جديد»، وما ذلك على الله بعزيز» المقدمة ص ١٣٧، «والله يقبض ويبسط» ص ٣٧٧، بدائع السلك ص ٥٩. «وتنهار المجتمعات في آيات» «ضربت عليهم الذلة والمسكنة» للمقدمة ص ١٣٥، «وإذا أراد بقوم سوء فلا مرد له» ص ١٤٤.

(٦) «وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميراً» المقدمة ص ١١٤ ص ٣٧٣ بدائع السلك ص ١٢٦.

محددة لا تتجاوزها في آيات الأجل مثل «ولكل أجل كتاب». فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون»^(١). والجيل أربعون سنة بنص القرآن «حتى إذا بلغ أشده وبلغ أربعين سنة»^(٢). كما يستعمل ابن خلدون وابن الأزرقي أحاديث الدورات التاريخية التي تنتبأ بانهيار التاريخ قرناً وراء قرن، من النبوة إلى الخلافة إلى الملك، وكأنه قانون تاريخي حتمي في الأنهار المستمرة^(٣)

٤ - والقانون التاريخي قانون أخلاقي كما ينص على ذلك القرآن «أن أكرمكم عند الله أتقاكم»، «والله يحب المتقين». فالإنسان لديه في طبيعته استعداد للخير واستعداد للشر، «وهديناه النجدين»، «فألهما فجورها وقيورها». ومع ذلك تتدخل العقائد الأسعرية لدى ابن خلدون ليجعل الهداية والضلال من الله. وفي الوقت الذي يستشهد فيه بآيات بمثل الهداية والضلال من فعل الإنسان مثل «نتهى عن الفحشاء والمنكر»، «ومن يوق شح نفسه فأولئك هم المفلحون» يستشهد بأخرى تجعلها من أفعال الله مثل «إهدنا الصراط المستقيم» ويشاركه في هذا ابن الأزرقي بآية «والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم». كما يحاول ابن خلدون إثبات أن أهل البدو أقرب إلى الخير من أهل الحضار بحيث «كل مولود يولد على الفطرة... قاصراً الفطرة على البدو دون الحضار»^(٤).

٥ - ويستشهد ابن خلدون بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية على مفهومه الدوري عن العصبية لفظاً ومعنى. فاللفظ مذكور في القرآن مع أن هناك فرقاً بين العصبية والعصبية. فالعصبية ذكرت في القرآن في سياق الأفك أو في سياق العدوان. كما يعتمد على بعض الأحاديث التي تشير إلى قوم الرسول وإنساب الأقوام على نحو إيجابي بالرغم من وجود أحاديث أخرى تفيد المعنى السلبي. فما يكذب الرسول إلا في قومه. ومع ذلك يذكر ابن خلدون المعنى الأخلاقي للعصبية وضم المعنى العرقي، وأن الإنسان بفعله لا بقومه ولا

(١) المقدمة ص ١٧١ ص ٢٩٤ ص ٢٩٦.

(٢) المقدمة ص ١٧٠.

(٣) يستشهد ابن خلدون بحديث «قرني ثم الذين يلونهم مرتين أو ثلاثاً ثم يفسدوا» المقدمة ص ٢١٨. كما يستشهد ابن الأزرقي بأحاديث مشابهة مثل «الخلافة بعدى ثلاثون ثم يكون ملكاً» بدائع السلك ص ٩٥، «أن هذا الأمر يبدأ نبوة ورحمة وخلافة ثم يكون ملكاً عضوداً ثم يكون عتوا وجبرية وفساداً في الأمة» ص ٩٦. ويقول: «إن انقلاب الخلافة إلى الملك لا بد منه بحسب الوجود وبيانه الآن من حيث سببه» ص ٩٤.

(٤) المقدمة ص ١٣٦ ص ٢٠٢ ص ١٢٣ ص ١٢٧، بدائع السلك ص ١٥٢، المقدمة ص ١٢٣.

نسبه^(١). ويؤكد ابن الأزرق هذا المعنى الخلقى الذى يعنى ترابط القلوب وهى العصبية الدينية مؤولاً عصبية ابن خلدون على نحو أخلاقى ولو أنه أيضاً يقع فى شرف الأنساب إلى الجيل الرابع مستشهداً على ذلك بالحديث^(٢).

٦ - وينقل ابن خلدون أحياناً دلالة الآية من الله إلى السلطان لينقل تفرد الله بالوحدانية إلى تفرد السلطان بالجدد كما يفعل مع آية «لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا». ويستشهد بالقرآن من أجل إقرار الطاعة. ويشاركه ابن الأزرق فى بعض الآيات. وتظهر آيات الطاعة وأحاديثها أكثر من آيات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وأحاديثه. فالحكم بطبيعته ذل. ويصل الحد إلى إعتبار السلطان ظل الله فى الأرض، عليه فقط واجب الرحمة والعدل دون الخروج عليه حتى فى حالة العصيان. ويؤكد ابن الأزرق على انصاف الحاكم المظلومين ورحمتهم وعلى رعاية المال وإقامة العدل^(٣).

ثم ينفرد كل من ابن خلدون وابن الأزرق بموضوعات خاصة يبين فيها تطابق النص

(١) يذكر ابن خلدون آية «إن الذين جاءوا بالإفك عصبة منكم»، «لكن أكله اللذّب ونحن عصابة أنا إذا نخاسرون» المقدمة ص ١٢٨ «ما بعث الله نبياً إلا فى منعة من قومه» المقدمة ص ٩٣، «الناس معادن، غياريهم فى الجاهلية غياريهم فى الإسلام إذا قهوا» ص ١٣٤، «مولى القوم منهم» ص ١٣٥ ذم العصبية فى «إن الله أذهب عنكم عبيبة الجاهلية وفسرها بالآباء. أتم بنو آدم وآدم من تراب» ص ٢٠٢ بدائع السلك ص ٢١٤.

(٢) يذكر ابن الأزرق «لو انفتحت ما فى الأرض جميعاً ما ألفت بين قلوبهم» بدائع السلك ص ١٥٧ «لن تنفعكم أرحامكم ولا أولادكم» المقدمة ص ٢٠٣ بدائع السلك ص ٩٤، «تعلموا من أنسابكم ما تصلون به أرحامكم» المقدمة ص ١٢٩ بدائع السلك ص ٥٣ «إن الكريم ابن الكريم ابن الكريم يوسف بن يعقوب بن إسحق بن إبراهيم» بدائع السلك ص ٥٩.

(٣) المقدمة ص ١٦٦، بدائع السلك ص ٣٣٤ «أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم» المقدمة ص ١٩٣، «أطيعوا الله وأطيعوا وإن ولى عليكم عبد حبشي ذو زبينة» المقدمة ص ١٩٤ «ما دخلت هذه دار قوم إلا دخلهم الذل فهو ذليل» المقدمة ص ١٤٢ «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده فإن لم يستطع فليقلبه» المقدمة ص ١٥٩، «سيروا على سير أضعفكم» المقدمة ص ١٨٩. أما ابن الأزرق فإنه يركز على نصوص الطاعة مثل «السلطان ظل الله فى الأرض يأوى إليه كل مظلوم» بدائع السلك ص ١١٠ «على المرء المسلم السمع والطاعة فيما أحب وأكره، إلا أن يأمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة»، «أطيعوا ما عدلت فيكم فإن خالفتم فلا سمع ولا طاعة» ص ٧٨ «إذا رأيتم من ولا تكم شيئاً تكرهونه فاكرهوا عمله ولا تنزعوا بذا من طاعته» ص ٧٩، «وكنلك نولي بعض الظالمين بعضاً بما كانوا يكسبون» ص ٧٩، «ما لكم وإمرائي لكم صفو أركم وعليهم كثره» ص ٨١، «السلطان ظل الله فى الأرض يأوى إليه كل مظلوم» ص ١١٠ «أيما وال تجر فى رعيته فقد هلك رعيته» ص ٢١٢ «صنفان من أمتى إذا صلحا صلح الناس الأمراء والعلماء» ص ٨٠ «أحب الناس إلى الله يوم القيامة وأدناهم منه مجلساً أمام عادل وأبغض الناس إلى يوم القيامة وأبعدهم منه مجلساً أمام جائر» ص ٢٣٠.

مع العقل مع الواقع. وهى عند ابن خلدون موضوعات اجتماعية وقد يشاركه ابن الأزرقي فى بعضها وأهمها:

١ - فى موضوع السحر يستشهد ابن خلدون بعدة آيات على وجوده. أما ابن الأزرقي فإنه يذكر حديثاً ضد الكهانة والرجم بالغيب. فابن خلدون يصف واقعاً حادثاً وابن الأزرقي يصحح حكماً شرعياً^(١).

٢ - ويستند ابن خلدون بحثه التاريخي فى النبوة بآيات النبوة فى القرآن والأحاديث عن كيفية وصول الوحي. وسلم مع ابن الأزرقي بوجود المعجزات باعتبارها خصوصية للأنبياء. فلا فرق بين المؤرخ والفقيه^(٢).

٣ - وفى باب الأمصار والتشييد والبناء يستشهد ابن خلدون بآية «وإذ يرفع إبراهيم القواعد من البيت واسماعيل». قالنص هنا شهادة تاريخية^(٣).

٤ - وفى باب المكسب والمعاش والصنائع يستشهد ابن خلدون بعدة آيات عن الغنى والفقر والرزق وخلق الله الكون وتسخيرها لإياه لصالح الإنسان ومنفعته. ونتيجة للرزق والمكسب واختلاف الجهد تنشأ الطبقات فى المجتمع^(٤).

٥ - ثم يستطرد ابن خلدون فى أمر الفاطمي وهو المهدي المنتظر ويستشهد عليه بحوالى أربعين حديثاً دون آية قرآنية واحدة. وهى أحاديث مستقلة عن مذهب الشيعة فى الامامة التى يذكرها فى فصل الامامة والخلافة. وهى أحاديث تبدو كلها موضوعة لأنها تعين المهدي بأسمه ووضعه ونسبه ومكانه وزمانه. وتختلف هذه التحديدات فيما بينها لتدل

(١) «ولكن الشياطين كفروا» يعلمون الناس السحر وما أنزل على الملوكين إيهاب هاروت وماروت ما يعلمان من أحد حتى يقولوا إنما نحن فتنة فلا تكفر فيعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه وما هم بضارين به من أحد إلا بأذن الله المقدمة ص ٤٩٨. «ومن شر النفاثات فى العقد» ص ٤٩٨ ص ٥٠٢ «من أتى كافناً فصدقه فيما يقول فقد برئ مما أنزل على محمد» بدائع السلك ص ١٥٤.

(٢) «أنا سئلتك عليك قولاً ثقيلاً» المقدمة ص ٩٢ «ومن الحديث» الأولى لا أعلم إلا ما علمنى الله ص ٩١، «أحياناً يأتينى مثل صلصلة الجرس» ص ٩٢، «أتى أناجى ما لا تتأجرون»، «ما من نبي إلا وأوتى من الآيات ما مثله آمن عليه البشر. وإنما كان الذى أوتيته وحياً أوحى إلى فأننا أرجو أن أكون أكثرهم تأملاً يوم القيامة» ص ٩٥ «وهذه الخصوصية حاصلة له على الإطلاق حتى ولو كان وحده بغير عسكر ص ١٦٩.

(٣) المقدمة ص ٣٥٠.

(٤) «والله الغنى وأتمم الفقراء» المقدمة ص ٣٨٠، «فابتغوا عند الله الرزق» ص ٣٨١ «خلق لكم ما فى السموات وما فى الأرض جميعاً منه وسخر لكم البحر وسخر لكم الفلك وسخر لكم الأنعام» ص ٣٨٠ «ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليخضع بعضهم بعضاً سخرها روحمة ربك خير مما يجمعونه» ص ٣٩٠ «إنما هى أعمالكم تبد عليكم» ص ١٩٠.

على اختلاف البيئات السياسية التي وضعت فيها. ويدل البعض منها على الأخذ والعطاء وقضاء الحاجات وإقامة العدل في الأرض وإعطاء كل ذي حق حقه^(١).

٦ - وفي عدة موضوعات في باب العلوم والتعليم يستشهد ابن خلدون بالنصوص الدينية على بعض منها مثل علم الحديث^(٢)، والجفر والحدثان، والفلاحة، والطب وعلم الكلام والتصوف وصناعة النجوم وعلم النحو واللغة. وفي العلوم التي يأخذ فيها موقفاً بأبطالها فإنه يؤيد موقفه بالنصوص.

أما ابن الأوزق فإنه نفرد بعدة موضوعات في الكتاب الثاني خاصة عن أركان الملك سواء في الأفعال أم في الصفات وتغلب عليها الموضوعات الخلقية الصرفة وكأنا في «أحياء علوم الدين» فقي الأفعال يستشهد على نصب الوزير، وإقامة الشريعة، وحفظ المال، وتكثير العمارة، وإقامة العدل، والخطط الدينية، والمرايب السلطانية، ورعاية السياسة، وتقديم المشورة، وبذل النصيحة، وإحكام التدبير، وتقديم الولاة والعمال، واتخاذ البطانة، وتنظيم المجلس، والظهور والاحتجاب ورعاية الخاصة، ومكافآت ذوى السوابق، وتخليد مفاخر الملك ولا يستثنى إلا مكافآت ذوى السوابق وأعداد الجند الذي استشهد عليه من قبل في مذاهب الحروب في آخر الكتاب الأول^(٣). وأهمها إقامة العدل وتقديم المشورة. في الصفات يستشهد بالآيات والأحاديث على العقل، والعلم، والشجاعة، والعفة، والسخاء والجود، والحلم، وكظم الغيظ والغضب، والعفو، والرفق، والوفاء بالوعد، والصدق، وكنم السر، والحزم، والدهاء والتفائل، والتواضع، وسلامة الصدر من الحقد والحسد، والصبر، والشكر.

(١) المقدمة ص ٩٧ من ٣١١ - ٣٣٠.

(٢) في معرض علم الحديث يستشهد ابن خلدون بأربعة أحاديث منها «أن فيكم محدثين» المقدمة ص ٣٣١ - ٣٣٢ وفي نقله الفلاحة يذكر «ما دخلت هذه دار قوم إلا دخله اللذ» ص ٣٩٤ وفي الطب «المعدة بيت الداء والحمية رأس الداء وأصل كل داء البرء» ص ٤١٥، وفي علم الكلام «من مات يشهد أن لا إله إلا الله دخل الجنة» ص ٤٥٩ ومن التصوف «كنت كنزاً مخفياً فأُخْبِيتُ أن أعرف فخلقت الخلق ليعرفوني» ص ٤٧١، ولإبطال صناعة النجوم «إن الشمس والقمر لا يخسفان لموت أحد ولا لحياته»، وفي علم النحو واللغة «لو تعلق العلم باكتاف السماء لئاله قوم من أهل فارس» ص ٥٤٤ «أوتيت جوامع الكلم، واختصر لي الكلام اختصاراً» ص ٥٤٦ من ٥٥٦.

(٣) نصب الوزير آية وأربعة أحاديث، إقامة الشريعة آيتان، حفظ المال آيتان وحديث، تكثير العمارة آيتان، إقامة العدل آية وعشرة أحاديث، الخطط الدينية ثلاثة أحاديث، المرايب السلطانية حديث واحد، رعاية السياسة آيتان وحديثان، تقديم المشورة ثلاث آيات ولثمانية أحاديث، بذل النصيحة آيتان، إحكام التدبير ثلاث آيات، تقديم الولاة والعمال آيتان وثلاثة أحاديث، اتخاذ البطانة آية وحديثان، تنظيم المجلس حديثان، الظهور والاحتجاب آية وخمس أحاديث، رعاية الخاصة آية، ظهور العناية ثلاث آيات وخمسة أحاديث، تخليد مفاخر الملك آية وحديث.

وأهمها ذكر التواضع، والسخاء والجد، وكظم الغيظ والغضب^(١). ولا يستثنى إلا العلم والتثبت الذي سها على ابن الأزرقي ذكره.

عاشراً - بعض مظاهر الاختلاف في المنهج والأسلوب والحياة والأثر

بالرغم من عناصر التشابه السابقة بين ابن خلدون وابن الأزرقي في وحدة النص والعقل والواقع إلا أنه يمكن رصد بعض أوجه الاختلاف في المنهج والأسلوب ومستوى التحليل والرؤية وحياة كل منهما وأثره على عصره على النحو الآتي:

١ - بسبب صمت ابن خلدون عن مصادره وذكر ابن الأزرقي لها بدت مقدمة ابن خلدون تأليفاً أكثر منها تجميعاً، تقوم على التحليل العلمي لقوانين التاريخ وعلى الوصف الموضوعي للأحداث وكأنه يتنظر للتاريخ تنظيراً مباشراً دون اعتماد على السابقين إلا من أجل تمحيص الروايات السابقة. أما «بدائع السلك» لابن الأزرقي فهو تجميع أقرب منه تأليفاً. ينقل عن السابقين، يشرحهم، ويؤلفهم، ويؤلف بينهم. وكان ابن الأزرقي نفسه على وعي بأنه يقدم تلخيصاً للسابقين^(٢). منهج ابن خلدون عقلى حسي خالص، يحاول معرفة قوانين التاريخ اعتماداً على بدهة العقل ورؤية الوقائع التاريخية دون الاعتماد على الشواهد التقليدية من السابقين في حين جاء «بدائع السلك» نصياً أكثر منه عقلياً، يعتمد على أقوال السابقين. لذلك كان ابن خلدون أكثر تنظيراً من ناحية وصف الظواهر الاجتماعية وتخويلها إلى قانون تاريخي في حين أن ابن الأزرقي أكثر اعتماداً على القول كما يتضح في أسلوب «قال... قلت...» لبيان أوجه التقابل بين الموروث القديم المستمد في الغالب من ابن خلدون وبين شرح ابن الأزرقي له، وتأويله إياه، وإضافاته عليه.

٢ - وقد انعكس ذلك على الأسلوب وطريقة التحرير. ففي حين خرجت أبواب مقدمة

(١) يستشهد ابن خلدون في صفات العقل بأربعين، والشجاعة بأربع وخمسين، والعفة بأربع وخمسة أحماد، والسخاء والجد بثلاث آيات وسبعة أحماد، والحلم بحديثين، وكظم الغيظ والغضب بثلاث آيات وعشرة أحماد، والعفو بثمانية آيات وحديث، والرفق بخمسة أحماد، واللين بثلاثة آيات وثلاث أحماد، والوفاء بالوعد بخمسة آيات وخمسة أحماد، والصدق وضده الكذب بأربع وخمسة أحماد، وكظم السر بأربع وخمسة، والحزم بأربع وخمسين، والحيث بأربع وخمسة، والهدوء والتغافل بأربع وخمسة، والتواضع بثمانية آيات وتسعة أحماد، وسلامة الصدر من الحقد والحسد بثلاثة آيات وثلاثة أحماد، والصبر بعشرة آيات وأربعة أحماد، والشكر بحديث واحد.

(٢) يقول ابن الأزرقي «قصدت إلى تلخيص ما كتب الناس في الملك والامارة والسياسة التي رعبها على الاسعاد بمصالح المعاش والمعاد أصدق أماراة بدائع السلك ص ٣٤. ويشير أيضاً إلى أنه يقرم على اقتباس من حكم الأولخر والأوائل» ص ٣٥. واقترح أولاً له أسم «تحرير السياسة» ص ٣٥.

ابن خلدون وفصولها فقرات طويلة متصلة تكشف عن اتصال داخلي، وتخضع لمنطق ذاتي منسق يخلو من التقسيمات والتشعيبات الخارجية اتسم «بدائع السلك» لابن الأزرق بأبواب وفصول وأطراف وأنظار وسوابق ولواحق ومقدمات فى فقرات متقطعة تخترقها النصوص الدينية والحجج التقليدية، مملوءة بالتقسيمات والتشعيبات. ومع ذلك اتسم أسلوب ابن خلدون كما يبدو من مقدمته بالسجع الأدبي كما هو الحال فى أدب المقامات. ولم يشفع له ذلك من استعمال أسلوب عربى جاف أقرب إلى الأسلوب العلمى وأن لم يخل من بعض سمات الأسلوب الأدبى. أما أسلوب ابن الأزرق فهو أسلوب عربى رصين لا تشوبه عجمة، واضح سلس وكأن ابن الأزرق أديب وشاعر. وهو بالفعل كذلك له كتاب «روضة الاعلام بمنزلة العربية من علوم الإسلام». كلاهما يستشهد بالشعر. ولكن ابن خلدون أقل ذكراً للشعر العربى من ابن الأزرق. فابن خلدون مؤرخ فى حين أن ابن الأزرق أديب^(١). يبدو أسلوب ابن خلدون ركيكاً أحياناً لما يتسم به من أسلوب علمى دقيق فى حين جاء أسلوب ابن الأزرق سلساً لطابعه السياسى الأدبى.

٣ - يقيم ابن خلدون العمران، والملك أحد مكوناته، على علم التاريخ فى حين يؤسس ابن الأزرق الملك على علم القواعد الفقهية وهو علم وسط بين الفقه وأصول الفقه. ويؤسس ابن خلدون التاريخ على الجغرافيا ويجمع بينهما فى علم واحد فى حين يؤسس ابن الأزرق التاريخ على الشرع ويجمع بينهما فى علم واحد. وإذا كان ابن خلدون عالم اجتماع يؤسس علمه الاجتماعى على فلسفة للتاريخ فإن ابن الأزرق عالم سياسة يؤسس علمه السياسى على فلسفة الأخلاق. ويبدو ذلك بوضوح فى الفصل الثانى من الباب الثانى عن «صفات الأفعال» العشرين: العقل، والعلم، والشجاعة، والفقه، والسخاء، والجد، والحلم، وكظم الغيظ والغضب، والعفو، والرفق، واللين، والوفاء بالوعد، والصدق، وكتم السر، والتواضع، وسلامة الصدر من الحقد والحسد، والصبر، والشكر... الخ. وكأننا مع مسكويه فى «تهذيب الأخلاق» أو مع الغزالي فى «أحياء علوم الدين».

٤ - ويخفف ابن خلدون من غلواء الحتمية التاريخية بأنهاء فقراته بعبارات توحى بالاحتمال والشك والاستشهاد بآيات قرآنية تبين حدود المعرفة البشرية مثل «والله أعلم»، «وفوق كل ذى علم عليم»، «وقل رب زدنى علماً»^(٢). كما يحاول الجمع بين التوحيد

(١) بدائع السلك ص ٣-٩ ص ١٦. ويذكر ابن خلدون حوالى ٣٦ شاهداً شمرى فى حين يذكر ابن الأزرق فى الجزء الأول فقط حوالى ٤٦ شاهداً.

(٢) يستعمل ابن خلدون مئات العبارات يختم بها الفصول والأبواب، وأحياناً فى أواسطها للتعبير =

والقول بالأسباب. فهل يمكن القول بأن ابن خلدون علمي تاريخي وأن ابن الأزرقي اشراقي صوفي خاصة في الكتاب الثاني؟ هل هذه الخواتيم الإيمانية عند ابن خلدون مجرد غطاء للتحليلات المادية؟ أما ابن الأزرقي فإنه لا يتخفى. وليس لديه هذا الهاجس وهذا الاشتباه بين العلم والدين لما كان الأصولي الفقيه يرعى مصالح المسلمين، ويعمل العقل في الشرع، ويستنبط الأحكام طبقاً لقواعد القياس الشرعي. ابن خلدون عالم أشعري، تظهر الأشعرية من ثنايا عباراته وعقائده. وابن الأزرقي أقرب إلى المعتزلة وهو الطابع العام الغالب على أصول الفقه في المغرب والأندلس بسبب سيادة الفقه المالكي وانتشاره والذي يقوم على وحدة النص والعقل والواقع. كما تدل خواتيم أخرى على أن الله هو الهادي والموفق للصواب، وأنه ولي التوفيق والرشاد، وهو الذي يعصم من الزلل. وهي عبارات أقل تردداً. وبعد التوفيق تظهر الهداية. فالله يهدي من يشاء. وقد تجتمع كل هذه الشعارات معاً، العلم والتوفيق والهداية. ومع ذلك لم يتخل ابن خلدون عن الدقة العلمية سواء فيما يتعلق بذكر النصوص أو في موضوعية التحليلات خاصة وهو يكشف أخطاء المؤرخين السابقين.

٥ - وتكشف مقدمات ابن خلدون وابن الأزرقي في بداية «المقدمة» و«بدائع السلك» عن إيمان عميق. فكما جرت العادة لدى المؤلفين السابقين، يبدأ كلاهما بالحمد لله وبالبسملة والصلاة والتسليم^(١). ولكن يتفرد ابن خلدون وحده بالانتقال من الدعاء لله إلى مدح السلطان^(٢). أما ابن الأزرقي فإنه فقيه لا يدعو لأحد بل يراجع السلطان، يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، ويدافع عن المصالح العامة.

= عن هذا الاحتمال العلمي أو التواضع والأحاسس بالقصور الذاتي مثل: والله سبحانه تعالى أعلم به التوفيق ١٣ مرة، والله تعالى أعلم ١٠، والله أعلم ٨، والله سبحانه وتعالى أعلم ٥، والله سبحانه وتعالى أعلم به التوفيق ولا رب سواه ٤، والله سبحانه أعلم به التوفيق والله أعلم بالصواب مرتان. وكل من التبريرات الآتية مرة واحدة مثل: والله ورسوله أعلم به سبحانه التوفيق وهو ولي الفضل والكرم، والله علام الغيوب، والله ورسوله أعلم بغيه، والله أعلم بما هناك، والله يعلم وأنتم لا تعلمون، والله ورسوله أعلم، والله الخلاق العليم، والله يعلم وأنتم لا تعلمون، والله عالم الغيب والشهادة، والله عليم حكيم، ونوف كل ذي علم عليم، والله أعلم بالصواب، والله الحكيم العليم، والله العليم الخبير، والله العليم القدير، والله أعلم بما في الغيوب، والله يعلمكم ما لا تكونوا تعلمون، وما أوتيت من العلم إلا قليلاً، والله محيط بعلومه... الخ.

(١) المقدمة ص ٣-٩، بدائع السلك ص ٣٣-٣٤.

(٢) يقول ابن خلدون «انخفضت بهذه النسخة منه خزافة مولانا السلطان الامام انجاده الفاع الماهد المنحلي منذ خلق السموات ولوث العمائم بحلى الفاتح الزاهد المتوشح بزكاه المناقب والحمد وكرم السمائل والشواهد بأجمل من القلائد في نمور الرواكد للتناول بالعزم القوي الساعد والجسد المواتي المساعد واجد الطارق والثائد ذوايب ملكهم الرأسي القواعد الكريمة المعالي والمساعد جامع اشنت العلوم والفوائد ونظم أشمل المعارف والشوارد ومظهر الآيات الربانية في فضل الملوك الإنسانية بفكره الثاقب الناقد ورأيه =

٦ - بالرغم من أن العادة قد جرت على ذكر حياة المؤلفين في البداية ولكنها هنا في النهاية كأحد أوجه الاختلاف بين حياة ابن خلدون وحياة ابن الأزرقي قد تتوازي مع الخلاف بين موقفيهما الفلسفي. في الظاهر تتشابه حياة كل من ابن خلدون وابن الأزرقي في أن كل منهما عاصر فترة انحسار الإسلام عن الأندلس حتى توفي ابن خلدون في ٨٠٨هـ، وتوفي ابن الأزرقي في ٨٩٦هـ، وسقطت غرناطة ٨٩٧هـ عاماً واحداً بعد وفاة ابن الأزرقي. وهو نفس العصر الذي ازدهر فيه الفكر السياسي انطلاقاً من الفكر الشرعي كما مثله الفقهاء بل ونشأة علم بأكمله «علم الجفر والحدثان» أي سقوط الدولة وإلتهيارها. وتحول علم أصول الفقه إلى علم أصول السياسة دفاعاً عن مقاصد الشريعة الأولى وكما ظهر ذلك عند الشاطبي الغرناطي الذي توفي هو أيضاً في ٧٩٠هـ. وقد مارس كل منهما السياسة. فهما ليسا عالمين نظريين بل رجلاً دولة اتصالاً بالملوك والخلفاء، وقاموا بواجبيهما في النصيح والإرشاد. ولكن ابن خلدون كان يصاحب كل أمير وسultan ثم يتركه بعد أن تنهار دولته. فهو مفكر الأمير طالما أن الأمير في السلطة. ثم يتركه للأمير الجديد. لا يهمه شخص الأمير بقدر ما يهمه السلطة. لذلك تلبه المؤرخون، وعابوا عليه في مصر تقبله بين الأمراء. ويصاحب الأمير إذا انتصر، ويهجره إذا انهزم. أما ابن الأزرقي ففقيه من فقهاء الأمة لا يصاحب السلطان ولا يسعى إليه بل يبحث أئمة المسلمين في المغرب والمشرق على انقاذ الأندلس من السقوط. همه الأمة وليس الامام. يعمل للتاريخ وليس للسياسة في حين أن «مقدمة» ابن خلدون في التاريخ «وبدائع السلك» في السياسة، مفارقة بين النظر والعمل. دعا إلى وحدة أمراء المسلمين بعد أن انهكت الفتنة قواهم بصرف النظر عما إذا كان السلطان قد قلده الكتاب والمحابة أو الرسالة. فهو رجل دولة وليس رجل سياسة^(١).

= الصحيح المقادير النير للذاهب والمقائد نور الله الواضح المرشد ونعمته المصطفية الموارد ولطفه الكامن بالمراسد وللشاهد وروحته الكريمة للمقال التي وسعت صلاح الزمان الفاسد واستقامة المائد من الأحوال والموائد وذهبت بالخطوب والأبداً وخلفت على الزمان رونق الشباب العائد ووجهته التي لا يبطلها انكار الجاحد ولا شبهات المعاند أمير المؤمنين أبي فارس عبد العزيز ابن مولانا السلطان العظيم الشهير الشهيد أبي سالم إبراهيم ابن مولانا السلطان المقدس أمير المؤمنين أبي الحسن ابن السادة الاعلام من ملوك بني مرين الذين جندوا الدين ونهجوا السبيل للمهتدين ومحو آثار البغاة المفسدين آفاء الله على الأمة ظلاله وبلغه في نصر دعوة الإسلام آمين» ، المقدمة ص ٧-٨.

أنظر أمثال هذه المقدمات في كتابنا «من العقيدة إلى الثورة» ، المجلد الأول، المقدمات النظرية، من الدعاء للسلطين إلى الدفاع عن الشعوب ص ٧-٥١ ، مدبولي، القاهرة ١٩٨٨.

(١) ابن خلدون من أصل يحايي حضرمي. دخلت أسرته إلى الأندلس مع العرب الفاتحين ثم انتقلت إلى إشبيلية ثم إلى تونس حيث ولد ابن خلدون في ٧٣٢هـ. تعلم من أبيه ثم قرأ القرآن. درس العلوم الساتية وعلوم الحديث والفقه ثم العلوم العقلية والفلسفة. حصل على ثقافة واسعة تجمع بين العقل =

٧ - أما مكانة كل منهما في الفكر السياسي الإسلامي اللاحق فقد أثرت «مقدمة» ابن خلدون في مصر في «خطط المقرئ» وفي «المنهل الصافي» لابن تغري بردى، وفي «رفع الأمر عن قضاء مصر» للحافظ بن حجر، وفي «الضوء اللامع في أعيان القرن التاسع» للسخاوي بالرغم من عداء الآخرين له. ومع ذلك لم يطرح أحد سؤال ابن خلدون كيف تقوم الدول وتتهار إلا في فجر النهضة الحديثة^(١) مع أن ابن خلدون في نهاية المقدمة كان لديه أحساس بأن هناك من سيخلفه ويعيد بناء مقدمته واضعاً سؤال النهضة بعد سؤال الأنهار^(٢). أما ابن الأزرق فقد أمتدت مدرسته في المغرب عند عديد من أعلام الفكر

= والنقل. ثم انقطع عن الدراسة وترك تونس أما بسبب الطاعون أو رغبة في الممارسة السياسية والانصال بالملوك والأمراء. فانتقل من تونس إلى بكرة ثم إلى تلمسان ثم إلى غرناطة ثم إلى بجاية ثم إلى بكرة وتلمسان من جديد. وأخيراً استقر به المقام في القاهرة. اتصل بجمولتك في الشام ولكنه عاد إلى القاهرة حيث مات ودفن بها في ٨٠٨هـ. ويمكن التمييز بين أربعة مراحل في حياته على النحو الآتي:

- ١ - من سنة ١ - ٢٠ (٧٣٢-٧٥٢) وهي مرحلة الدراسة في تونس.
- ٢ - من ٢٠ - ٤٤ (٧٥٢-٧٧٦) حوالي ٢٤ عاماً وهي مرحلة العمل السياسي.
- ٣ - من ٤٤ - ٧٨ (٧٧٦-٧٨٠) حوالي ٤ سنوات في تلمسان عاكفاً على كتابة كتاب «العبر» والتأمل والتفكير في قلعة ابن سلامة عند أولاد بن عريف.
- ٤ - من ٧٨ - ٧٦ (٧٨٠-٨٠٨) حوالي ٢٨ عاماً في القاهرة للتدريس والقضاء.

أما ابن الأزرق فغرناتي الأصل، عربى أتلى. قد تكون فاس منشأ أسرته والتي بها أسرة الأزرق حتى الآن. ولد في ٨٣٢ بعد وفاة ابن خلدون بأربعة وعشرين عاماً في ملقة. حفظ القرآن ثم أخذ مبادئ العربية والفقه والفرائض والحساب. انتقل إلى غرناطة ودرس على مشايخها النحو والفقه والأصول والمنطق، وحضر مجالس الزهاد، ودرس الأدب. ثم رحل إلى فاس وتلمسان وتونس ودرس على علمائها. وهي نفس المدن التي جابها ابن خلدون مصاحباً أمراءها. وقدّم له أحد العلماء «مقدمة» ابن خلدون، النسخة الفارسية (نسبة إلى سلطان أبي فارس) وقد كانت معروفة في تونس. عاد إلى الأندلس، ونولى قضاء مالقة ثم غرناطة. ولجأ إلى مصر لاستصدار السلطان قايتباي لاسترجاع الأندلس، ولكن السلطان كان في نزاع مع الروم والأتراك. اتجه بعدها إلى الحج ثم عاد إلى مصر. ثم سافر إلى القدس ودفن هناك في ٨٩٦هـ. وبالتالي زاد ابن الأزرق على ابن خلدون رحلتين: الأولى إلى الحجاز، والثانية إلى القدس. لمزيد من المعلومات عن حياة ابن خلدون أنظر «التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً»، نشر وتعليق محمد بن تاورت الطنجي، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٥١.

(١) شكيب أرسلان، لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟ أبو الحسن الندوي: ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين؟

(٢) يقول ابن خلدون «ولعل من يأتي بعدنا من يؤيده الله يفكر صحيح وعلم مبين يفوس من مسائله على أكثر مما كتبنا. فليس على مستبطل الفن احصاء مسائله وإنما عليه تعيين موضع العلم وتوزيع فصوله وما يتكلم فيه والمتأخرون يلاحقون المسائل من بعده شيئاً فشيئاً إلى أن يكمل. والله يعلم وأنتم لا تعلمون»، المقدمة ص ٥٨٨ أنظر أيضاً كتاباً «التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم» ص ٢١٦، المركز العربي للبحث والنشر، القاهرة ١٩٨٠.

السياسي^(١). ولكن يظل السؤال قائماً: لماذا كان ابن خلدون وابن الأزرقي آخر مفكرين بارزين في نهاية القرون السبعة الأولى وفي بداية القرون السبعة التالية بالرغم من موجات الاستعمار الحديث. وهل توقف فكرنا السياسي عن تطوير السياسة الشرعية القديمة؟ هل أخذنا فكرنا السياسي من الحضارة الغربية ناقلين لها؟ هل لا ننظر الواقع تنظيراً مباشراً كما حاول ابن خلدون أن يفعل؟ هل انتهى عصر الريادة للأفراد وبدأ دور الجماهير؟ هل انتهى النظر وبدأ العمل؟ كلها افتراضات لا تمنع جيلنا من أخذ الريادة من ابن خلدون وابن الأزرقي لا ليضع سؤال الأنهياء بعد القرون السبعة الأولى أو سؤال التوقف في القرون السبع التالية بل ليضع سؤال النهضة للقرون السبعة التالية.

(١) لمعرفة امتداد مدرسة ابن الأزرقي واعلامها ومؤلفاتهم أنظر مقدمة علي سامي النشار لبنتائج السلك ص ٢٦ - ٢٨.

التراث والحداثة

ثالثاً : التراث والعلوم الاجتماعية

الموقف من التراث

١ - التراث الحي

ظهر موضوع التراث كموضوع للبحث عند المفكرين العرب بعد هزيمة حزيران (يونيو) ١٩٦٧ بعد أن تراجعت الأنما في مواجهة الآخر، وبعد أن ظهر أن التراث، منطق النأي والريابة، الخطابة التي ما قتلت ذبابة، كان أحد أسباب هزيمة الأنما، وأن التراث، أرض المعاد وشعب الله المختار والعهد والميثاق، كان أحد أسباب انتصار الآخر^(١). لم تستطع الأدبيات عن «الإسلام والاشتراكية» أو «الاشتراكية والإسلام» في النظم التقديمية الدفاع عن الأمة والتصدى للعدوان. كما لم تستطع الأدبيات عن «الإسلام والإيمان» و«الإسلام والتقاليد» المساهمة بشيء لردع العدوان في النظم المحافظة. كرامة الأمة مستباحة، وحدودها مفتوحة، وهي صاحبة التراث العريق، وحملت للناس.

ظهر موضوع التراث إذن إبان أخطر أزمة سياسية واجهت العرب بعد ثورتهم الحديثة وأبان المد الثوري العربي الذي أصبحت فيه القومية العربية إحدى نماذج التحرر في العالم الثالث كله. أزمة تهدد الوجود وليس الحدود. وما زالت آثارها تتوالى لازاحة العرب خارج التاريخ ولورائتهم من شعوب أخرى، وقوميات بديلة وتتصورات جديدة عن الشرق الأوسط، وحوض البحر الأبيض المتوسط، عصر إسرائيل الكبرى.

ليست قضية التراث إذن دفاعاً عن الماضي، تعويضاً عن مآسى الحاضر، وهروباً من أزماته وتخل عن تحدياته بل هو دخول في معارك الحاضر. فالتراث مازال حياً في قلوب الناس. يؤثر فيهم سلباً وإيجاباً. يلجأون إليه ساعة الأزمات. ويحتمون به إذا اشتدت بهم عوائد الدهر. يسمعون في أجهزة الاعلام وفي المساجد ويتربون عليه في المدارس وفي الأسر. مطلق يضع لهم معايير السلوك. ويحدد لهم تصوراتهم للعالم. بل أنه أكثر حضوراً من الحاضر نفسه لأنه حضور معنوي وفعل، ذهني ومادي، عقلي وحي. البداية به ليست

نادى العروبة، البحرين ١٩٩٥/٣/٢٠

(١) على سبيل المثال لا الحصر، حسن حنفي: الموقف من التراث ١٩٨٠ محمد عابد الجابري: نحن والتراث، الشريف عون قاسم: معركة التراث... الخ.

مثالية بل عن الواقعية. فالتراث واقع وليس مثالاً. وإن إزاحته بدعوى الواقعية أو المادية الجدلية لهو إزاحة للواقع نفسه، وتخل عن النظرة العلمية.

والتراث ليس قضية دفاع عن هوية. صحيح أن التراث إحدى ركائزها ومقوماتها. ولكن الهوية ليست في التراث فقط بل أيضاً في العصرية وإلا كانت منغلقة على نفسها، هوية فارغة من غير مضمون. وأحياناً يكون التراث غطاء يخبى الاغتراب في الآخر، والتبعية له والانحراف فيه كما يحدث في كثير من النظم المحافظة التي تدعى حماية التراث أمام الجماهير ومصالحها في الغرب، وأحلافها مع الولايات المتحدة الأمريكية.

التراث ليس تراثاً دينياً فحسب بل يتداخل فيه الدينى والشعبى، المقدس والدينوى. لا فرق في الاستخدام الشعبى بين الاستشهاد بالآية القرآنية والحديث النبوى وبين الاستشهاد بالمثل الشعبى وبسير الأبطال. كلاهما مصدر سلطة ومنبعاً لمعايير السلوك. وتتداخل معهما أقوال الآباء والأجداد، ونصائح المعلمين والمشايخ والرواد. الكل حجة سلطة وليس حجة عقل. يتداخل فيه الصحيح والموضوع، التاريخى والاسطورى، المروى والخيالى. الكل يكون مخزوناً نفسياً فى اللاشعور التاريخى للأمة وفى ذاكرتها الجماعية.

التراث وسيلة وليس غاية فى ذاته، أداة وليس موضوعاً، وظيفة وليس جوهرأ، متغيراً وليس ثابتاً. لا يوجد شيء اسمه التراث بعيداً عن طرق توظيفه واستخدامه. التراث فى ذاته مجرد افتراض لا وجود له بالفعل، مجرد تصور اجرائى للحديث عن ثقافة الجماهير. يتم ادراكه فى عملية التغير الاجتماعى عندما يظهر كمعوق على التغير أو كدافع على التقدم، عندما تستعمله السلطة أداة للضبط الاجتماعى أو وسيلة للحراك الاجتماعى. التراث جزء من عملية التغير الاجتماعى واحدى فعالياته، طاقة حركية يمكن توليدها سلباً أم ايجاباً طبقاً للسلطة فى المجتمع وإختياراتها السياسية والاجتماعية.

٢ - تراث الملطة وتراث المعارضة

ولا يوجد تراث خارج المجتمع والتاريخ. كل تراث ينشأ فى ظروف اجتماعية وسياسية معينة وفى مرحلة تاريخية بعينها. يتولد فى تراث سابق استمراراً أو قراءة أو نقداً. التراث تعبيري فكري عن أحداث كل عصر، وتلوين نظرى لصراعاته الفكرية. لم يهبط التراث من السماء فى البداية، وليس معطى قبلياً خارج الزمان بل يتكون فى التاريخ، ويتطور فى المجتمع. كل واقع اجتماعى يفرض تراثه، تأويلاً لتراث قديم أو ابداعاً لتراث جديد. التراث هو الواقع الاجتماعى الذى يشرع لصراعاته، ويدون مساره، ويؤرخ لوجوده فى الزمان.

ويمكن أخذ التراث الكلامى العقائدى دليلاً على ذلك. فكل النظريات عن الإيمان

والعمل، والكفر والفسوق والعصيان والنفاق والجبن، إنما هي تنظيرات لأحداث سياسية اختلف الناس في فهمها. ففي عصر الفتنة الكبرى، ما هو الوضع الشرعي للمعتقلين، على معاوية، طلحة والزبير، عائشة وعمر بن العاصي أبو موسى الأشعري وابن ملجم؟ ما هو الحكم الشرعي لمن يخرج عمله عن إيمانه؟ فكل تراث المرجئة الذين يرجعون العمل على الإيمان، وكل تراث الخوارج الذين يكفرون من يخرج عمله عن إيمانه، وكل التراث الاعتزالي الذي يقول بالمنزلة بين المنزلتين إنما هو تشريع لأحداث وقعت، وتنظير لصراعات سياسية، وتأويل لمصدر الشرعية الأول، الوحي المدون. وكل ما قيل عن الامامة بالتعيين أو بالاختيار، بالنص أو بالعقد إنما هو تنظير لخلاف سياسي بين فريقين طالبين للسلطة، اعتماداً على النص مصدر التشريع كرد فعل على جعلها خاضعة لأهواء البشر واختيار الناس، فلا يقل أهواء البشر إلا النص الالهي.

لذلك جاء التراث ترائين، تراث السلطة وتراث المعارضة بصرف النظر عن حق السلطة في الحكم وحق المعارضة في الثورة، تراث الحاكم وتراث المحكوم. كل تراث يعبر عن الوضع في السلطة أو في المعارضة، ويشرع لموقف صاحبه. يركز تراث السلطة في علم أصول الدين على نظرية الذات والصفات والأفعال. فالمقائد كلها متركزة في الله دون تمييز بين ما يخص الله وما يخص الإنسان وما يخص العالم. صفات الله مطلقة، تجب له وحده، وصفات الإنسان نسبية. وللمطلق الأولوية على النسبي، علم الله شامل، وإرادته مطلقة. يسمع ويبصر كل شيء. لم تحول هذه العقائد الأشعرية إلى تراث حتى أفرز عديداً من الأمثال العامة في نفس التيار مثل «المكتوب مامنوش مهروب»، «العين صابنتي ورب العرش نجاني»، «كل شيء قسمة ونصيب»، «لو علمتم الغيب لاخترتم الواقع»، «المكتوب على الجبين لازم تشوفه العين»، «يا منحوس، يا منحوس، غير رزقك ما تحوش»... الخ. في تراث الحاكم الإنسان بإيمانه وليس بعمله حتى يخرج العمل عن الإيمان، ويكفي «لا إله إلا الله» حتى ولو كانت متممة بالشفعتين حتى لا يكون عمل الحاكم محط الانظار وموضع الحكم وحتى لا يطلب من المحكوم العمل، عمل أي شيء، يكفيه الإيمان القلبي حتى ولو أضمر غيره. وفي تراث المحكوم الإيمان بالعمل ومن لا عمل له لا إيمان له، بل قد يصل إلى حد الكفر أو على الأقل الفسوق والعصيان والنفاق. وفي تراث السلطة الامامة في قريش ولا تخرج عن قريش استثناءً بالحكم، وراثته في القبيلة. وفي تراث المعارضة الامامة فيمن طبق الشريعة والتزم بالقانون، وأثنى الناس عقداً وبيعة واختيار حتى ولو كان عبداً حبشياً، فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق. وفي تراث السلطة في النبوة العقل قاصر عن الادراك، ولا بد له من معين خارجي، ولا يوجد حسن أو قبح للأشياء في ذاتها، إنما

الشرع يخبر عنها. ولو أراد الشرع عكس ذلك لكان، جعل القتل حسناً والصدق قبيحاً. فافهم لا يجب عليه شيء، لو شاء أتاب ولو شاء عذب دون استحقاق. ولو شاء لعذب المحسن وأتاب المسىء. وفي تراث المعارضة، العقل قادر على ادراك حسن الأشياء وقبحها فهي صفات موضوعية في الأشياء، ولا يحتاج إلى وصى أو ولي. قوانينه ثابتة قدر ثبات صفات الأشياء. القيم مطلقة، والمبادئ كذلك، لا تخرقها إرادة وإلا استحال السلوك، واهتزت ثقة الإنسان بفعله. قانون الاستحقاق ثابت ودائم لا تخرقه شفاعة ولا بشارة، بل اثابة المحسن وعقاب المسىء. هناك واجبات عقلية مثل المخلوق والتكليف، وأن من الأفضل أن يوجد الإنسان، وأن يكون مكلفاً على أن يكون معذوراً أو جماداً بغير تكليف.

تبدأ المعارك السياسية في الواقع ثم يتم التشريع لها وتنظيرها بتأويل النصوص مصدر الشرعية الأول. فالأولوية للواقع على النص. ولا يوجد نص يتضمن تنظيراً مسبقاً. بل النص حمال أوجه في كل شيء حتى يترك الواقع ليحدد على أي وجه يتركن النص، وعلى أي جنب يقوم عليه، وأي معنى يفهم منه. فالفرق الإسلامية الكلامية التشريعات لفرق سياسية. والصراع بين المذاهب العقائدية هو في الحقيقة صراع بين القوى السياسية.

٣ - أحادية التراث

ومنذ القرن الخامس الهجري، منذ هجوم الغزالي على العلوم العقلية، استقر التراث على جانب واحد، وفقد تعدديته. أصبح الحق من جانب واحد، وكل وجهات النظر الأخرى باطلة. فالأشعرية حق في العقائد، والمعتزلة والباطنية باطل وفضائح. والتصوف حق في العلوم، والكلام مضمون به على غير أهله، يلجم العوام منه. والفلسفة متهافة، تقوم على خداع الناس بالمنطق حتى إذا استسلموا ليقينه ابتلعوا أخطاء الطبيعيات والالهيات. والشافعية هي الحق من المذاهب، والحنفية اعتزال مقنع، والمالكية عمل بأهل المدينة، وتغليب للمصالح على حكم العقل والأصل، والحنبلية حشوية وضيق أفق، ظاهرية ترفض التأويل. ومن ثم أعطى الغزالي للحاكم عقيدة للسلطة، الأشعرية، وأعطى للناس عقيدة للمحكومين، التصوف. الحاكم يسمع ويصبر، ويعلم ويريد كل شيء، وعلى المحكوم الاستسلام والطاعة، الصبر، والرضا، والقناعة، والخوف، والزهد، والتوكل حتى يأتيه الفرج. والتصوف هو التصوف السني وحده الذي يقوم على الطاعة للشيخ دون اشتراك في مقاومة أو مساهمة في ثورة كما فعل الحلاج. واستمر الحال كذلك منذ القرن الخامس الهجري حتى الحركات الإصلاحية الأخيرة عندما بدأ التملل من التراث ورؤية سلبياته ومعوقاته. لقد ظن الغزالي أن الدولة القوية، دولة نظام الملك، في حاجة إلى عقيدة واحدة، ومذهب

واحد، واتجاه واحد حتى تصمد أمام المخاطر الداخلية، الانقلابات على الدولة الظالملة، أو الخارجية، بدايات الحروب الصليبية. ولكن بعد ثمانمائة عام بدأ المصلحون يشعرون بميوب الدولة المركزية كما جسدتها الخلافة العثمانية واضطهاد الأقليات العرقية والدينية والمعارضة السياسية. وبدأت الحاجة إلى التعددية من جديد حيث تتجاوز كل الاتجاهات على نفس المستوى من الشرعية، إذ لا تجمع الأمة على ضلالة، ولا خاب من استشارة، والكل راد والكل مردود عليه.

حاول الافغانى درأ مخاطر القضاء والقدر بإعادة تفسيره على أنه حرية وإقدام وشجاعة. فإذا كان الموت قدراً فلماذا الجبن والخوف من الاستشهاد؟ كما حاول توسيع مفهوم الأمة ووحدتها حتى تشمل شعوب الشرق جميعاً في مواجهة الاستعمار الغربى وإبتداء من مصر للمصريين إلى وحدة مصر والسودان، إلى وحدة مصر وسوريا، إلى وحدة المغرب العربى، إلى الوحدة الإسلامية الجامعة حتى وحدة شعوب الشرق. وحاول محمد عبده الخروج من الأشعرية إلى العدل ولكنه بقى أشعرياً فى التوحيد وأن استطاع أن يكون معتزلياً فى العدل، يقول بالحسن والقبح العقليين، وبوضع الإسلام كحركة تقدمية فى التاريخ لأنه ممكن الوقوع، والمناظرة الفكرية مع علماء الغرب. كما حاول الكواكبي البحث عن «طبائع الاستبداد» لكى يعلن «مصارع الاستعباد»، ويطرح عدة افتراضات عن أسباب الاستبداد منها التراث. وكتب علال الفاسى «مشكلة الحرية» مؤرخاً لها فى التراثين الإسلامى والغربى ومبيناً ضياعها بسبب تراث السلطة وسيطرته ومحوه لتراث المعارضة.

ولكن بعد الثورات العربية الأخيرة وسيطرة الحزب الواحد، والرأى الواحد، بعد أن افقدنا التعددية التى كانت سائدة منذ فجر النهضة العربية خاصة فى مصر والشام، بدأت الدولة تتمثل تراث الحاكم، وتجد فيه خير دعامة لها للسيطرة وتحرم تراث المحكوم حتى لا تتمثله المعارضة، ويخرجه، وتهمه بالمادية والشيوعية والالتحاد. فالحاكم «لا يسأل عما يفعل وهم يسألون»، والطاعة لله وللرسول ولأولى الأمر منا، والخروج على الحاكم فتنة توجب القتل.

فإذا ما غيرت الدولة اتجاهها أعيد استعمال التراث على الوجه الآخر. فإذا اختارت الدولة الاشتراكية نظاماً خرج التراث كله اشتراكياً ابتداء من آيات القرآن «كى لا يكون المال دولة بين الاغنياء منكم»، «والذين فى أموالهم حق معلوم، للسائل والمحروم»، والحديث النبوى «ليس منا من بات شبعان وجاره طاوى»، «أبما أهل عرصة فيهم إنسان واحد جائع تبرا ذمة الله منه»، «الناس شركاء فى ثلاث: الماء والكلا والنار». فإذا ما غيرت الدولة النظام بوفاة قائدها، وانقلبت رأساً على عقب من الاشتراكية إلى الرأسمالية، ومن التخطيط إلى الانفتاح

خرج الوجه الآخر للتراث» وجعلناكم فوق بعض درجات»، وكل الآيات التي تتعلق بالربح والتجارة والسوق. وإذا إختارت الدولة الصراع مع اسرائيل لما تمثله الصهيونية من خطر على الأمة العربية كقاعدة للتوسع والعدوان عليها خرج التراث المعادى للصهيونية من القرآن والحديث «وأعدوا لهم ما أستطعتم من قوة»، «إذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وأن الله على نصرهم لقدير، الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق». وخرج من التاريخ العربي غير اليهود بالنبي وحثهم بالاحلاف والمواثيق والمعهود معه، وبضرورة تخليص الجزيرة العربية منهم. وإذا ما انقلب نظام الدولة رأساً على عقب بعد وفاة القائد وعقد الصلح مع اسرائيل استقر التراث على وجه ثان، من القرآن والحديث «وإن جنحوا للسلم فاجنح لها»، وخرج تاريخ الأندلس حيث عاش العرب واليهود معاً في غرناطة وقرطبة وطليلة واشبيلية في سلام ووثام. أصبح التراث أداة للدفاع عن النظام وتقوية الحكم.

أما المعارضة فإنها تعتمد على الأيديولوجيات السياسية مثل القومية والليبرالية والماركسية. يفهمها الخاصة ولا تؤثر في العامة. تعطى رؤية للأقلية ولكنها تغيب كلية في رؤية الأغلبية. لذلك أصبحت المعارضة السياسية «العلمانية» ضعيفة، محدودة الأثر، لا تخيف النظام بل يستعملها النظام تجميلاً لوجهه الليبرالي، ولا تؤثر إلا في الطبقة المثقفة، والجمامير تحت مشايخ أجهزة الاعلام ووعاظه. في حين أن المعارضة من داخل التراث، معارضة تراث أكثر تأثيراً في الناس وتجنيداً لهم. وأكثر فعالية في معارضة الحاكم الذي يعتمد على تراث السلطة، تراث في مواجهة تراث، وتأويل في مواجهة تأويل. والكلمة إلى رسول الله متسب.

٤ - إعادة الاختيار بين البدائل

فإذا كان للتراث وجهان، وجه يعبر عن الحاكم وآخر يعبر عن المحكوم، وجه يعبر عن السلطة وآخر يعبر عن المعارضة، وقد استقر التراث منذ ألف عام على أحد الوجهين، تراث الحاكم، تراث السلطة، وتزوى تراث المعارضة، تراث المحكوم الذي كان سائداً في القرون الأربعة الأولى، وحاول العودة منذ فجر النهضة العربية أبان الإصلاح الديني حتى اتزوى من جديد بعد الثورات العربية، الأخيرة، إذا كان ذلك كذلك فإن مهمة المفكر المتعامل مع التراث أن يعيد قراءته بحيث يعيد إليه تعدد وجهه ويعيد الاختيار بين بدائله حتى يستقر على وجه آخر أصلح للناس وأنفع لهم. فالمفكر المتعامل مع التراث ليس هو الاستاذ صاحب المهنة بل هو المفكر صاحب الرسالة. يبدأ بالتعرف على حاجات الناس والاحساس بمصالح العصر كما كان يفعل الفقيه القديم. ولما كان التراث مثل النص له بدائل عدة، ويحتوي

على تيارات ووجهات نظر مختلفة، فالقوى السياسية التى دفعت على انشائه متصارعة والنص حمال أوجه، ولما كانت المصالح متغيرة من قوة سياسية إلى قوة سياسية أخرى، ومن عصر إلى عصر فإن مهمة المفكر هى إعادة الاختيار بين البدائل المختلفة فى التراث. فقد يكون الاختيار القديم الذى يعبر عن مصلحة الحاكم ليس هو المطلوب حالياً دفاعاً عن مصلحة المحكوم.

فإذا كان الغزالي قد اختار الأشعرية عقيدة للسلطة والتصوف عقيدة للجماهير، الأولى للسيادة والسيطرة، والثانية للطاعة والاستسلام فإن الاختيار حالياً قد يكون لعقيدة المراجعة والرقابة على الحاكم للحد من سلطته المطلقة ولتداول السلطة معه، ولعقيدة الثورة والغضب ومقاومة الحاكم الظالم حرصاً على حقوق المحكوم. وإذا كان الغزالي قد اختار الشافعية مذهباً فقهياً فى عصره يجمع بين النص والواقع، بين الأصل والمصلحة فإن الاختيار حالياً قد يكون للمالكية أنفع، تغلياً للمصلحة على النص، نظراً لضياع المصالح باسم النصوص، خاصة وأن المصلحة أساس الشرع. فالمصلحة تحافظ على الأصل والفرع معاً. وإذا كان الغزالي قد اختار الهجوم على الفلاسفة وبيان تهاافتهم فإن الأصلح حالياً الدفاع عن الفلسفة وحرية الفكر وأعمال المنطق والنظر فى الطبيعة. وإذا كان الغزالي قد كتب «فضائح الباطنية» مهاجماً الحركات السرية ودعاة التأويل فإن الأصلح حالياً قد يكون الدعوة إلى اخراج المعارضة السرية من تحت الأرض إلى فوق الأرض حتى يضيع التأويل الباطنى، ويبدأ التأويل الاجتماعى المفتوح دفاعاً عن مصالح الناس. وإذا كان الغزالي قد اختار التصوف السننى الذى يعشق الوحدة النظرية المجردة التى قد تكون فارغة من أى مضمون كان الاختيار الحالى قد يكون للتصوف العملى وللوحدة الفعلية لطبقات المجتمع، وللداخل والخارج بعيداً عن مظاهر التناق كَمَا فعل الحلاج.

وإذا لم تتفع البدائل وإعادة الاختيار بينها فإنه يمكن إبداع بدائل جديدة كما أبدع القدماء بدائلهم القديمة. فالتراث لم يتلق بعد، ولم ينته بعد، بل هو مستمر باستمرار الزمان، وتتجدد المصالح، ووجود المفكرين. أن البديل القديم الذى أصبح اختياراً جديداً قد يكون حلاً مؤقتاً أفضل من حل البديل القديم الذى مازال قديماً بالرغم من تغير المصالح وقيل الأزمان. فالمعتزلة أفضل من الأشاعرة بالنسبة للعصر لحاجتنا إلى العقل والحرية، التوحيد والعنل، الصلاح والأصلح، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر. والمالكية أفضل من الحنفية أو الشافعية لحاجتنا إلى الدفاع عن المصالح العامة. وتصوف الحلاج العملى الذى يأخذ صف الفقراء والمضطهدين كما فعل الإسلام أول مرة أفضل من التصوف الانعزالي الذى يفرق فى الوحدة والعالم مشئت مجزأ، والمجتمع متقطع الأوصال. والدفاع عن

الفلسفة القديمة وحكمتها المنطقية والطبيعية والالهية أفضل من رفضها باعتبارها أس
السفه. إنما يمكن للمفكر ابداع بديل جديد تماماً لم يدعه القدماء. فهو جزء من التراث
والتراث جزء منه. فلاهوت الثورة، ولاهوت التحرير، ولاهوت التنمية، ولاهوت التقدم أحد
أشكال اللاهوت لا يقل شرعية عن نظرية الذات والصفات والأفعال عند الاشاعرة أو عن
أصلى لتوحيد والعدل عند المعتزلة. وفقاً للوجود الذى يقوم على تحليل التجارب الحية،
وبدافع عن المصالح العامة، ويجعل الشريعة نابعة من الطبيعة وليست مفروضة عليها ابداع
جديد بالإضافة إلى المذاهب الفقهية القديمة التى جعلت الأصل فى مواجهة الفرع،
والنص فى مقابل المصلحة وكأن الإنسان حياته ومصالحه ليست الرابطة بين الأثنين.
والفلسفة الاجتماعية وفلسفة الحضارة وفلسفة التاريخ قد تكون ابداعاً جديداً يتجاوز
الحكمة الثلاثة المجردة القديمة التى تمثلت اليونان. ولكن العصر لم يعد عصر اليونان بل
العصر الحديث الذى برز فيه الإنسان والمجتمع والتاريخ والحضارة. وتصفو جديد يقوم على
أحوال ومقامات جديدة، مثل الغضب والمقاومة والثورة والثقة بالنفس والشجاعة والجهر
بالحق والتضحية والتمرد والمعارضة قد يعبر عن احتياجات العصر ومتطلباته أكثر من
التصوف القديم ببديله النظرى والعملى. وكما أبدع القدماء بدائلهم القديمة يستطيع
المحدثون أن يدعوا بدائلهم الجديدة.

٥ - إعادة قراءة التراث

ليس الموقف من التراث هو القبول المطلق كما تفعل الحركة السلفية أو الرفض المطلق
كما تفعل الحركة العلمانية لأن التراث ليس كلاً واحداً بل متعدد الجوانب. قد يرفض من
جانب لا يعبر عن مصلحة العصر وإن كان يعبر عن مصلحة عصر مضى مثل الجوانب
الاشراقية العقائدية النصية الشعائرية الصورية المنهجية. وقد يقبل من جانب يعبر عن مصلحة
العصر وإن كان لا يعبر عن مصلحة عصر مضى مثل العقلانية والحرية والثورة ومظاهر
التمرد والغضب والوسائل الشرعية للخروج على الحاكم الظالم. وقد يكون قبول التراث
غطاء لاختطأ أبشع أنواع النظم الاجتماعية التى يقوم على القهر والتسلط فى الداخل
والتبعية للخارج. وقد يكون رفض التراث تحقيقاً لأهداف التراث فى الحرية والعقلانية
والتقدم والعدالة الاجتماعية، بوسائل أخرى جهلاً بالبدائل القديمة أو عجزاً عن ابداع
بدائل جديدة.

إنما الموقف من التراث هو إعادة قراءته كما فعل القرآن الكريم مع التراث العربى
السابق عليه، تراث الحنفاء، وأشعار العرب، واليهودية والمسيحية، وديانات الجاهلية الأولى.
فالإسلام قراءة جديدة للحنيفية، دين إبراهيم، دين الفطرة والطبيعة. فقد كان إبراهيم أمة،

وكان أول المسلمين. فلم يأت الإسلام من الصفر ولكنه تواصل للدين قديم يقدره العرب وجزء من تاريخهم. كما قرأ الوحي الشعر العربي نظماً وبلاغة واعجازاً حتى يؤثر في العرب بلغتهم وبأساليبهم الشعرية والنثرية وبأمثالهم متجاوزاً إياها مع ابتداء بدليل جديد هو اعجاز القرآن. كما قرأ الإسلام اليهودية والمسيحية معيداً بناءهما ومصححاً مسارهما بعد أن وقع التحريف والتبديل والتغوير في التوراة والانجيل، وبعد أن جعل اليهود والعهد الميثاق أبدياً لا يخرق بمعصية، من طرف واحد، مادياً وليس روحياً، وبعد أن لم تنتج رسالات الأنبياء في تحرير شعورهم من أسر الطبيعة والمادة، وعبادة العجل، وحب الذهب، والمرايا، وتخويل التوراة إلى أشكال ومظاهر. أما المسيحية فالإسلام تأكيد لقيمها في المحبة والاحسان والإيمان والطاعة، وتصحيح لمسارها دفاعاً عن التوحيد، ودرء لخطاطر الشرك، ودفاع عن حرية الإنسان، ودرء لخطاطر التوسط بين الإنسان والله، وعود إلى العالم والحياة والناس درءاً لخطاطر الرهبنة والعزلة. وقرأ الإسلام ديانات العرب، وعبادة اللات والعزى، ونسبة الإناث إلى الله والبنين إلى أنفسهم، والتقرب بها إلى الله. وربط الإسلام نفسه بمقدسات العرب وشعائرهم قبله، زيارة البيت العتيق، والطواف والسعى، ورمي الجمرات ولكن بعد تطهير ذلك كله من شبهات الشرك والوثنية. فالإسلام قراءة لتراث الأقدمين، وحكم عليه، وإعادة لبنائه، وتصحيح لمساره.

وجاءت أحاديث الرسول على نفس المنوال، قراءة لأمثال العرب وإعادة لبنائها وتخويراً لمعانيها وأكمالاً لها. فإذا قال العرب «انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً» أعاد الرسول بناء القول وأكمل به السؤال «نصره مظلوماً فكيف تنصره ظالماً؟» بقوله «بأن تمنعه عن الظلم». إعادة بناء الأمثال جزء من قراءة التراث وإعادة بناء القيم. لم يزرع الإسلام قيمة جديدة بل أعاد بناء القيم القديمة وأكملها وجعلها أكثر عدلاً وشمولاً. لذلك كان الرسول أبلغ فصحاء العرب.

وقد وضحت قراءة التراث، إخراج الجديد من القديم في الأصل الرابع للتشريع وهو الاجتهاد أو القياس. فكل جديد له أصل قديم، وكل أصل قديم يمكن تطويره في جديد. لذلك هاجم القرآن التقليد والمقلدين، والتبعية للآباء والتابعين لأنه تضعيف بالجديد من أجل القديم وانكار للمحصر والزمان. لذلك جعله اقبال مبدأ الحركة في الإسلام مثل الصلاة.

وقد نشأت الحضارة الإسلامية كلها قراءة للتقديم تأسيساً لعلوم العرب من خلال قراءة علوم المعجم، ووضعاً لعلوم الأواخر بعد قراءة علوم الأوائل، وكشفاً لعلوم الغايات بعد قراءة علوم الوسائل. نشأت الفلسفة الإسلامية من قراءة الفلسفة اليونانية، ترجمة وتعليقاً، وشرحاً

وتلخيصاً، وعرضاً وتأليفاً. كما نشأت أيضاً من قراءة باقى الفلسفات الفارسية والهندية من الجناح الشرقى. دون الاقتصاد على الجناح الغربى فنشأت الفلسفة السياسية. كما ظهرت الأقوال والحكايات الرمزية. ونشأ علم الكلام من قراءة تاريخ الفرق والمذاهب غير الإسلامية. وقد كان عرضها أولاً من منظور إسلامى فى الفرق غير الإسلامية سابقاً على عرض الفرق الإسلامية كما فعل الأشعرى والقاضى عبد الجبار والشهرستانى وابن حزم والرازى وغيرهم من مؤرخى الملل والنحل.

أن تاريخ الفكر البشرى إنما يقوم على قراءة الجديد للقديم لا قبولاً للقديم ولا رفضاً له. فالقبول تضحية بالجديد لصالح القديم الذى يتكلس ويتحجر، والرفض تضحية بالقديم لصالح القديم فيصبح الجديد مجتث الجذور، سرعان ما يتبدد وينقشع. لقد قرأ كوفوشوس ديانات الصين القديمة فأنزلهما من السماء إلى الأرض. كما قرأ بوذا الدين الهندوسكى القديم وحوله من مظاهر ورسوم إلى روح وحياة. وقرأ أرسطو أفلاطون وأعاده من عالم المثال إلى عالم الطبيعة. وقرأ ماركس هيغل وحول الجدل من الذهن إلى الواقع، ومن الروح إلى المادة. وقرأ فلاسفة الوجود الظاهريات وحولوها من وصف للماهيات المستقلة إلى تحليل للتجارب الإنسانية.

إن كل حركات التجليد فى الفن هى قراءة للجديد فى القديم، وخروج من ثناياه، كما فعلت الرومانسية مع الكلاسيكية وكما يبدع التلميذ من ثنايا الأستاذ، هايدن من باخ، وموزار من هايدن، وبيتهوفن من موزار، وبرامز من بيتهوفن. كما أصبحت علوم القراءة إحدى التيارات الرئيسية فى الفلسفة الغربية المعاصرة كما فعل التوسر مع ماركس «فى قراءة رأس المال»، وكما يفعل أركون مع القرآن فى «قراءات القرآن».

٦ - تجديد اللغة وتغيير المنظور

وتتطلب إعادة التراث إعادة التعبير عنه بلغة العصر. فاللغة مثل الفكر تتغير بتغير العصور وتوالى الأزمان. وكل لغة بنت عصرها تعبر عن مستواه الفكرى وبنائه النظرى. وتتشكل من اللغات المجاورة بعد ترجمة ثقافتها. كما نشأت اللغة الفلسفية العربية بعد ترجمة الفلسفة اليونانية، وأصبحت لدينا مجموعة من المصطلحات الفلسفية مثل الجوهر والعرض، الزمان والمكان، الحركة والسكون، العلة والمعلول، الصورة والمادة، القوة والفعل... الخ. تعبر عن بنية الثقافة اليونانية التى تكشف عن تصور ثنائى مثالى للعالم يبنى فيها عن التصور الدينى القائم على التوحيد. وهناك منبع لغوى آخر تصدر منه لغة اصطلاحية على نحو تلقائى من اللغة العادية قد يكون لها أصول فى أصل الوحى وقد تكون شائعة فى لغة الكلام فى الحياة

اليومية مثل لغة علم أصول الفقه، الأصل والفرع، البيان، الحكم، والتمشيه، الظاهر والمؤول، الاستنباط نظمها الشافعي في «الرسالة» وأسس بها علم الأصول.

وقد تغيرت المصطلحات الوافدة الآن، من الثقافة اليونانية القديمة إلى الثقافة الغربية الحديثة، وأصبحت شائعة في الثقافة العربية شيوع المصطلحات اليونانية في الثقافة القديمة، وأصبحت تعبر هذه اللغة عن مطالبنا في الحرية، والاستقلال، والتنمية، والتقدم، والمساواة، والعدالة الاجتماعية. كما نشأت مصطلحات حديثة تلقائية تعبر عن حاجة المجتمعات ومطالبها الجديدة مثل الثورة، والتغير الاجتماعي، والجماهير، ومن ثم أصبح المفكر المعاصر مواجهاً بتراث قديم مدون بلغة قديمة، وتراث حديث مدون بلغة حديثة، وما زال ينقل التراث القديم بلغته القديمة فلا يتفق مع العصر، ويصعب الحوار معه. لذلك كان من الواجب عليه تغيير الألفاظ القديمة الفقهية الشرعية الاشراقية الصورية العقائدية الشعائرية القديمة إلى ألفاظ أخرى أكثر انفتاحاً على العصر، تعبر عن حاجاته وتبلي مطالبه. فالحلال والحرام لفظان صوريان يتطلبان الطاعة المطلقة وكأن المعايير مفروضة من الخارج في حين أن لفظي الطبيعي والمصطنع يعبران عن نفس المضمون ولكن بالألفاظ أكثر قبولاً بحرية وعن طوعية وليس جبراً أو إكراهاً. وكذلك ألفاظ الواجب والفرض تعبر عن التهمير الخارجى في حين أن ألفاظ الالتزام والمسؤولية تعبر عن الاختيار الذاتي الحر. ولفظ العبودية القديم تعافه النفس حتى ولو كان عبودية الله في حين أن لفظ التحرر الحديث يقبله الذوق وهو معنى العبودية لله أى التحرر من عبودية البشر. ولا مشاحة في الألفاظ. تتجدد الألفاظ بتجديد المعاني، وتتجدد المعاني بتغير العصور.

وبمعنى تغيير المنظور، تغيير المناهج والرؤى للكون. صحيح أن الوحي مدون، وأن القراءة للتراث والتأويل للكتاب. ولكن الوحي نفسه تم لأسباب النزول. الواقعة تبدأ والوحي ينشئ. الواقع يسأل والوحي يجيب. فالتنزيل في حقيقته تأويل. والنزول من السماء في حقيقته صعود من الأرض. وأن استنباط المعنى من الأصل عن طريق قواعد اللغة إنما يقابله في الحقيقة اقتناص العلة من الفرع عن طريق التجريب. وقد صارت ثقافتنا المعاصرة نصية، وواقعتنا يئن تحت النصوص. ومن ثم أصبح المنهج النازل يضر أكثر مما ينفع، فكيف الحياة وواقع الناس على حقائق معطاة سلفاً. ونستنبط المصالح من النصوص والمصالح في الواقع والمضار فيه. لذلك تغيير المنهج الاستنباطي النازل إلى المنهج الاستقرائي الصاعد يفيد في رد الاعتبار للواقع وتحريره من أسار النص. فالواقع أصل النص، والنص فرع له.

وكان التراث القديم كله محمكراً حول الله سواء في علم أصول الدين، في التوحيد، أو في علم أصول الفقه في أصل الوحي أو في الفلسفة في واجب الوجود أو في التصوف في

الفناء فى الله. كان القدماء منتصرين فى الأرض، وكانت الجيوش فاتحة، وكان الخطر موجهاً نحو العقيدة الجديدة، التوحيد، فانبى العلماء للدفاع عنها ضد مظاهر الشرك والوثنية. وقد تغيرت الظروف الآن. ولم يعد التوحيد فى خطر. فالكل موحد بالله، ولكن الخطر يأتى من ضياع الأرض، ونهب الثروة، وانتهاك حقوق الإنسان، وضياع حريات الناس، واستعباد الرقاب. لذلك كانت مسؤولية المفكر تغيير المنظور والمركز من الله إلى الإنسان، ومن التوحيد إلى الأرض. فالله غنى عن العالمين لا يحتاج من أحد إثباته والدفاع عنه. ولكن الإنسان أولى بالدفاع، ولا يجد من يدافع عن حقوقه، والأرض أولى بالنضال إذ لا نجد أحداً يشتب بها بدعى «أينما تولوا فثم وجه الله». ولماذا يعيب علينا الغرب المعاصر أنه وحده حضارة الإنسان والتاريخ؟ ألسنا أولى بالإنسان، والله عند الصوفية هو الإنسان الكامل، والله قد خلق الإنسان على صورته ومثاله كما هو فى الأثر؟ ولماذا لا تكون الأرض جزءاً من الألوهية أو محوراً مقابلها معها مادام الله «إله السموات والأرض»، «رب السموات والأرض»، «وهو الذى فى السماء إله وفى الأرض إله»؟ طالما أن الإنسان والأرض ليسا بؤرة جديدة فى مقابل البؤرة القديمة، سيظل الإنسان مهدداً بالضياع، والأرض مهددة بالاحتلال، خاصة فى مواجهة عدو محور ثقافته الشعب والأرض.

٧ - إعادة بناء العلوم

وقد تمت صياغة الروح الإسلامية فى منظومة العلوم القديمة. وأصبح التراث القديم هو مجموع هذه العلوم. وهى على ثلاثة أنواع: العلوم النقلية الخالصة مثل القرآن، والحديث، والتفسير، والسيرة، والفقه، والعلوم العقلية الخالصة، الرياضية مثل الحساب والهندسة والجبر والفلك والموسيقى، والطبيعية مثل الطبيعة والكيمياء والطب، النبات، والحيوان، والصيدلة، والمعادن، والإنسانية مثل اللغة، والأدب، والجغرافيا والتاريخ، والعلوم العقلية النقلية التى تجمع بين العقل والنقل مثل علم أصول الدين، وعلم أصول الفقه، وعلوم الحكمة، وعلوم التصوف.

وقد نشأت هذه العلوم فى فترة الانتصار الأول، نشأة وتطوراً واكتمالاً. نشأت فى القرنين الأول والثانى، وتطورت فى القرنين الثالث والرابع، واكتملت فى القرنين الخامس والسادس، وانتهت أو توقفت فى القرنين السابع والثامن. وكان مسارها مسار الحضارة الإسلامية ذاتها، نشأة وتطوراً واكتمالاً وتوقفاً. ثم تلت ذلك عصور الشروح والملاحظات. وتغير الواقع وتبدل الحال، وانهارت الخلافة، وعم الاستعمار أرجاء الأمة، ولم تتغير العلوم باستثناء بعض وجهات النظر الجزئية هنا وهناك، فى هذا العلم أو ذاك عند المصلحين دون

تغيير جذرى فى بنية العلوم. ودخلنا عصر التحدى للاستعمار والتخلف والتجزئة والضياع بروح العلوم القديمة فلم تستطع الصمود فى مواجهة النقل الجديد من العلوم الغربية. وانقسمت ثقافتنا إلى قسمين، قديم غير نافع، وجديد لا ينفع إلا الأقلية. فالجماهير تترسخ تحت عبء القديم الذى لا يفيد وتحت وطأة ضنك العيش ومأساة الفقر والهوان. والأقلية تنفصل عن القديم وعن جماهير وتلتحق بالغرب ناقلة عن المصرية فيزداد اغترابها.

لذلك كانت مهمة المفكر إعادة بناء العلوم القديمة من أجل إعادة بناء الروح فى ظروف أخرى، القرون السبعة التالية لابن خلدون. فإذا ما صحت الروح استأنفت العلوم سيرتها فى نهضة ثانية تقيل كبوة الاصلاح من عثرته. وإذا ما تمت إعادة بناء العلوم أصبحت الثقافة مطابقة للواقع وعلى مستوى تحدياته الرئيسية.

ويتم إعادة بناء العلوم عن طريق تغيير مادتها العلمية، من المادة القديمة إلى المادة الجديدة، من مادة الفترة الأولى فى القرون السبعة الأولى إلى مادة بداية الفترة الثالثة فى القرون السبعة الثالثة القادمة لما كانت الفترة الثانية فى القرون السبعة التى تلت ابن خلدون والتى أوشكت على الانتهاء. ولا يتم التغيير آلياً إلا بعد فهم تكوين المادة الأولى على نحو تاريخى دقيق من أجل تحليلها وتفكيكها والقضاء على تكلسها وتحويلها إلى عقائد ومقدسات وهى فى بدايتها من صنع التاريخ وحى يمكن رد أبنيتها النظرية التى أصبحت مستقلة عن التاريخ إلى التاريخ من جديد. فإذا ما خلعت العلوم من مادتها وأبنيتها القديمة تم ملؤها بالمادة الجديدة واكتشاف أبنية جديدة لها مطابقة لها مع نقّة كاملة بالقدرة على التنظيم، وبالمسؤولية ليس فقط عن التراث الذى وضع تحت مجهر النقد بل أيضاً عن مصالح الأمة الحالية وعن روحها الجديدة. ثم تأتى الوسيلة المساعدة لهذا التنظيم وهو تأويل النصوص وإعادة فهمها وإقامتها على جوانب جديدة يسمح بها التأويل ابتداء من معانى الألفاظ الاشتقاقية وتحليل الآيات شكلاً ومضموناً.

فالعلوم الثقيلة القديمة تركها القدماء ثقيلة ولم يعملوا فيها العقل واعتمدوا فيها اعتماداً شديداً على الرواية وكأنها مادة تاريخية صرفة. كانت الرواية مصدر علم للقدماء. وكانت تعتمد فى صحتها على النقد الخارجى، التواتر، أكثر من النقد الداخلى، مطابقة المضمون للحس والعقل بالرغم من أنها شروط التواتر. كانت مهمة علوم القرآن جمع أكبر مادة حوله ومعلومات عنه فى عصر كان القرآن مازال فيه حديث العهد. أما بالنسبة لنا فإن موضوعاته لها دلالات جديدة، المكى والمدنى، هما التصور والنظام أو بلغة القدماء العقيدة والشرية. وأسباب النزول أولوية الوحي على الواقع. والناسخ والمنسوخ وجود الزمان والتطور والقدرة كعنصر فى التشريع. وبتغير المكان والزمان والقدرة يتطور التشريع من

جديد فهما للنصوص، ودفاعاً عن المصالح العامة. وعلوم الحديث أيضاً تعتمد على الرواية أكثر من اعتمادها على نقد العقل وبيان ما هو تاريخي فيها صحة ومضموناً، وما هو قيمة عامة لمثالة لأيات القرآن. لقد تضخمت هذه العلوم حتى دخلت فيها المأثورات الشعبية والخيال الشعبي وأصبحت أقرب إلى الغيبيات والأساطير منها إلى مصالح الناس، وهي التي آتت لتفصل ما أجمله القرآن. وعلوم التفسير غلب عليها التفسير الطولي، سورة سورة، وآية آية، من البداية إلى النهاية. فتفرقت الموضوعات دون إيجاد بنية لها مما جعل الفكر الإسلامى والحركات الإسلامية الحالية عرضة باستمرار للاتهام بأنه تغيب عنها النظرية وينقصها البرنامج. ولكن تجاوز التفسيرات اللغوية والكلامية والفلسفية والصوفية والفقهية والتاريخية والأدبية والعلمية إلى التفسير الموضوعى الاجتماعى السياسى الذى يقوم على تجميع الآيات كلها حول موضوع واحد من أجل اكتشاف بنيته يساعد على البناء النظرى الجديد. وعلوم السيرة أول تحول من الكلمة إلى الشخص، ومن الفكر إلى الفرد مما ساعد فى الخيال الشعبى على تعظيم الاشخاص، وفى الفكر السياسى على نشأة عبادة الشخص، ووصل فى المذاهب النبوية والادعية الصوفية إلى درجة التآليه كما هو الحال فى «الحقيقة المحمدية» فى التصوف. وفى الفقه القديم أعطيت الأولوية للعبادات على المعاملات نظراً لحاجة المجتمع الأول إلى تعلم الشعائر. والآن أصبحت الشعائر لها الأولوية المطلقة وتوارت المعاملات حتى أصبح الواقع ينادى بأولوية جديدة للمعاملات على العبادات، وللواقع على النص، وللمصلحة على المذهب الفقهي.

وفى مقابل انتشار العلوم العقلية الخالصة فى الثقافة الشعبية عبر المساجد والمعاهد والجامعات الدينية حتى أنها أصبحت هى الدين شيئاً واحداً، يقرؤها الناس، وتزداد طبعاتها نظراً لغياب علوم أخرى أكثر تعبيراً عن هوية الناس وثقافتهم تورات العلوم العقلية الخالصة، العلوم الرياضية والطبيعية والإنسانية. واعتمدنا فى ذلك على الثقافة الغربية الوافدة. فأصبح علمنا الدينى منقولاً من العلوم الثقيلة القديمة، وعلمنا الرياضى والطبيعى والإنسانى منقولاً من العلوم الغربية الحديثة. فازدوجت الثقافة، وتوزع الولاء، وانقسمت الأمة إلى فريقين تقليديين وعصريين، كل فريق يرى أنه أولى بها من غيره، وأحق بالسلطة منه. وأصبحت العقلية دينية مع النفس، علمية مع الآخر. مهمة إعادة بناء العلوم أولاً إستئناف العلوم العقلية القديمة، الرياضية حتى يتمارس العقل على التوحيد والعمل العقلى مع اللانهائى ويستأنف الرياضيات القديمة بعد تمثل الرياضيات الحديثة لا بداع رياضيات جديدة. ومهمتها ثانياً استئناف العلوم الطبيعية القديمة بعد الاطلاع على العلوم الطبيعية الحديثة واستئناف علوم طبيعية جديدة، تغيير كل يوم ومن ثم تظهر وحدة الوحى والعقل فى العلوم

الرياضية الجديدة كما تظهر وحدة الوحي والطبيعة فى العلوم الطبيعية الجديدة. ومهمتها ثالثاً استئناف العلوم الإنسانية القديمة بعد معرفة العلوم الإنسانية الحديثة وإبراز اللغة والأدب، العلامة والصورة، الإشارة والإحياء، الحس والخيال كبعدين للإنسان. ثم الاعتماد على الجغرافيا والتاريخ القديمين لإبراز الأرض والزمان، الواقع والتطور فى وعينا القومى.

أما العلوم العقلية النقلية الأربعة التى جعلها القدماء تجمع بين العقل والنقل فمهمتنا جعلها عقلية خالصة. فعلم أصول الدين القديم هو الذى يمد الناس بتصوراتهم للعالم وبمعاييرهم للسلك. ليس التوحيد عقائد مستقلة عن حياة الناس ونظم المجتمعات بل هو ركيزة توحيد الشخصية بلا ازدواجية وخوف ونفاق، وتوحيد المجتمع بلا طبقات، وتوحيد البشرية بلا عنصرية وتسلط. الإنسان الكامل فيه يتحقق فى الإنسان المتعين، والتاريخ العام، فيه، من النبوة إلى المعاد، يتحول إلى تاريخ بشرى من الماضى إلى المستقبل، الفرد مركزه، والفعل محركه. وعلم أصول الفقه لا يبدأ من مصادر الشرع الأربعة بأولوياتها القديمة، الكتاب، والسنة، والاجماع، والقياس، نظراً لأولوية النص على الواقع عند القدماء بل بأولوية جديدة للواقع على النص، ولاجتهاد الفرد ولاجماع الأمة على النصوص المدونة تشجيعاً للاجتهاد، ودفعاً إلى التنظير المباشر للواقع دون توسط النص. وعلوم الحكمة لم تعد تتعامل مع اليونان والفرس والهند قديماً بل تتعاون مع الغرب والشرق حديثاً. ومن ثم تقوم علوم الحكمة الجديدة على تمثيل الواقع الغربى والشرقى، نقلاً وتعليقاً وشرحاً وتلخيصاً وعرضاً وتأليفاً ثم ابداعاً خالصاً يعبر عن تطور الأمة فى عصرها الجديد وفى فترتها التاريخية الراهنة بألفاظ المصر ومفاهيمه: الحرية، والاستقلال، والتقدم، والعدالة الاجتماعية، والتعددية. وعلوم التصوف القديمة تعود من جديد إلى الواقع وإلى حياة الناس. وانقاذ النفس ليس خارجاً عنها صعوداً إلى أعلى بل داخلياً فيها نزولاً إلى أسفل. فتحدثنا لا تبعث على اليأس، بل يمكن مواجهتها، وإيجاد حلول لها. ومن ثم تتحول المقامات والأحوال القديمة من صبر ورضا وقناعة وتوكل وزهد وخوف إلى مقامات وأحوال جديدة من ثورة، وتمرد، وغضب، ومقاومة، ومعارضة، ورفض، كرد فعل على حالة الاستسلام واليأس والهجرة إلى الداخل فى الدين أو المخدرات أو الهجرة إلى الخارج فى الغرب الصناعى الحديث.

٨ - مسؤولية المفكر

أن الذى يقوم بهذه المهمة، إعادة النظر فى التراث، وأخذ موقف منه، هو المفكر الملتزم، الباحث الوطنى، فقيه الأمة. وهو الذى يدرك مصالح الناس التى تعم بها البلوى بتعبير القدماء أى تمس كل فرد وكل جماعة والأمة كلها. وهى التى تكون معالم مشروعها

القومى الحديث: تحرير الأرض من الاحتلال، تحرير الفرد من التسلط والقهر والطغيان، تحقيق العدالة الاجتماعية فى مجتمع به أغنى الاغنياء وأفقر الفقراء، تحقيق وحدة الأمة بعد أن اعتصرتها الطائفية والقبلية والعشائرية والقطرية والحروب الأهلية، والدفاع عن هويتها فى مواجهة التغريب والتصنيع من ناحية، والتصلب والتشنج من ناحية أخرى، والتنمية المستقلة بحيث تصبح قادرة على اطعام نفسها بدلاً من ارتهاان إرادتها الوطنية بالقمح والغذاء والسلاح والعون الخارجى، وتجنيد الناس، وحشد الجماهير، ومشاركته فى عملية التحول الحضارى بدلاً من سلبيتها وحيداتها ووقوفها موقف المتفرج حتى ولو دخلت اسرائيل فى قلبها، وتم حصار أمريكا لأوطانها.

لا يبدأ المفكر والمفسر من الماضى إلى الحاضر، بل من الحاضر إلى الماضى. ينظر فى معوقات الحاضر ويحل جذورها فى الماضى. كما ينظر فى مقومات التقدم ويوصلها فى الحزبون النفسى الشعبى عند الناس، ويطلقه من عقالة. ويتطلب ذلك وعياً احصائياً دقيقاً بالحاضر، وعلماً واسعاً عميقاً بالماضى، واحساساً قوياً بالتاريخ وبمراحلته. لا تحتاج مهمته إلى سلطة سياسية هى فى العادة فى أيدي السلفيين أو العلمانيين، قريش أو الجيش. ولا تحتاج إلى تنظيم سرى أو ممارسة العنف والاعداد لانقلاب قائم لأن العمل الفكرى عمل علنى، وليست جريمة يعاقب عليها القانون، ولا تقع عليه أعين الشرطة وأجهزة الأمن كما ترصد الحركات السرية. إنما يستعمل المفكر الوسائل الشرعية القائمة، ومؤسسات المجتمع المدنى وجمعياته، اعلامه وجامعاته. لا ترفضها الدولة لأنه تنشيط للحياة الثقافية، ودعوة إلى التفكير. ولا ينأى عنها السلفيون لأنه تطوير للحركة السلفية، وتعامل مع التراث، وحديث عن الإسلام، وتأصيل لجوانب وبدائل فيه. ولا يحاصرها العلمانيون لأنه حديث فى مصالح الناس وتحقيق لها. يوسائل أخرى أكثر أصالة وأطول عمراً. ترضاها الجماهير التى تجدد فيها هويتها وشخصيتها عبر التاريخ، وترضاها الخاصة التى تكتشف تراثها بعد أن توجهت إلى الوافد تبحث فيه عن الحلول. ليست ضد أحدهم فرقاء الأمة بل تبغى المصالحة الوطنية والحوار الوطنى. تسمح بالتعددية الفكرية والنظرية. فتاريخ الأمة وثقافتها المعاصرة تتنازعه تيارات متعددة من واقع تاريخها وثقافتها: إسلامية، وقومية، وليبرالية، وماركسية على اختلاف تمثيلها لدى الخاصة والعامة. وتسعى إلى وضع برنامج وطنى مشترك، أهداف قومية واحدة لا يختلف عليها فريقان. تحتاج إلى أمر طويل. فطالما جربنا التحديث القصير، وكانت النتيجة الردة والكبرة والعودة إلى الصفر. تحديث سطحي من الوافد، والموروث تقليدى فى الاعماق، محافظ لم يتغير. فالوعى التاريخى هو أساس الوعي السياسى. والتغير الاجتماعى الأبقى هو الذى يقوم على مراحل التاريخ. ودون الاحساس بالمرحلة الحاضرة

والوعى بها يقوم المفكر بدور جيل مضى فيتحول إلى السلفية القديمة أو بدور جيل قادم فيتحول إلى العصرية الغريبة الحديثة مع أن التحدى هو فى الانتقال من القديم إلى الجديد، والتحول من التراث إلى التجديد.

مازال الخطاب السياسى الوطنى المعاصر منقسماً إلى قسمين. خطاب سلفى يعرف كيف يقول، يستعمل لغة التراث ولكن لا يعرف ماذا يقول أى مصالح الناس فى الحرية والديمقراطية والتعددية على مستوى الروح والغذاء والسكن والتعليم والصحة والعمل على مستوى البدن. وخطاب علمانى يعرف ماذا يقول، ويتحدث فى مصالح الناس ومطالبهم وتطلعاتهم ولكن لا يعرف كيف يقول، ويعتمد على أطر نظرية وافدة، لبرالية أو قومية أو ماركسية، لا تمس شغاف القلوب، ولا تنبع من تراث الجماهير وثقافتهم الموروثة. مهمة المفكر أن يجد خطاباً سياسياً وطنياً ثالثاً يعرف كيف يقول كما هو الحال فى الخطاب السلفى، لغة التراث، ويعرف ماذا يقول، مضمون الخطاب العلمانى، مصالح الناس.

ولا خوف ولا مخاطر ولا شبهات على المقدسات والعقائد والثوابت. فهى كلها قائمة ولكن دلالاتها واشاعتها وانعكاساتها مختلفة من عصر إلى عصر. وما دمتنا بشراً جميعاً فلا أحداً منا فى أى عصر يحكر الدفاع عنها أو صياغتها أو فهمها. فالكل يجتهد طبقاً لعصره. ولا تتعارض الاجتهادات بل تتوالى عبر العصور. والأفضل أن يحيا المقدس فى القلوب بدلاً من أن يتكلس ويتحجر ويصبح وثناً يعبد الناس. ولا خوف من التغير الدائم والقضاء على الثوابت التى أجمع عليها الناس عبر التاريخ. فالثابت هو تحقيق مصالح الناس. الثابت هو المتغير الدائم، هى القدرة على الاجتهاد والابداع فى كل عصر. هناك فرق بين الثابت الفارغ المجرد من أى مضمون أو واقع، والثابت الحى المملوء بحياة الناس.

تلك مسؤولية المفكر الوطنى والعالم المواطن وفقه الأمة. لا يحمل التكرار، والعمود على بدأ. بل يصوغ من جديد بناء على مراحل العمر وتغير الأحداث، والأمل فى الناس، وبقاء التاريخ^(١).

(١) لمزيد من الاطلاع يمكن الرجوع إلى «التراث والتجديد» موقعنا من التراث القديم، المركز العربى للبحث والنشر القاهرة ١٩٨٠، بيروت ١٩٨٠ «التراث والتغير الاجتماعى»، «التراث والعمل السياسى»، «التراث والنهضة الحضارية فى دراسات فلسفية»، القسم الأول، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٧.

(٢)

تراث السلطة وتراث المعارضة

التراث ترانان: تراث السلطة وتراث المعارضة، تراث الدولة وتراث الشعب، الثقافة الرسمية والثقافة المضادة. فالثقافة كالمجتمع تتميز بتمايز السلطة في المجتمع. ولما تكون المجتمع من طبقات اجتماعية وكان الصراع على السلطة فيه طبقاً لصراع الطبقات افترزت كل طبقة أى كل سلطة تراثها وثقافتها، تراث الحاكم وتراث المحكوم، تراث الحكومة وتراث الأهالي، ثقافة «الناس اللي فوق» وثقافة «الناس اللي تحت».

لا يوجد إذن تراث على الإطلاق، كل واحد شامل لا يتجزأ ولا يتبعض ولا يتميز، بل يوجد تراث خاص بمجتمع وطبقة وسلطة بل وبمرحلة تاريخية بأكملها. التراث نتاج اجتماعي لا يسبق وجود المجتمع، ولید الصراع الاجتماعي والسياسي وليس سابقاً عليه، افراز اجتماعي كأحد أشكال القوى الاجتماعية المؤثرة في الصراع الاجتماعي. يتغير بتغير موازين القوى. التراث سلطة لأنه يمد السلطة السياسية القائمة بشرعيتها والتي تحاول أن تنزع الشرعية عن سلطة المعارضة وتراثها^(١).

وبعد افراز المجتمع لتراث السلطة فإنه يتحول على مدار التاريخ إلى أنساق من القيم مستقلة بذاتها مع أنها كانت في نشأتها وليدة الظروف الاجتماعية والسياسية. ويتم توظيف هذه الانساق المستقلة في أتون الصراع الاجتماعي. يخرج التراث من المجتمع متأثراً به ثم يخرج المجتمع من التراث مؤثراً فيه. فالتراث معلول في البداية وعلة في النهاية، نتيجة ومقدمة، مضمون وصورة، انفصال وفعل، أثر ومؤثر. تفرز السلطة تراثها ثم تمثله، وتتوحد به، وتطلقه، وتكفر ماسواه. فتختفي التعددية، وتصبح الثقافة ذات اتجاه واحد، ويصبح النظام السياسي ذا حزب واحد.

ولما كانت الدولة هي السلطة اتحدت مع تراثها، تراث السلطة، وافترزه من جديد لتتحكم

كتب هذا البحث بناء على طلب مجلة «ابن خلدون» في العدد الخاص عن «الابن خلدون والحريّة» (إبريل ١٩٩٢) من أجل تناول القضية في التراث، ولكنه لم ينشر بدعوى تعاطفه مع الحركة الإسلامية. ثم أرسل إلى مجلة «القاهرة» للنشر ولم ينشر.

(١) حسن حنفي: الدين والثورة في مصر ١٩٥٢-١٩٨١، الجزء السابع: اليمين واليسار في الفكر الديني، مدهولي، القاهرة ١٩٨٩.

من خلاله من خلال أجهزة الاعلام، ولتسيطر على الحركة الاجتماعية، وتستأنف مؤامرة الصمت حول تراث المعارضة لتمنع الشعب من تمثله والاحتماء به والقضاء على شرعية المعارضة. دون فقهاء الدولة تراثها، وزجت الدولة فقهاء المعارضة إلى السجون. نصبت الدولة فقهاءها على المناصب الدينية، الافتاء والقضاء والبحوث، واتهمت مخالفها بالكفر والزندقة والاحاد والخروج على النظام. تلبس الخلع انصارها، وتزج بمخالفها في السجون.

ويتضح ذلك من أسماء الفرق وألقاب رؤسائها وألفاظ التدوين. فتراث السلطة هو تراث أهل السنة والجماعة، أهل الاستقامة، أهل الرواية والحديث، أمة الإسلام في حين أن تراث المعارضة هو تراث الشيعة والخوارج والمعتزلة. فهي أسماء مخترى على أحكام. ومن منا يود الحيد عن الاستقامة والسنة أو ينكر الرواية والحديث أو يلجأ إلى التشيع والخروج والاعتزال^(١)؟ أصحاب تراث السلطة لهم ألقاب مثل: الشيخ الرئيس، حجة الإسلام، أمام الحرمين، ناضر الملة والدين، حامى حمى الإسلام،... إلخ في حين أن أصحاب تراث المعارضة لهم ألقاب مثل: الملحد، الزنديق، الكافر، الخارج، المنافق، المانوى، الزراداتشى، الصائى، البرهمى... إلخ. ومن منا لا يود الألقاب الأولى ولا ينفر من الثانية؟ تراث السلطة يقول ويقرر، وتراث المعارضة يزعم ويدعى. تراث السلطة هو الفرقة الناجية الواحدة، وتراث المعارضة هي الفرق الهالكة الاثنان والسبعون^(٢).

ويتضح ذلك في الاختيارات السياسية لتراث السلطة في كل العلوم. وأولها علم العقائد أو علم أصول الدين الذى يعبر عن التصور للعالم، وصلة الخالق بالخلق، الأساس النظرى للمجتمع الجديد. ففي أصل التوحيد اختارت السلطة تصوراً لله يخدم مصالحها، ويدافع عن تحكمها، ويشرع لبقائها حتى لا يبدو الفرق واضحاً بين صفات الله وصفات السلطان. فالله هو الموجود بذاته مثل السلطان، الأول منذ الأزل مثل السلطان الذى كان على موعد مع القدر منذ القدم. أرسلته العناية الالهية لانقاذ الوطن. وهو الباقي إلى الأبد مثل السلطان مدى الحياة. هو السرمدى الأزلى الأبدى مثل السلطان الذى لا شعب قبله ولا شعب بعده. فهو أب الشعب ولا يبقى الشعب بعده. والله لا يشبهه شيء، منزه متعال، واحد. وكذلك السلطان، متفرد بصفاته، يفوق البشر، وليس له مثيل. علم الله مطلق، لا تخفى عنه حبة في

(١) حسن حنفى: من العقيدة إلى الثورة، المجلد الخامس: الإيمان والعمل والامامة، ٣- فرق المعارضة ص ٤٩٩-٥٣٦، ٤- فرقة السلطان ص ٥٣٦-٥٤٧ مديلى، القاهرة ١٩٨٨.

(٢) المصدر السابق، خاتمة: من الفرقة العقائدية إلى الوحدة الوطنية، أولاً: مقدمة، هل يجوز تكفير الفرق؟ ص ٣٩٣-٤٠٧.

ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس، ولا ورقة تسقط من شجرة. وكذلك عيون السلطان لا تخفى عنها خافية، كل شيء لديها مسجل فى كتاب مبين أو على شرط تسجيل سرى بلا إذن استرقاقاً للسمع على الحرمان، همسات الناس، حركاتهم وسكناتهم، فى السر والعلن، فى الاماكن العامة وفى حجرات النوم، العين الساهرة، لا فرق بين عين الله وعين المسعس. هل هذا هو العلم الالهى الشامل المحيط أم عيون المخابرات وأجهزة الأمن؟ والله قادر على كل شيء مثل السلطان، يمز من يشاء، ويذل من يشاء، يحيى ويميت، يحين ويقتل، يحارب ويسالم، يعادى ويصالح، ولا معقب عليه ولا مراجع من مستشار أو قوى سياسية أو شعب. كلاهما على كل شيء قدير، حتى لا يموت. إن مات السلطان بشخصه فإنه لم يموت بتراته وفكره، بورثته وطبقته. الامامة قائمة مدى الزمان. والملوك والأمراء والعسكر والجند هم أولو الأمر مهما تغير الحذنان. الله يسمع وبصير كالسلطان. ويتكلم ويريد مثل السلطان. كلام الله مثل خطبة السلطان، تخفف الآلام، وتفرج الكرب، وتواسى الأحزان، وتعد بالخلاص القريب، وكلام الله قديم بمعناه ولفظه، لا دخل للبشر فيه، قارئاً أو مقرئاً، متلواً أو تالياً، مكتوباً أو كتابياً. ولا فرق بين أسماء الله الحسنى وأسماء السلطان، القدوس، السلام، المؤمن، المهيمن، العزيز، الجبار، المتكبر، الله، والعروى، المنقذ، المخلص، القائد، الرئيس، المهلم، المنتصر، الزعيم، الوطنى، الغيور، المجاهد، المحرر، المشيد للسلطان. هذا هو تراث السلطان الذى عرف فى تاريخ العقائد باسم عقائد الأشعرية، أبديولوجية الدولة السنية القائمة.

ثم أفرزت المعارضة تراثاً مضاداً دفاعاً عن حقوق الشعب. فالله ذات وصفات وأفعال. ليس هو السلطان كامل الأوصاف، بل هو الإنسان ذاته الموجود المتعالى، المتفرد الواحد، الذى له حق العلم والسمع والبصر والكلام، الذى يقدر على الفعل، ويريد ما يقصد. وهو الحى الذى يدافع عن حقوقه قبل أن يقوم بواجباته. فالإنسان هو العالم القادر الحى، السميع البصير المتكلم المرهد بالحقيقة والله كذلك بالإنجاز، قياساً للغائب على الشاهد. والقرآن مقررٌ بالصوت، متلو باللسان، محفوظ فى الذاكرة، مفهوم بالعقل، مدون بالحرف، منزل فى زمان ومكان وبالتالي فهو حادث، يقدر الإنسان على إعادة انتاجه بصوته وفهمه وذكريته وعقله^(١). هذا التراث الإنسانى الذى دافع عنه المعتزلة والصوفية واللغويون والمهندسون فى الالهيات هو الذى تم استبعاده، وضربت مؤامرة الصمت حوله، ولم يتم التعرف عليه إلا من خلال روايات الخصوم. ابن الروابدى ملحد، والمعتزلة مجوس هذه

(١) المصدر السابق، المجلد الثانى: التوحيد، رابعا: الهيات أم إنسيات ص ٦٠٠ - ٦٦٤.

الأمة، والصوفية يقولون بوحدة الوجود والاتحاد والحلول، ويستحقون الصلب والحرق كالحلاج والسهورردى. وذبح الجعد بن درهم من أوائل المعتزلة بعد صلاة عيد الأضحى بدلاً من الكيش بيد الامام وهو بين المصلين.

وفى أصل العدل اختارت السلطة أن يكون الإنسان بلا حرية وبلا عقل. فאלله هو الصورة المثلى للسلطان. هو الفاعل الحق وغيره الفاعل بالهجاز. وهو الذى يعطى العباد اليقين بالنقل لقصور العقل وهو الرأى. الله هو الذى يهدى ويفضل، ويوفق ويخذل، ويسدد ويحبط. وهو الذى يحدد الآجال والأرزاق والأسعار والفقر والغنى. لا يتم شىء فى العالم إلا بإذنه. الله هو الذى يعلم، وفوق كل ذى علم عليم. وهو الذى يرمى مصالح العباد دون أن يتحدد بنفاة أو صلاح، ولا يجب عليه شىء بل هو الموجب لكل شىء.

وفى مقابل هذا التراث نشأ تراث المعارضة لاثبات حرية الإنسان وقدرته على النظر العقلى المستقل. فالإنسان صاحب أفعاله، له استطاعة قبل الفعل، ومع الفعل، مسؤول عن أفعاله. تتحدد الآجال بالأعمار، وتحدد الأرزاق بالأعمال، وتحدد الأسعار بقوانين السوق. يتنبأ بالمستقبل ويخطط له. ويعيش فى عالم قائم على الغائية والصلاح. الخلق والتكليف جزء من الواجبات العقلية. وقانون العدل عام وشامل فى الكون. والعوض عن الآلام ضرورى لاقامة العدل فى الدنيا قبل الآخرة. فتنهم السلطة المعارضة بأنها تقول بالوجوب على الله، والله لا يجب عليه شىء مثل السلطان، وبأنها تحكم عقلها فى الكتاب، والكتاب لم يفرط فى شىء مثل خطب السلطان، وبأنها تنتقص من القدرة الالهية الشاملة، وتؤله الإنسان، والسلطان أحق بالتأليه، وبأن فكرها مستورد من البراهمة والمجوس، وليس فكراً موروثاً أصيلاً، نابعاً من الكتاب والسنة مثل فكر السلطان^(١).

وفى النبوات يدافع تراث السلطة عن النبوة التى بها صلاح العقل وكمال البشر وعن المعجزة كدليل على صدق النبوة، وعن الكرامة والولاية والرؤية الصالحة كدرجة من درجات النبوة، ويدافع عن عصمة الأنبياء مثل عصمة السلطان. فإذا ما دافع تراث المعارضة عن سلطان العقل والاستقلال بالرأى واطراد قوانين الطبيعة، وأن صدق النبوة فى ذاتها، والتحقق من صدقها بالتجربة فى الحياة العملية اتهمت بالأفكار المستوردة من البراهمة والصابئة، فحصارها الفكرى وسيلة لحصارها السياسى. وفى المعاد تدافع عن نعيم وعذاب القبر، ونكر ونكير، ترغيباً للموافقين، وترهيباً للمخالفين. وتشخص العدل والظلم فى الحوض والشفاعاة والصراط والميزان والقلم واللوح المحفوظ. فالموافق للسلطة المؤمن بتراتها

(١) المصدر السابق، المجلد الثالث : العدل .

يشرب من الحوض وجب له الشفاعة والعفو، والخالف لها والرافض له يمنع منه. ولا شفاعة ولا عفو له. والموافق للسلطة ينجو، والخالف لها يهلك. الموافق في الجنة والخالف لها في النار. فإذا ما دافع تراث المعارضة عن قانون الاستحقاق، ورفض الشفاعة والبشارة، وأقام العدل كقيمة في حياة الناس دون تشخيص له بالصور وتجسيد له في الأشياء كان حجراً على الله وتقييداً للسلطان الذي يثيب من يشاء، يعذب من يشاء، ويعفو عن من يشاء^(١).

وفي الإيمان والعمل افترز تراث السلطة أن الناس مؤمنون بالقول، بتمتعة الشفتين، والعمل موجب بعد الإيمان في الفعل إلى يوم الحساب حتى يفعل السلطان ما يشاء مادام يقول لا إله إلا الله، ويفعل الناس ما يشاءون مادامت الأفعال ليست مقياساً للإيمان. فلا يعود هناك مقياس للصواب والخطأ، فيحكم السلطان ويطيع الناس. فإذا ما أفترز تراث المعارضة أن العمل جزء من الإيمان، وأن من لا عمل له لا إيمان له سواء عند الحاكم أو عند المحكوم اتهمت بالخروج على الامام، والثورة، على الحكام، وتضييق رحمة الله التي وسعت كل شيء.

وفي الامامة افترز تراث السلطة أن الامامة في قریش إلى يوم الدين حتى لا تخرج السلطة عن القبيلة أو الطائفة أو الطبقة أو العسكر كما هو الحال في هذه الأيام، وأن نظام الحكم يتحدد بمصفات الحاكم، إذا صلح الحاكم صلح الحكم. فإذا ما أفترز تراث المعارضة أن الامامة وظيفة يتقلدها من هو قادر على تحمل المسؤولية، لا فضل لعربي على عجمي إلا بالقوى، وأنه قد يكون عبداً حبشياً كان خروجاً على السنة، وإنكاراً للحديث، وشقاقاً للامة، وشقاً لعصا الطاعة^(٢).

وفي علم أصول الفقه أفترز تراث السلطة أن الأولوية للنص على المصلحة. فالدين غاية وليس وسيلة، حقيقة في ذاته وليس صلاحاً للعباد. والله أعلم به وليس البشر. ورفض التعليل والقياس. فالنصوص غير معلة بل تعبير عن إرادة الله، الصورة المثلى للسلطان، وأن الواقع لا يقدم جديداً حتى نهاية الزمان، وأنه لا يخرج عما ورد في النص، وأن السنة متضمنة في الكتاب، وأن الاجماع متضمن في السنة، وأن اجماع كل عصر سابق ملزم للعصر اللاحق، وأنه لا اجتهاد فيما فيه نص، وأن الحكم بالمصالح المرسلة هو و غرض. فإذا أفترز تراث المعارضة أن الأولوية للمصلحة على النص، وأنه لا ضرر ولا ضرار، وأن الضرورات تبيح المحظورات، وأثبت التعليل في الأحكام، وأن النصوص لم تغط كل شيء،

(١) المصدر السابق، المجلد الرابع، النبوة والمعاد.

(٢) المصدر السابق، المجلد الخامس، الإيمان والعمل والامامة.

وأن الواقع متجدد، وأن السنة اجتهاد وقياس على القرآن في وقائع متجددة، وأن الاجماع اجتهاد جماعي في واقع متجدد، وأن لكل عصر اجماعه، وأن الاجتهاد مفتوح إلى آخر الزمان، متجدد بتجدد الوقائع انهم بالخروج على السنة، والتضحية بالنص، والتحكم بالهوى، والقول بالرأى، وترك الأثر. فيبقى النص وتضييع فلسطين. ويقرأ الناس البخارى في المساجد وقبر نابليون يتساقط عليها، ونحتفى بالنصوص، ويدخل اللصوص.

ويبرز تراث السلطة قواعد لتفسير النصوص لمنع التأويل دفاعاً عن الحرفية والالتزام بظاهر النص حتى تقوى شوكة السلطة. فأعطى الأولوية للظاهر على المؤول، وللحقيقة على المجاز، وللمحكم على المتشابه، وللمبين على المجهل، وللمقيد على المطلق، وللخاص على العام تضييقاً للخناق على الناس، وتأكيداً على حق السلطة وحدها في التفسير الحرفي ضد تأويل المعارضة. فإذا ما قامت المعارضة بالتأويل واعطت الأولوية للمؤول على الظاهر وللمجاز على الحقيقة، وللمتشابه على المحكم، وللمجهل على المبين، وللمطلق على المقيد، وللعام على الخاص افساحاً لاختلافات الفهم وتباين التطبيق اتهمت بهدم الشريعة، وإنكار حقوق الله، واسقاط الأحكام.

ويبرز تراث السلطة أحكام التكليف، ويقنن للناس الحلال والحرام، ويقسم أفعال العباد إلى أوامر ونواهي، وفروض ومحرمات حتى لا يبقى للإنسان شيء يفعل به الطبيعة حيث تكمن شرعية الفعل في ذاته ومن داخله دون أن يفرض عليه حكم من الخارج حتى يأتي الإنسان بأفعاله عن حرية وطبيعة وليس جبراً وضرورة وكأنه آلة طيعاء مهمتها التنفيذ باسم الشريعة. كما جعل تراث السلطة هذه الأحكام التكليفية الخمسة تتحدد بشواها وعقابها في الآخرة وليس بضررها ونفعها في الدنيا حتى لا يكون عليها نقد ذاتي باعتبارها أفعالاً إنسانية حرة. فإذا ما دعا تراث المعارضة إلى الفعل الطبيعي الحر، فالطبيعة خيرة، والشريعة ازدهار لها، وأن الحرام مضاد للطبيعة، والفرض موافق لها، وأن المكروه اختيار سلبي حر للمحسن على القبيح، وأن المندوب اختيار حر ايجابي للمحسن على القبيح، وأن الأفعال الطبيعية الحرة لا تحتاج إلى قوانين من خارجها حتى يثق الإنسان بنفسه وتصبح الشريعة عامل تحرر وليس أداة قهر، فالأحكام التكليفية أفعال طبيعية حرة للإنسان يأتي بها في العالم المحيط كآفاق للفعل اتهمت بالاباحية والفوضوية، وتحكم الهوى والفرض في الشريعة حتى تظل الشريعة أوامر ونواهي في يد السلطان كأداة للقهر الاجتماعي.

ويجعل تراث السلطة الأحكام الشرعية مجرد تعبير عن الإرادة الالهية. فالحاكمة لله بصرف النظر عن وضع هذه الأحكام في الواقع الاجتماعي وكأنها مجرد سيوف بتارة

مهمتها قطع الأيادى والرقاب، وكأنها كلها حدود وعقوبات وكفارات، واجبات دون حقوق. فإذا ما أفرز تراث المعارضة أن أحكام التكليف قائمة على أحكام الوضع، وأن الشريعة وضعية تقوم على أوضاع فى العالم وأركان فى الفعل وركائز فى المجتمع، فكل حكم له سبب وشرط ومانع، ويمكن اثباته عزيمة أو رخصة طبقاً للقدرة الإنسانية، بشكل صحيح أو باطل دفعاً للنفاق والتظاهر انهم بأنه ماركسية ومادية ووضعية وعلمانية وانكار للمصدر الإلهى للشريعة. فسبب تحريم الخمر السكر، وشرط قطع يد السارق ألا تكون السرقة بدافع الجوع أو البطالة أو الحقد الاجتماعى فى مجتمع السرقة فيه أحد مصادر توزيع الدخل وأن يطبق الحد على الغنى قبل الفقير، وأن الجفاف والجوع والقحط موانع لتطبيق حد السرقة، وأن الأثارة الجنسية فى أجهزة الاعلام وأزمة السكن وغلو المهور وأسعار الأثاث قد تكون موانع من تطبيق حد الزنا، وأن الرخصة تأخذ القدرات الفعلية فى الاعتبار قبل الفعل، وأن صحة الفعل فى النية والمضمون وليست فى الشكل والصورة.

كما يقر تراث السلطة أن الشريعة إنما هى مجرد أحكام بلا مضمون، أوامر بلا أهداف، طاعة بلا فهم. فإذا بينت المعارضة أن الشريعة وضعت ابتداء على المصالح العامة والضروريات الخمس، الدفاع عن الحياة (النفس)، والعقل، والحقيقة (الدين)، والكرامة (العرض)، والمال، وهى تمثل حقوق الإنسان الطبيعية فى الحياة والمعرفة والولاء والكرامة الوطنية والثروة، فالشريعة وضعية تقوم على الدفاع عن حقوق الإنسان وليس عن حقوق الله، وأن مقاصد الشارع هى الحقوق وليست الواجبات، وأن مقاصد المكلف النية فالأعمال بالنيات، وليست بالأشكال والرسوم لتهمته بأبطال الشرائع، وإيقاف الحدود، وتبنى المادية والاحاد^(١).

وفى علوم الحكمة أفرز تراث السلطة أن الوحي أعلى من الفلسفة، وأنه يتضمن فلسفته الخاصة ولا يحتاج إلى فلسفة أخرى وافدة عليه من الخارج، وترجيح أساليب القرآن على منطق اليونان، وأن البلاغة العربية والنوع السليم ينيان عن المنطق، وأن الفلاسفة قد كفروا فى قضايا كبرى ثلاثة: قدم العالم، وإنكار علم الله بالجزئيات، وإنكار حشر الأجساد، وضلوا فى سبع عشرة قضية صغرى أخرى كما بين الغزالى فى «تهافت الفلاسفة». وإذا كان صواب المنطق لا يعادل صواباً عملاً فى الطبيعيات والالهييات فقد أتى الدور على المنطق

(١) حسن حنفي: علم أصول الفقه فى «دراسات إسلامية» ص ٦٣ - ١٠٣ مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٨١.

بعد ذلك، فمن المنطق تزندق، وأن الفلسفة أس السفه كما هو الحال فى فتاوى ابن الصلاح.

ثم جاء تراث المعارضة ليعلى من شأن الفلسفة، وجعل الفيلسوف مثل النبى، يستقى علمه من العقل الفعال. إنما الفرق فى طريقة التعبير والتصوير. يرى الفيلسوف الحقائق ذاتها اعتماداً على العقل ولخطابة الخاصة بينما يستعمل النبى الصور والخيالات اعتماداً على الخيلة ولخطابة العامة. وأول الفلاسفة النصوص حتى تتفق مع أحكام العقل ضد تراث السلطة الذى يفسر النصوص تفسيراً حرفياً حشواً حتى ولو تعارض مع العقل. كما أفرز تراث المعارضة، ابن رشد نموذجاً، قلم العالم ضد الثنائية التقليدية فى نظرية الخلق، فاتهم بالكفر، وحرقت كتبه فى ميدان قرطبة. وكان الرازى قد قال من قبل يقدم الجواهر الخمسة إقراراً لبداً التعددية فاتهم بالالحاد، وحرقت كتبه. وحاول ابن الراوندى تحويل الفلسفة إلى علم دقيق فاتهم أيضاً بالالحاد. وأصبح العلم الالهى الكلى نموذجاً للعلم الاستنباطى العقلى الشامل فى مقابل العلم الجزئى الاستقرائى. كما أصبح المعاد روحانياً وليس مادياً شيعياً. فاتهم ابن سينا بابتكار البعث وحشر الأجساد. كما مات ابن باجة مسموماً لأنه أراد جعل الإنسان متوحداً يدير أمره بلا سلطان عليه.

وفى علوم التصوف أفرز تراث السلطة «أحياء علوم الدين» كأيدولوجية للعامة تحث على الطاعة والولاء لأولى الأمر، وتعطيها قيم الزهد والورع والصبر والتقوى والرضا والتسليم كما هو الحال فى المقامات، وتضعها فى الصحو والسكر، والغيبة والحضور، والهيبة والأنس، والخوف والرجاء، والفقد والوجد كما هو الحال فى الأحوال، بين الترغيب والترهيب بين عصا الوليد وذهب المعز. فالتغير فى الداخل وليس فى الخارج، فى الفرد وليس فى المجتمع، عن طريق القلب والذوق وليس عن طريق العقل والاحصاء، إلى أعلى وليس إلى الامام، خارج العالم وليس فيه. قن الغزالى عقائد الأشعرية كأيدولوجية مطلقة للسلطان، يفعل ما يشاء، وقن التصوف كأيدولوجية للطاعة حتى تستكين العامة وترضى. فيأمن الحاكم المحكوم، ويبقى النظام، وهو مائنانى منه حتى الآن^(١).

ثم رفض تراث المعارضة سوء استخدام التصوف لطاعة الحكام أو لاستغلال العامة. فتحول التوحيد إلى حلول، وأطلق الصوفى لسانه ليحذر الحكام ويؤثر العامة. وقاد الحلاج ثورة القرامطة فصلب بدعوى الخروج على الشرع والكفر الصراح. وقتل السهروردى لأنه

(١) «أحياء علوم الدين» أم «أحياء علوم الدنيا» فى «الدين والثورة فى مصر»، الجزء الرابع، الدين والتربية القومية ص ٣١٣-٣١٧.

خرج على الخطاب الرسمي المألوف، ودعا لناس إلى الخروج على فكر الفقهاء وإلى ضرورة التوغل في التأله والبحث، وكفر ابن عربي لأنه وحد بين الحق والخلق ضد ثنائية تراث السلطة حتى تظهر فاعلية الاله في الكون، ويقرب الكون من الله^(١). وخرج التصوف من الزاوية إلى الرباط في المهديّة في السودان للجهاد ضد الانجليز وفي السنوسية في مواجهة الآخر في ليبيا، وفي الحركة الإسلامية في فلسطين. وأصبحت التجربة الصوفية عند محمد اقبال عنواناً للذاتية الفردية والجماعية ضد التبعية للغرب. ومازالت الطرق الصوفية في السودان قادرة على تثير الشعب إذا ما خرجت من سيطرة الحكام.

والعلوم التقليدية هي عماد تراث السلطة لأنها وثيقة الصلة بالدين والثقافة الشعبية. وهو تراث المساجد ومعاهد العلم والجامعات الدينية في الأزهر والزيتونة والقرويين وتم وصنعا. فالقرآن وحى من الله لا صلة له بالديانات المعروفة في الجزيرة العربية ولا بمعتقداتها ولا بأشعارها ولا يسجع كهانها. «والناسخ والمنسوخ» لا يعنى أكثر من تدرج الحكم في وقت معين وليس في كل وقت. خلا التدوين والجمع من أى دافع سياسى أو صراع على السلطة أو اقرار لسيطرة قريش. أما تراث المعارضة فإنه يضع القرآن في إطار تاريخ الأديان المقارن، الصابغة وعبادة الأصنام، والحنيفية، والمثلل اليهودية والفرق النصرانية. ويؤكد في «أسباب النزول» على أولوية الواقع على الفكر، وأن الوحي هو اجابات على أسئلة في الواقع، وحلول لمشاكل اجتماعية، يصل الإنسان إليها ببداهته كما كان يفعل عمر^(٢). والناسخ والمنسوخ يعنيان التطور في الشريعة ليس فقط في وقت النسخ بل في التاريخ طالما أن الزمان قائم. فالتطور والتغير في بنية الواقع والمجتمع، والشريعة تواكب هذا التطور إلى ما لانهاية. والتدوين إنما كان تأكيداً لسلطة قريش ولهجتها على سائر القبائل في صراع سياسى على السلطة.

وفي علوم الحديث، يعطى تراث السلطة الأولية للسند على المتن، ويجعل صحة السند شرط صحة المتن، وهو ما يسمى بالنقد الخارجى. والصحيح منه المتواتر المنقول لفظاً ومعنى بلفظ القول. وهو مصدر ثان للتشريع بعد المصدر الأول وهو القرآن. ويسمح بالعمل بخبر الواحد، نظراً وعملاً، ولا يرى غضاضة في قبول الروايات الشعبية عن الأغرويات ومشاهد

(١) «حكمة الاشراق والتقنومينولوجيا» في دراسات فلسفية ص ٢٧٣-٣٤٥.

(٢) أنظر دراستنا «الوحي والواقع» دراسة في أسباب النزول، ورقة مقدمة إلى الجمعية الفلسفية المصرية، ١٩٨٨، الإسلام والحداثة ص ١٣٣-١٧٥ دار الساقي، لندن ١٩٩٠. وهي أول دراسة في هذا الجزء.

القيامه والاسراء والمعراج تملقاً لاذواق العامة. بينما يعطى تراث المعارضة الأولوية للمتن على السند، ويجعل صحة المتن في اتفاقه مع العقل والواقع، وهو ما يعرف بالنقد الداخلي. ويقيم التواتر إنما يرجع إلى شروطه وهي تعدد الرواة واستقلالهم، وتجانس انتشار الرواية في الزمان في الذبوع والانتشار، والأخبار عن حس. والأحداث مرتبطة بأساليب البلاغة العربية وبجمهرة أمثال العرب، وأنها إعادة لبناء الثقافة الجاهلية في منظومة جديدة للقيم مثل «انظر أخاك ظالماً أو مظلوماً» في الجاهلية وأن نصر الظالم بمنعه عن الظلم في الإسلام. وقد دخل الخيال الشعبي في كثير من رواياته في القرون المتأخرة كجزء من الأدب الشعبي. وهو مجرد بيان وتفصيل للمصدر الأول. وليس مصدراً مستقلاً للتشريع. فيتم تكفير سيد قطب وقاسم أمين في مصر، وقاسم أحمد في الملايو.

أما علوم التفسير فقد أفرز تراث السلطة التفسيرات التاريخية واللغوية والفقهية والعقائدية لحشد أكبر قدر ممكن من المعلومات المستقاة من الأسرانيات أو من تاريخ الجاهلية لتفسير النصوص دون أية إشارة للواقع الاجتماعي للمفسر. فالنص لا شأن له بالواقع الذي تسيطر عليه السلطة، ولا يتوجه نحوه بالنقد والتغيير دفاعاً عن النظام القائم. وهي التفسيرات الطولية التي تبدأ بالفاتحة وتنتهي بسورة الناس، تتقطع فيها الموضوعات، وتتجزأ فيها التصورات. منها إبراز براعة المفسر واغتراب الناس إبعاداً لهم عن الحكماء. أما تراث المعارضة فإنه يقدم التفسير الاجتماعي مثل «تفسير المنار» لرشيد رضا ابتداءً من تعاليم محمد عبده، وفي ظلال القرآن» لسيد قطب لنقد الواقع الاجتماعي وعرض النصوص على الحاضر وليس على الماضي من أجل تغيير الأوضاع السياسية والاجتماعية الحالية والمساهمة في الحراك الاجتماعي والسياسي. والبعض منها تفسيرات عرضية تجمع النصوص المتفرقة في الموضوعات الواحدة وتفسرها معاً للتعرف على بنية الموضوعات وتركيبها في تصور للإنسان والمجتمع والتاريخ، وهو ما سماه محمد باقر الصدر «التفسير الموضوعي للقرآن»^(١).

وفي علوم السيرة شخص تراث السلطة علوم الحديث في شخص الرسول، وتحول القول إلى فعل، والمبدأ إلى شخص مما يفرض علينا عبادة الأشخاص في ممارستنا اليومية وفي نظمنا الاجتماعية وفي مؤسساتنا السياسية. فالرسول معجز قبل الميلاد. تتبأ الطبيعة بمولده، ومعجز

(١) انظر دراستنا «مناهج التفسير ومصالح الأمة» في «الدين والثورة في مصر»، الجزء السابع اليمين واليسار في الفكر الديني، ص ٧٧-١١٦ «اختلاف في التفسير أم اختلاف في المصالح» ص ١١٧-١٢٠ وأيضاً هل لدينا نظرية في التفسير؟ «كهما أسبق نظرية في التفسير أم منهج في تحليل الخبرات؟»، «عود إلى المنهج أم عود إلى الطبيعة» في قضايا معاصرة، الجزء الأول، في فكرنا المعاصر ص ١٦٥-١٧٦، دار الفكر العربي، القاهرة ١٩٧٦.

بعد الميلاد بمئات المعجزات الصحراوية التي تنسب إليه، ومعجز بعد الوفاة بظهوره للأولياء وشفاخته يوم القيامة. تضخم الشخص على حساب الفكر، وكثرت المدائح واتشدت الابتهالات «أعشنا يا رسول الله» حتى تحول إلى واسطة بين الحق والخلق، بين الرب والعبد كما هو الحال في التراث الشعبي.

أما تراث المعارضة فيحرص على المبدأ دون الشخص، وعلى بيان الجوانب الإنسانية العادية في حياة الرسول، يأكل الطعام ويمشي في الأسواق، ابن امرأة كانت تأكل القديد. ما هو إلا مبلغ للوحى، ومعلن عنه للناس، من كان يعبد محمداً فإن محمداً قد مات ومن كان يعبد الله فإن الله حي لا يموت، ودون اطراء له كما أطرت النصارى عيسى بن مريم حتى عبته. هو عربى قويم يجمع بين القبائل، ويؤاخى بينها، ويظهر الكعبة، ويبنى الدولة. يمكن أن تعاد قراءته في كل عصر طبقاً لاحتياجاته. فهو الليبرالى المدافع عن الحرية كما هو الحال في «فى منزل الوحى» ل محمد حسين هيكل، وهو الاشتراكى المدافع عن الفقراء فى «على هامش السيرة» لطفه حسين، وهو رسول الحرية فى «محمد رسول الحرية» لمجد الرحمن الشوقارى، وهو ابداع ذاتى وعبقريه خالصة فى «عبقريه محمد» للعقاد^(١).

وفى علوم الفقه يعطى تراث السلطة الأولية للعبادات على المعاملات، ويبدأ بالطهارة والصلاة والصيام والزكاة والحج، وتفصل فيه المجلدات. أما المعاملات فتأتى فى الدرجة الثانية اختصاراً وحذفاً. قدم فقه الأشكال والرسوم والشعائر وليس فقه المجتمع والتنمية. أما تراث المعارضة فإنه يعطى الأولوية للمعاملات على العبادات من أجل تنظيم المجتمع وبناء الدولة. يقدم الفقه الاجتماعى والسياسى. وليس فقط فقه المحض والنفس.

وقد كانت العلوم العقلية باستمرار موضع شبهة من تراث السلطة. وكانت العلوم الرياضية والطبيعية انتهكاً لحرمة الاسرار الكونية. فاستشهد الوغ بك مؤسس مرصد سمرفند. واتهم جابر بن حيان بالسحر لأنه اشتغل بالكيمياء. لذلك لم تستقر هذه العلوم فى وجداننا القومى، ولم تصبح جزءاً من موروثنا الثقافى مثل العلوم التقليدية.

والآن، قد يكون سبب أزمتنا الحالية فى ركود مجتمعاتنا، والثبات الاجتماعى، والردة والثورة المضادة، خطوة إلى الامام وخطوتان إلى الخلف هو أننا نريد تغيير الواقع الاجتماعى بتراث السلطة السائدة فى أجهزة الاعلام وتحت سيطرة الدولة، والموجه الأول لمناهج التعليم

(١) «محمد الشخص أم المبدأ؟» «الدين والثورة فى مصر»، الجزء السابع، اليمن واليسار فى الفكر الدينى ص ١٦٣-١٦٧.

والرافد الرئيسى فى الموروث الثقافى الشعبى حتى أصبح جزءاً من تصورنا للعالم وكأنه هو التراث كله ولا بديل عنه. ومن ثم تطمئن الدولة لاستتباب النظام وسيادة الأمن دون ما حاجة إلى أجهزة لذلك الفرض. فالعالم شكله مخروطى هرمى، له قمة وقاعدة، أعلى وأدنى، يقوم على التدرج. وقد يكون أحد أسباب ضعف المعارضة هى أنها أيضاً تعارض السلطة بتراث السلطة. فتنشأ أحزاب المعارضة، إسلامية أو ماركسية أو قومية أو ليبرالية، بنفس الشكل الهرمى التسلسلى. وبالتالي يتسلط على الشعب مرتين، مرة من الحكم ومرة من المعارضة.

فهل يمكن لتراث المعارضة أن يكون بديلاً عن تراث السلطة فى وجداننا القومى حتى لا يكون الابداع الذاتى الحر موضوع اتهام بالكفر والالحاد؟

(٣)

أنساق العقائد والنظم الاجتماعية

أولاً - مقدمة: الموضوع والمنهج

الصلة بين أنساق العقائد والنظم الاجتماعية موضوع رئيسى فى علم الاجتماع الدنى فى دراسة الدين كظاهرة اجتماعية. ومعنى الدين هنا العقائد والشرائع، التصورات والعبادات، الاخلاق والمؤسسات. وهى أيضاً موضوع علم الاجتماع الاخلاقى، فالدين سلوك، والعقائد أسس نظرية للممارسة، والإيمان عمل. وهى أيضاً موضوع علم اجتماع المعرفة نظراً لأن الدين يعطى معارف من الوحى أو الألهام تستعمل أساساً لتقييم المعرفة الإنسانية وتوجيهها. كما أنه منظومة من التصورات النظرية ومعايير السلوك تنشأ فى ظروف اجتماعية معينة مثل غيره من النشاطات الذهنية فى المجتمع: العلم، والأدب، والفن... الخ.

وتتعدد المناهج فى دراسة هذه الصلة. فالمنهج المادى الجدلى يبين كيفية صدور هذه العقائد والتصورات والقيم والمعارف فى ظروف اجتماعية وتاريخية محددة، تعبيراً عن الأوضاع الطبقة فى المجتمعات. كل طبقة تفرز عقائدها وثقافتها ورموزها الفنية والأدبية. هناك عقائد الطبقة المسيطرة وتصوراتها وقيمها. وهناك عقائد الطبقة المقهورة وتصوراتها وقيمها. والخلاف بين النسقين من العقائد ليس خلافاً نظرياً يمكن رده إلى معايير للصواب والخطأ إنما هو تعبير عن أحد أوجه الصراع الاجتماعى. معركة التفاسير هى معركة اجتماعية بالأساس. تفرز كل قوة اجتماعية عقائدها كسلاح فى المعركة الاجتماعية خاصة إذا كان المجتمع تراثياً، مازال التراث فيه يمثل سلطة وليس فقط حجة^(١).

ويمكن دراسة هذه الصلة أيضاً بالمنهج البنئوى، رصد الأنماط المثالية للعقائد ومايقابلها من أنماط مثالية للنظم الاجتماعية دون الدخول فى قضية العلة والمعلول، النشأة والتكوين، ودون الحكم على أصل هذه البنيات فى الذهن أم فى الواقع. أنساق العقائد بنيات فى الذهن والنظم الاجتماعية بنيات فى الواقع. يكفى رصد هذا التقابل، والكشف عن الهوية

ندوة عاطف غيث، قسم الاجتماع، جامعة الإسكندرية فبراير ١٩٩١.

(١) انظر دراستنا: «التراث والتغير الاجتماعى» فى «دراسات فلسفية»، ص ١٣٥ - ١٥٢، الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٧.

بين البنيتين دون رد الأولى إلى الثانية كما يفعل المنهج المادى الجدلى أو رد الثانية إلى الأولى كما يفعل المنهج البنوي .

ويمكن الجمع بين النهجين عن طريق التحليل الشعوري، تحليل التجارب المعاشة وهو المنهج الوصفى، الظاهراتى. «الفينومينولوجى». فالشعور له قطبان: العقل والواقع. العقل محل لانساق العقائد، والواقع موطن للنظم الاجتماعية. والجدل بينهما ليس جدلاً آلياً، يرد أحدهما إلى الآخر بل جدل شعورى. يتم التفاعل فى الشعور، فى التجربة الحية. المثال والواقع يعدان للإنسان وقطبان له. المنهج الجدلى المادى يعتبر المادة وحدها واعية. والمنهج البنوي تجرده، يسقط المادة من حسابيه ويجعل الصورة وحدها واعية. أما المنهج الشعورى فإنه يرد الإعتبار للظاهرة الاجتماعية كظاهرة حية، ويضع الإنسان فى بؤرة الواقع. ومن ثم كان أنسب المناهج لدراسة العلوم الإنسانية دون ردها إلى ما هو أقل منها فى العلوم الطبيعية أو إلى ما هو أعلى منها فى العلوم للصورية.

ولما كنا مجتمعاً تراثياً فإن دراسة الصلة بين العقائد والنظم الاجتماعية يمكن أن تستمد مادتها من التراث، من الصلة بين أنساق العقائد كما مثلتها العقائد الأشعرية وأنماط النظم السياسية والاجتماعية والمعرفية والقانونية. وكلاهما تجارب معاشة لدينا عبر تراث طويل مازال مخزوناً نفسياً فى وجداننا القومى، وعبر معاناة طويلة لنظم سياسية واجتماعية عبر عدة أجيال. ومن ثم يمكن المشاركة بين الكاتب والقارئ، وكلاهما ينتسب إلى تراث واحد، فى تحليل التجارب المشتركة والإنتهاء إلى نفس النتائج كنوع جديد من الموضوعية من خلال التجارب المشتركة ورؤية الشعور التى تتجلى فيها الوحدة بين أنساق العقائد والنظم الاجتماعية.

وهذا البحث مكتوب بأسلوب عادى دون إغراق فى مصطلحات علم العقائد أو العلوم الاجتماعية. واختار صيغة التساؤل لا التقرير من أجل الدعوة إلى التفكير المشترك. ويقدم عدة افتراضات علمية، لا حقائق، فى حاجة إلى مزيد من البحث والتدقيق لاثبات صحتها وتصديقها أو تكذيبها. ويتم ذلك بوضوح تام اعتماداً على البهادة العقلية لدى الكاتب والقارئ. فليس العمق العلمى الغازاً أو اصطفاً. لذلك لا يعتمد البحث على نظريات اجتماعية بعينها أو على أدبيات يحال إليها، باستثناء الاحالة إلى دراسات سابقة للكاتب لمزيد من التفصيل لما كان هذا البحث على سبيل الإيجاز والاختصار، طرْحاً لتساؤلات دون تقديم اجابات. ويستطيع كل قارئ أن يستوئق بنفسه بما لديه من شواهد وأمثلة سواء كان من علماء العقائد أو من علماء الاجتماع.

ثانياً - الواحدة العقائدية والسياسية : الله والسلطان

لما كانت عقيدة التوحيد جوهر الإيمان فقد ظهرت في تصور علم العقائد في نظرية الذات والصفات والأفعال الشهيرة عند المتكلمين. فأنه ذات له أوصاف وصفات وأفعال. أوصاف الذات ستة: الوجود، والقدم، والبقاء، وليس في محل، ولا يشبه الحوادث، وواحد. هو الموجود الذي لا أول له ولا نهاية له. لا يوجد في مكان، ولا يشبهه شيء، ويتفرد بالوحدانية. وهذه معنيها هي أوصاف السلطان في النظام السياسي الذي يقوم على القهر. فأوصافه لا تختلف عن أوصاف الذات إلا في الدرجة وليس في النوع. هو الوحيد الموجود منذ الازل كقدر للناس واختيار للعناية الالهية. وهو الرئيس مدى الحياة. وهو موجود في كل مكان من خلال عيونه التي ترصد كل شيء. لا يشبه أحداً ولا يشبهه أحد حتى يظل متصفاً بالتفرد، ولا بديل عنه. هو البطل المفوار، الفرد الصمد.

وصفات الذات سبعة: العلم، والقدرة، والحياة، والسمع، والكلام، والارادة. وهي صفات مطلقة. العلم شامل، والقدرة لا حد لها، والحياة ابدية، والسمع والبصر لكل شيء، والكلام وحى، والارادة تعال على الاهواء. والسلطان في النظام القهري كذلك، يعلم كل شيء، ولا يستشير أحداً، وقادر على كل شيء، إعلان الحرب وإقرار السلام، حتى لا يموت، رئاسته مدى الحياة، ذكره في القلوب، وأثاره في المجتمع وفي حياة الناس. يسمع كل شيء من خلال أجهزة التصنت، ويصير كل شيء من خلال أجهزة الأمن. لا تخفى عليه خافية في منزل أو معهد أو مؤسسة أو حزب أو تنظيم، يعلم السر والعلن، يتكلم وحده، ويصدر الأوامر. فهو الرئيس الملهم. يريد وحده ولا معقب عليه. يكفي تخليل ألقاب السلاطين والملوك والرؤساء قديماً وحديثاً لمعرفة وحدة الصفات بين الله والسلطان، ومشاركتها في الأسماء الحسنى^(١). وأفعاله أيضاً مطلقة. هو الذي يختار ويقرر، وليس

(١) أعطى أحد القادة العرب لنفسه تسمياً وتسمين اسماً هي: القائد المنقذ، القائد التاريخي، القائد العظيم، القائد الملهم، القائد الفذ، القائد الضرورة، القائد المخلد، القائد الرمز، القائد المنتصر، القائد الأمين، القائد المظفر، القائد المنصور، القائد المجدد، القائد الشجاع، القائد المبدع، القائد الحكيم، المعلم والقدوة، حبيب الشعب، ضمير الأمة، أبو العراقيين، حارس الأمة، حبيب العراقيين ورجل التاريخ، عز العرب، خيمة العراقيين، فخر العراقيين، مهندس التأميم، ملهم الأبناء، راعي الطفولة، رائد الديمقراطية، راعي الثقافة، المحرر الباني، رجل الانتصارات، راعي الأبناء، هدية الله للعراق، رجل العدالة الأول، قائد العراق الموهوب، باني العراق الجديد، بطل النصر والسلام، رمز شموخ العراقيين، قائد النصر والتحرير، قرّة عين العراقيين، رمز العزة والكرامة، قائد النصر والبناء، هبة البحث للعراق، هبة العراق للأمة، عمق التاريخ العربي، مهندس الانتصارات العظيمة، رمز الرجولة والشجاعة، ضمان النصر والتقدم، قائد المسيرة الطافرة، صانع المجد العربي، محرر الفار وبانيها، باعث النهضة العربية، قائد المستقبل الزاهر، رجل الحاضر والمستقبل، رجل الديمقراطية الأول، رجل المجد والتاريخ، ابن العراق القديس، البصرة وبانيها، النخوة والعزة، هبة السماء =

للإنسان من أمره شيئاً. إذا أراد شيئاً يقول له: كن فيكون. كل شيء بقضائه وقدره. وهي نفس صفات السلطان. فأفعاله أيضاً لا معقب عليها. وهو الذي يقرر، ويبدع مقاليد الأمور، لا يعترض عليه أحد، وكل يسبح بحمده. ولا يختلف في ذلك زعيم عن زعيم أو قائد عن قائد أو ملك عن ملك أو أمير عن أمير أو رئيس عن رئيس إلا في الألقاب وأسمائها^(١).

ثم يتحول التوحيد من الوجدانية والتفرد إلى تصور هرمي للعالم يجمع بين الوحدة والتعدد فيما سمي في تاريخ الفلسفة باسم نظرية الفيض أو الصدور. في البدء كان الواحد. ثم انبثق معه كل شيء، وعلى درجات متفاوتة فيما بينها بين الكمال والنقص. كلما صعدنا إلى أعلى زاد الكمال وقل النقص. وكلما نزلنا إلى أسفل قل الكمال وزاد النقص. كل مرتبة أعلى مهيمنة وقاهرة على المرتبة الدنيا. وكل درجة تستمد وجودها وقيمتها من الدرجة العليا. فما الفرق بين التصور الهرمي للعالم لعلاقة الله بالكون وبين المجتمع الطبقي البيروقراطي الذي يقوم على التمايز بين الطبقات الاجتماعية في القوة والدخل والقيمة؟ ما الفرق بين التفاضل في المراتب الإلهية الكونية والتفاعل في الطبقات الاجتماعية؟^(٢)

وقد يكون هذا الواحد القادر على كل شيء هو رأس المال الذي منه يفيض كل شيء. وتكون المراتب الإلهية هي الإرادة والتنظيم الاجتماعي للعمل. فلا تختلف صفات الواحد عن صفات رأس المال أو الحاكم في الاقتصاد والسياسة. وبالرغم من وجود قوانين العرض والطلب وسائر قوانين السوق والانتاج والربح إلا أن رأس المال يظل متعالياً على الإنتاج

= في الزمن الصعب، قائد الجميع وحبيب الكل، رمز العراق وباني مجده، خير قائد وأعظم بطل، خلاصة عبقرية الأمة، ربان سفينة النصر، ذخر العراق والأمة العربية، هبة السماء إلى هذه الأمة، القائد النادر بين القادة، قائدنا نحو العز والمجد، رمز الشموخ والعز والكرامة، العبقرية الفذة والفكر النير، حامل لواء نهضة الفكر، الزهو العربي في زمن الخلود، قائد الثورة وانجازاتها العظيمة، قائد الأمة وباني مجدها الجديد، فارس الأمة وحامل لواء النصر، بطل النصر ورمزه وصانعه، ابن القيم والمبادئ العربية، الحلم المنشود للعراق والعراقيين، ابن الشعب البار، رائد المسيرة وعز العراق، العقيدة المخلص والوطنية الشريفة، الرمز الذي يمثل علومات العراقيين، بطل الشعب وقائد معاركه التضالية، قائد التنمية والتقدم الاقتصادي، مفخرة قومية للأمة العربية والإنسانية، الانسجام الخالد في الضمائر والنفوس، رمز العقل العربي الحديث، قمة الانسجام بين العبقرية والقيادة، الشخصية الحضارية للإنسان العربي، النموذج الأمثل للعلاقة بين القائد والشعب، رمز السيادة والكرامة الوطنية، قائد الحياة في عراقنا الناهض، الوفاء المهيب للشهداء، رب الأسرة العراقية. وزارة الثقافة والأعلام رقم ٢٧٠ في ١٩٩٠/٩/١١.

(١) انظر استعراض هذه الأسماء والألقاب لله والسلطان في «من العقيدة إلى الثورة» المجلد الأول، المقدمات النظرية، مقدمة: من الدعاء للسلطين إلى الدفاع عن الشعوب، ص ٧-٥٠، مدبولي القاهرة ١٩٨٨.

(٢) انظر دراستنا: «الدين والرأسمالية، حوار مع ماكس فيبر» قضايا معاصرة، الجزء الأول، في الفكر العربي المعاصر، دار الفكر، القاهرة، ١٩٧٦، ص ٢٧٣-٢٩٤.

ومتحكماً فيه، لا ينطبق عليه شيء، ليس لديه وطن، لا زمان ولا مكان، ولا صاحب، ولا معقب، غابر للقارات، ومتحكم في القوميات، ويرى ولا يرى، ويهيمن على كل شيء.

وقد تجلّى هذا التصور الواحدى الهرمى فى «آراء أهل المدينة الفاضلة» للغارلى إذ يقول بأنه سواء قال الله أو النبى أو الفيلسوف أو الملك أو الامام فإنه يعنى نفس الشيء. كان الفيلسوف قديماً نموذجاً للملك، وكان نموذجاً للفيلسوف. أما الآن فسواء قلت الله أم الحاكم فإننى أعنى نفس الشيء. وغالباً ما يكون الحاكم ملكاً أو ضابطاً، وراثياً أو انقلابياً. كما ظهر ذلك أيضاً فى الأمام عند المتكلمين وتحديد النظام السياسى والاجتماعى كله بشخص الامام. فهو كامل الأوصاف بلداً وعقلاً، الهى ملهم، قائد هادى، مخلص ومنقذ، عالم قوى، تقى فاضل، لا فرق بين سنة وشيعة، فكلهما فى الدين الشعبى والثقافة السياسية كما هو الحال فى مصر. وهو من طائفة معينة مغلقة لا يخرج منها، أهل البيت عند الشيعة، وفريش عند أهل السنة، والعسكر عندنا^(١). وقد يتم تأصيل هذا الحكم التسلطى بعيد من النصوص تعطى الأولوية للسلطان على القرآن مثل «إن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن»، وتصبح السلطة أو القوة هما أداة الحكم وليس الشرع أو الدستور.

ثالثاً - الثنائية العقائدية والاجتماعية: الشرائع والقيم

ولا يبدو التسلط فى التصور الواحدى أو الهرمى للعقيدة والحكم، للدين والسياسة، بناء على صلة الواحد والكثير، وهو الأساس الميتافيزيقى للتسلط بل يبدو أيضاً فى التصور الثنائى للعالم وللعلاقات الاجتماعية وللأخلاق. فالعالم صورة ومادة، علة ومعلول، مرئى ولا مرئى، لا متناهى ومتناهى، قديم وحادث، باق وفان.... إلخ. وللأول سيطرة كاملة على الثانى، لأنه أكثر سلطة وكمالاً وقيمة وفضلاً. بل أن الأول مصدر الثانى وعلته الأولى. الأول موجود بذاته، والثانى موجود بغيره. وفى المجتمع تظهر هذه الثنائية فى علاقة الحاكم بالمشكوم، الرئيس بالمرؤوس، الرجل بالمرأة، وفى أولوية النظر على العمل، والجامعات على المعاهد الفنية. ويكون للطرف الأول نفس السيادة والأولوية والقوامة على الطرف الثانى. وفى الأخلاق تظهر هذه الثنائية أيضاً فى علاقة الخير بالشر، والحق بالباطل، والصواب بالخطأ، والحلال بالحرام، والثواب بالعقاب، والجنة بالنار، والملاك بالشیطان. وفى النظم المعرفية تظهر نفس الثنائية عندما يكون النقل أساس العقل، وتكون المعرفة الإنسانية تابعة للمعرفة الدينية، وتكون وظيفة العقل باستمرار تبرير المعطيات السابقة، ويكون قاصراً عن الاستقلال

(١) انظر من «من العقيدة إلى الثورة» المجلد الخامس، «الإيمان والعمل» - الإمامة ص ٢٥٢ - ٣٠٤.

بذاته والاعتماد على مصادره^(١). ويكون المجتمع كله تابعاً في معارفه إلى مصادر خارجية
أما الوحي عند التقليديين وأما الغرب عند التحليليين، لا فرق بين نقل ونقل من حيث أن
كليهما معطى يقينى سلفاً.

ويرجع ذلك كله إلى تصور العلاقة بين الطرفين على نحو رأسى، علاقة الأعلى بالأدنى
وليس على نحو أفقى علاقة الأمام بالخلف. العلاقة الرأسية علاقة قهرية، سيطرة الأعلى
على الأدنى فى حين أن العلاقة الأفقية علاقة تحررية، التحرر من الخلف إلى الأمام.
فالأعلى دافع على التحرر نحو الأمام، والأدنى مقهور نحو الخلف^(٢). والتصور الرأسى هو
نفسه التصور الأحادى والهرمى ولكن على مستوى الثنائية لا الأحادية ولا الثلاثية.
فالتصورات الثلاثة يغذى بعضها بعضاً. وتشكل طبقاً لنفس البنية بما فى ذلك المركز
والمحيط، القمة والقاعدة، الأعلى والأدنى، الأصل والفرع، العام والخاص، الكلى
والجزئى..... الخ.

وفى الإيمان والعمل اختلفت العقائد طبقاً لطبيعة النظام السياسى. فإذا ما أرادت
السلطة القاهرة تدعيم سلطانها فإنها تعزز عقيدة الأرجاء، تأخير العمل على الإيمان أو
تأجيله إلى يوم الدين. يكفى فى الدنيا قول «لا إله إلا الله» حتى يفعل الحاكم ما يشاء. أما
المعارضة السياسية فإنها تعزز عقيدة مقابلة، العمل جزء من الإيمان، ومن لا عمل له لا
إيمان له حتى تقضى على شرعية الحاكم الظالم الذى تخالف أعماله قواعد الإيمان. أما
الطبقة المتوسطة، طبقة القانون والنظام والأخلاق والأعراف، فإنها تختار المنزلة بين المنزلتين
إذا ما تد العمل عن الإيمان، لا إيماناً كالدولة، ولا ككفرًا كالمعارضة، فتتعامل مع الأثنين
الحاكم والمحكوم، الحكومة والمعارضة مستفيدة من الطرفين. فالطبقة المتوسطة وجدت لتخدم
من شاء استخدامها، مع الحاكم قلباً ومع المحكوم قلباً، وهى الطبقة المتوسطة العملية أو مع
الحاكم قلباً ومع المحكوم قلباً وهى الطبقة المتوسطة الوطنية.

ولا تظهر هذه الثنائية فى علم العقائد وحده بل فى اجتماع علمين يؤيدان وظيفتين
متكاملتين. الأول يقدم أيديولوجية السلطة، النسق الأشعري فى علم العقائد، والثانى يقدم
أيديولوجية الطاعة والاستسلام، القيم الصوفية. ومثال ذلك الغزالى، ومن هنا جاء حضوره
فى وجداننا القومى لدى الحاكم كأيديولوجية للتسلط ولدى المحكوم كأيديولوجية للطاعة.

(١) انظر دراستنا: «مخاطر فى فكرنا القومى» فى «الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢ - ١٩٨١» الجزء
الأول «فى الثقافة الوطنية» ص ٥٩ - ٩٥ مذبولى، القاهرة ١٩٨٩.

(٢) أنظر أيضاً دراستنا: «مخاطر فى وجداننا القومى» نفس المصدر ص ١١٩ - ١٣٩.

يؤصل الغزالي أيديولوجية السلطة أى النسق الأشعري للعقائد فى «الاقتصاد فى الاعتقاد» للسلطان ليحكم كما يشاء. وبهاجم فرق المعارضة فى «فضائح الباطنية» و«تهافت الفلاسفة». ثم يعطى الناس أيديولوجية الطاعة والاستسلام فى «إحياء علوم الدين». يؤسس التوحيد دفاعاً عن الله- السلطان ثم يلحق العدل به تسيئاً للإنسان. فأنه- السلطان هو الذى يفعل، وهو الذى يحسن ويقبح، وهو الذى يثيب ويعاقب، لا يجب عليه شئ من رعاية مصالح الناس وصلاح العباد. ابتلع التوحيد العدل كما سلب الحاكم حقوق الناس. وفى نفس الوقت الجرم العامة عن علم الكلام أى أيديولوجية السلطان، وقدم لهم أيديولوجية الطاعة والاستسلام: الزهد، والفقر، والصبر، والتوكل، والرضا، والشكر إلى آخر ما يقوله الصوفية عن المقامات. كما قدم لهم الأحوال الصوفية مثل الحالات التى تتاب المواطن، حالات الخوف، والرغبة، والخشية، والغشية، والغيبة. وهى الحالات التى مازالت تغلب على المواطن حتى الآن، حالات السلبية وتزييف الوعى والترقب والتخفى والتلصص. «الصبر مفتاح الفرج»، «كل واشكر»، «العين صابتنى رب العرش نجانى»، «يا رزاق با كريم» إلى آخر ما هو معروف فى أمثالنا العامة فى المطاعم الشعبية وعلى المركبات العامة، كل ذلك موروث صوفى قديم من أيديولوجية الطاعة والاستسلام يتحكم فى رجل الشارع وفى سلوك العامة.

رابعاً - خاتمة كيف يمكن فك الارتباط بين أنساق العقائد والنظم الإجتماعية؟

هذه الوحدة البنوية بين أنساق العقائد والنظم الاجتماعية إنما نشأت عبر التاريخ فى أنون الصراع الاجتماعى والعقائدى. وعلى الرغم من أنها بنية مطلقة إلا أنها نشأت فى التاريخ وتكونت فيه ثم أصبحت مستقلة عنه، مؤثرة فيه عبر العصور. كما نشأت وتكونت تاريخياً أولاً ثم استقلت بنية وأثرت ثانياً فإنه يمكن فك الارتباط بينهما أيضاً عن طريق بيان نشأتها التاريخية وتكونها الأول حتى يذهب عنها طابع الاستقلال والتقدير وبالتالى تفقد أثرها وفعاليتها.

نشأ التصور الواحدى فى مجتمع جاهلى قبلى، تتناحر فيه القبائل، معبراً عن طموح الوعى الجمعى إلى الوحدة والاستقلال. نشأ التصور الواحدى تعبيراً عن حاجة، وتلبية لمطلب لدى مجتمع محدد فى لحظة تاريخية معينة. كما نشأ التصور الهرمى للعالم تعبيراً عن مجتمع رأسمالى طبقى فى عصر تراكم رأس المال فى العصر العباسى الذى افرز ثقافته الطبقية ورويته التدرجية للعالم كما بدت فى «آراء أهل المدينة الفاضلة» فى مجتمع سيف الدولة الحمدانى فى الشام. ونشأ التصور الثنائى للعالم فى مجتمع القهر والغلبة حتى

يضمن الثابت احتواء المتحول، وحتى يستأثر السلطان بالأول ويترك للمحكوم الثاني. للأول الأصل وللثاني الفرع.

والآن تغيرت الظروف وتبدلت العصور. وقمنا بحركة التحرر الوطني، ومازلنا نقاوم أنظمة القهر والظغيان. ولكن مازالت أنساق العقائد القديمة التي تولدت في بلاط السلطان تؤثر في الناس يستعملها الحكام كأداة للسيطرة من خلال أجهزة الأعلام ومؤسسات الثقافة ونظم التعليم. لذلك نخطو خطوة إلى الأمام ونخطوتين إلى الخلف. نتقدم إلى الوراء ونسير مكبلين، نهدم جبلاً بمصاة، ونفرغ بحاراً بكموب. وذلك سبب كبحوة الإصلاح وتعثر النهضة، عدم تطابق المشروع العملي مع الأساس النظري^(١). نتحرر في مجتمعاتنا بنظرية سائدة في الجبر، ونستقل في دولنا وعقائدنا نظرية في التبعية. ونحاول التعددية في أنظمة الحكم والتنظيمات السياسية وعقيدتنا الفرقة الناجية. وندعو إلى الديمقراطية ولقائنا الحاكم الأورحد، الله- السلطان. وندافع عن العقائدية وترائنا إيمان نقلي... الخ. الهدف عظيم والوسيلة غير ناجحة.

وهناك البدائل النظرية القديمة الأكثر انساقاً مع مشروع النهضة الحديث. ولكنها بدائل لم تعيش أكثر من أربعمائة عام ثم توارت منذ ألف عام حيث ساد النسق السلطوى الأشعري المزودج مع أيديولوجية الطاعة عند الغزالي. هناك تصور لله كمبدأ عقلى عام شامل، يتساوى أمامه الجميع، والإنسان حر مختار مسؤول، والعقل قادر على النظر وكشف قوانين الطبيعة الثابتة دون ما حاجة إلى معين خارجي من وصي أو نبي أو إلى إرادة خارجية من ملاك أو اله. والامامة عقد وبيعة واختيار. هناك نسق بديل عن النسق الأشعري السلطوى وهو النسق الاعتزالي القائم على الأصول الخمسة المعروفة في التوحيد والعدل، وفي خاتمته الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وهو نسق قد يكون أكثر مطابقة لمشروع النهضة الحديث من النسق الأشعري. وهو نسق علنى يقبل الحوار ويعتمد على البرهان وليس نسقاً يقوم على الطاعة وانتظار الخلاص. وهناك التصور الألقى للعالم الذى يضع الطرفين على مستوى واحد، لا قاهر ولا مقهور. وهناك التوحيد بين الله والتاريخ عند الكرامية، وتصور الله محلاً للحوادث. فالله حركة وتطور وضرورة وتاريخ. وهناك تصورات تثبت استقلال العقل والإرادة وإطراد قوانين الطبيعة مثل التنوير (الرازى، ابن الرواندى). وهناك أخلاق الطبيعة التى تقوم على ازدهار الإنسان والمصالحة مع النفس دون شقه قسمين، كل قسم فى حرب مع الآخر. وهناك تصوف الاعتراض والاحتجاج والثورة

(١) انظر «كبحوة الإصلاح» فى «دراسات فلسفية» ص ١٧٧- ١٩٠ الانجلو المصرية القاهرة ١٩٨٧.

(الحلاج) الذى يقاوم الظلم والاستبداد، تصوف زوايا المرابطين والمجاهدين فى مقابل تصوف الامبالاة والخنوع. وهناك فلسفة الرفض والنقد والاعتراض واعمال العقل النقدي (ابن رشد). البدائل القديمة كثيرة لم تعش نظراً لأن احزابها لم يقدر لها أن تنتصر. ولكنها يمكن أن تعيش إذا ما تبنتها أحزاب المعارضة الحالية بدلاً من تركيبها على الأيديولوجية العلمانية الغربية ليبرالية أو ماركسية أو قومية.

فإن لم تكن البدائل القديمة كافية يمكن افراز انساق عقائدية جديدة تلبي مطالب الظروف الحالية وتطلعات أجيالنا إلى التحرر والحرية والعدالة الاجتماعية والوحدة والتنمية وتأصيل الهوية وحشد الجماهير. هم (القدماء) رجال ونحن رجال، نتعلم منهم ولا نفتدى بهم. يمكن أن يكون الله هو الأرض، حرصاً منا على تحرير الأرض وربطها بالالهوية وكما هو وارد بنص القرآن «اله السموات والأرض»، «رب السموات والأرض»، «وهو الذى فى السماء اله وفى الأرض اله». ويمكن أن يكون الله هو الخبز والحرية تعبيراً عن حاجتنا إلى الغذاء والأمان طبقاً لنص القرآن «فليعبدوا رب هذا البيت الذى اطعمهم من جوع وآمنهم من خوف». ويمكن أن نتوحد كأمة تطبيقاً للوحدانية مثل «إن هذه أمتكم أمة واحدة، وأنا ربكم فاعبدون». ويمكن أن نحت على التقدم ونقض التحلف طبقاً لنص القرآن «لمن شاء منكم أن يتقدم أو يتأخر»، «فالسابقون السابقون»، «رضوا بأن يكونوا مع الخوالف». ويمكن تأصيل الهوية دون التبعية والذوبان فى الآخر بآيات تحريم الموالاة «لكم دينكم وإلى دين»، «ومن يتولهم منكم فإنه منهم» وآيات المفاصلة. يمكن حشد الجماهير عن طريق «كنتم خير أمة أخرجت للناس».

وتلك مسؤولية علماء العقائد وعلماء الاجتماع، وتلك مهمة علم الاجتماع الدينى: أو علم اللاهوت السياسى القادر على تفسير نشأة السلطة فى المجتمع فى المجتمعات التراثية ثم فك الارتباط بينهما كما يفعل لاهوت التحرير فى أمريكا اللاتينية. وتلك مهمة الاساتذة الوطنيين الذين يجمعون بين العالم والمواطن ولا يفرقون بين العلم والوطن.

(٤)

دراسة التاريخ والوعي بالتاريخ

أولاً: دراسة التاريخ بين التاريخية والخطابية

ليس الهدف من دراسة التاريخ مجرد معرفة الحوادث الماضية وتراكم المعلومات من الوثائق والحفائر والمخطوطات وأمهات المصادر الأولى. فذلك وقوع في النزعة التاريخية - His-toricism التي سادت الدراسات التاريخية في الغرب في القرن الماضي خاصة في ألمانيا وفرنسا. وهو أيضاً وقوع في الرد التاريخي Historical Reductionism الذي نهت عليه الدراسات التاريخية المعاصرة وحذرت منه. ويعنى رصد الوقائع التاريخية، الواحدة تلو الأخرى، دون معنى أو دلالة أو قانون، وتغليب الكماليات على الزمان، والانقطاع على الاتصال. وبشبه ذلك أيضاً «الحوليات» التي ترصد الحوادث عاماً بعد عام دون رؤية لمسار التاريخ أو قصده أو غايته. وكذلك كتب «الطبقات» القديمة التي ترصد علماء كل طبقة وقهءاءها وصوفيتها ومتكليمها وفلاسفتها ومحلليها ومفسريها دون رؤية لصراع الأجيال أو مسار التاريخ أو تطور العلم أو بنائه. ليس التاريخ مجرد رصد وقائع وكأننا في متحف للتاريخ بل هو قصد، وعي جماعي يصب في الوعي الفردي. التاريخ هو جذر الوعي وأساسه. ليس مجرد تصوير لفيلم مضى في مناظر متعاقبة بل المسار والقانون، روح التاريخ.

لقد كانت النزعة التاريخية الوضعية في الغرب رد فعل على النزعة المثالية التي مثلتها مفاهيم روح التاريخ، وروح العصر، وروح الشعب، والتي تتحكم في مسار التاريخ على نحو حتمي بحيث تصبح الإرادات الحرة للأفراد والشعوب مجرد أدوات لتحقيق المصير التاريخي العام. كان أوجست كونت رد فعل على هيغل ورؤيته للتاريخ، هذه النزعة التي تضحي بالدراسات التاريخية من أجل النسق الفكري، وتنازل عن البحث العلمي من أجل البناء المذهبي. فيتوارى التحليل لصالح التركيب، والخاص لصالح العام، وتتحول دراسة التاريخ إلى فلسفة للتاريخ، تعبر عن المذهب أكثر مما تعبر عن التاريخ.

ولا يعنى ذلك في المقابل الوقوع في الخطابة السياسية أو الحماس الوطني أو الوعظ

بحث ألقى في ندوة «مخنتات الدراسات التاريخية» بكلية الآداب، جامعة القاهرة في ١١ - ١٣ أبريل ١٩٩٢.

التاريخي باسم «الدرس المستفاد» أو «العبرة» كرد فعل على الرد التاريخي. الخطابة ليست علماً، والحماس ليس تحليلاً، والوطنية ليست ابتساراً للماضي أو انتقاء للخطات التاريخ خارج سياقها. إن الحماس للحاضر لا يعني مجرد اسقاطه على الماضي والاشادة به. فالماضي ليس أنشودة يغنيها الحاضر بل هو مسار تاريخي في وعي الجماعة. في الخطابة يتحول التاريخ إلى أدب، والشخصيات إلى أبطال، والحوادث إلى نماذج، والعلم إلى أخلاق.

إنما التحدى هو إيجاد طريق ثالث بين هذين النقيضين يقوم على فلسفة في التاريخ تربط بين دراسة التاريخ والوعي بالتاريخ. فعلى أساس الوعي بالتاريخ تتم دراسة التاريخ. فدراسة الحركة الوطنية في عصر تازم فيه هذه الحركة يساعد على حل الأزمة. ودراسة الحركة العمالية في عصر تخيو فيه هذه الحركة يساعد على معرفة جذور الأزمة الممتدة عبر التاريخ. القصد من دراسة التاريخ ترسيخ الوعي بالتاريخ، وتحويل دراسة التاريخ إلى وعي بالتاريخ. الإنسان كائن تاريخي، ومعرفته بالعالم تصب في تاريخه. وإذا كان التاريخ هو الزمان فإن الإنسان وجود زمني، يصب زمان التاريخ فيه. وقد لاحظ فلاسفة التاريخ من قبل، هرود وكاتول ولستج وابن خلدون أن أعمار التاريخ هي مراحل العمر. التاريخ هو العمر الكبير، والإنسان هو التاريخ الصغير. الهدف من دراسة التاريخ هو تنمية الوعي التاريخي وتعميقه. دراسة التاريخ ليست غاية في ذاتها من أجل عمل أرشيف للتاريخ خارج الوعي القومي بل وسيلة لتعميق الوعي القومي ومدّه بخبرات تاريخية سابقة تساعده على رؤية الحاضر ومكوناته التاريخية.

لذلك يمكن دراسة التاريخ عن طريق قراءة الحاضر في الماضي. فالحاضر ما هو إلا تراكم للماضي. وبالرغم من وقوع الحوادث في تعاقب الزمان Diachronism إلا أن هناك بنية للحوادث في المعية الزمانية Synchronism. الحاضر هو الذي ينير الماضي عن طريق اختيار الموضوعات واستنتاج النتائج. التجربة التاريخية الحية الحاضرة هي التي تنير التاريخ الوثائقي الحفائري النصي الميت. لا معنى ذلك مجرد اسقاط الحاضر على الماضي بمعنى التشويه وسوء الاستغلال خاصة إذا كان الحاضر مذهباً سياسياً مثل احتلال فلسطين ثم البحث عن المبررات التاريخية الشرعية لذلك كما تفعل الحركة الصهيونية. ومثل غزو الكويت ثم إيجاد المبررات والقرائن التاريخية لتبرير الغزو. ومثل الغزو الاستعماري الأوروبي للاستيلاء على الثروات المادية والبشرية ثم إيجاد المبررات الحضارية لذلك مثل تمدن الشعوب المتخلفة. إنما يتم الربط بين الماضي والحاضر داخل الوعي القومي الواحد لتحقيق الاستمرارية في الشخصية التاريخية والكشف عنها ورصد مراحل تطورها ومسارها في

التاريخ. وقد سمي برجسون ذلك «الحركة التراجعية للحقيقة» - Le mouvement rétro-grade du vrai أو ترائى الحاضر فى الماضى Le mirage du Présent au Passé.

ويمكن أيضاً قراءة الماضى فى الحاضر. فالماضى ما هو إلا مكون للحاضر، عود على بدأ. ومادامت هناك بنية ثابتة فى التاريخ فلا يهم أين تتم دراستها فى الماضى أو الحاضر أو التنبؤ بها فى المستقبل. ففى المجتمعات التاريخية مثل مجتمعات آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية مازال التاريخ حياً فى وجدان الناس. وقد يكون الماضى أكثر حضوراً فى الحاضر من الحاضر نفسه. فالناس توجد بالتاريخ وتعيش فى التاريخ إلى حد أن طغى الوعى التاريخى، بإعتباره وعياً بالماضى، على الوعى بالحاضر والوعى بالمستقبل. فنشأت فيها الحركات السلفية التى تدعو إلى العودة إلى الماضى بإعتباره هو الطريق الوحيد للنهوض بالحاضر واللاحق بالمستقبل. فسقوط غرناطة يترأى فى احتلال القدس.

ولا تنفصل هاتان الحركتان، قراءة الحاضر فى الماضى، وقراءة الماضى فى الحاضر. فهما اتجاهان لحركة واحدة، الذهاب والاياب، سماها هوسرل المنهج التراجعى التقدمى Regressive- Progressive Methode. قراءة الحاضر فى الماضى تجعل التجربة الحية أساساً لفهم النص التاريخى، وقراءة الماضى فى الحاضر تكشف عن المكونات التاريخية فى الحاضر. دراسة التاريخ تتم إذن فى وعى المؤرخ الذى يتقابل فيه الماضى والحاضر. فلا يوجد تاريخ بلا مؤرخ، ولا يوجد مؤرخ بلا وعى تاريخى. لذلك كان الوعى بالتاريخ هو شرط دراسة التاريخ.

وعلى هذا النحو تتحقق وحدة شخصية المؤرخ بين دراسته للتاريخ ووعيه بالتاريخ، بين دوره كعالم ورسالته كمواطن. فلا يصبح علمه فى جانب وحياته فى جانب آخر، مهنته منفصلة عن رسالته. بل يندى كل منهما الآخر علمه يصب فى حياته، وحياته تنير علمه. عندئذ تصبح دراسة التاريخ علم تحليل الوعى التاريخى.

ثانياً - لماذا غاب الوعى التاريخى فى وجداننا المعاصر ؟

والحالة الراهنة للوعى بالتاريخ تثير ثلاثة تساؤلات: الأول هل غاب الوعى التاريخى فى وعينا المعاصر بالرغم من أننا شعوب تاريخية ؟ والثانى لماذا غاب الوعى التاريخى فى تراثنا القديم، وهل هذا الغياب القديم هو المسؤول عن الغياب الحاضر ؟ والثالث لماذا لم تنشأ لدينا فلسفات فى التاريخ تقوم على مفهوم التقدم والمراحل، تعطى الأولوية للمستقبل على الماضى ؟

ومحاولة الاجابة على السؤال الثانى : لماذا غاب الوعى التاريخى فى تراثنا القديم قد تكون

الاجابة على السؤال الأول: هل غاب الوعي التاريخي في وعينا المعاصر نظراً لأن الحاضر ما هو إلا تراكم للماضي. فهل غاب الوعي التاريخي في تراثنا القديم ولماذا؟ ولما كان التراث القديم مجموعة من العلوم العقلية النقلية والعلوم العقلية الخالصة والعلوم العقلية الخالصة كان السؤال: هل غاب الوعي التاريخي عن هذه العلوم ولماذا؟

لقد نشأت العلوم العقلية النقلية الأربعة عندنا، علم أصول الدين، وعلم أصول الفقه، وعلوم الحكمة وعلوم التصوف تكاد تكون خالية من الوعي بالتاريخ باعتباره تقدماً وحركة إلى الأمام وارتقاء وتكاملاً يكون الحاضر فيه أكمل من الماضي، والمستقبل أزهر من الحاضر. ولما كانت هذه العلوم هي المكون الرئيسي لموروثنا الثقافي فقد غاب الوعي التاريخي عن وجداننا المعاصر بالرغم من أننا شعوب تاريخية وبالرغم مما مررنا به من أزمت العصر ومازلنا نمر، تهدد الوجود والكيان .

ففي علم أصول الدين سادت العقائد الأشعرية بعد أن تبنتها الدولة، وأصبحت عقيدة الفرقة الناجية في مقابل عقائد المعارضة، المعتزلة والخوارج والشيعة، الفرق الهالكة. تعطى العقائد الأشعرية الأولوية للإرادة الالهية على الإرادة الإنسانية، في حياة الإنسان ونظام العالم ومسار التاريخ في صنع الأحداث فالإرادة الالهية تسيطر على حياة الإنسان من الحياة إلى الممات. لا يفعل الإنسان شيئاً إلا إذا شاء الله. الأرزاق والأسعار، والفقر والغنى بإرادة الله. ولا يكسب فضلاً إلا إذا أعطاه الله القدرة على ذلك. كما تسيطر الإرادة الالهية على جميع ظواهر الطبيعة التي تخرج عن سيطرة الإنسان. فالسهم لا يصل إلى الرمية إلا بإرادة الله. وقد يتوقف الحجر الساقط من أعلى إلى أسفل في الهواء إذا شاء الله. والإرادة الالهية هي التي تحرك التاريخ وتقيم الدول وتقوضها. الله هو الذي يبعث المجتمعات ويقضى عليها. نجى نوح وأهلك قومه. كما نجى موسى ومن معه وأهلك فرعون. ونجى يونس في بطن الحوت وأهلك عاد وثمود. ونجى الكعبة وأهلك أصحاب الفيل. فلم يعد للإنسان فعل مستقل في مجتمعه أو في الطبيعة أو في التاريخ. الإنسان مجرد ظاهرة تخضع للفعل وليس عاملاً فعالاً. والوعي التاريخي لا ينشأ إلا إذا كان الإنسان خالق فعله، مسؤولاً عما يحدث في مجتمعه، وفعالاً في التاريخ. وهو التصور الذي ساد في عقائد المعتزلة في الجمع بين التوحيد والعدل والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وعند الخوارج في ضرورة التوحيد بين الإيمان والعمل والثورة على الأمام، وعند الشيعة في حتمية ظهور الأمام الذي يملأ الأرض عدلاً كما ملئت جوراً. وكان التاريخ في علم أصول الدين خارجاً عن العالم، إما تاريخ الوحي في النبوة، التاريخ الماضي أو تاريخ الإنسانية بعد البعث، تاريخ المستقبل. أما الحاضر فلا تاريخ له. فالعمل خارج الإيمان، والأمامة ليست أصلاً من أصول الدين. ينهار

التاريخ جيلاً بعد جيل، وقرناً بعد قرن اعتماداً على بعض الأحاديث مثل «خير القرون قرني ثم الذي يلونه» أو «الخلافة من بعدى ثلاثون سنة تتحول بعدها إلى ملك عضوده» أو سوء تأويل لبعض الآيات مثل «فخلف من بعدهم خلف، أضاعوا الصلوات واتبعوا الشهوات» أو بعض الأقوال المأثورة مثل «نعم السلف وبئس الخلف»، أو «ما ترك الأولون للأخريين شيئاً». أصبح التطور يعنى الانتقال من الإيمان إلى الكفر، ومن الكمال إلى النقص، ومن العلم إلى الجهل، ومن الفضيلة إلى الرذيلة، من العصر الذهبي إلى عصر الانهيار. ومن ثم كان التقدم بالضرورة عوداً إلى الماضي ولحاقاً بما فات. أصبح القديم، وليس الجديد، من أوصاف الذات. ولم يبق في موروثنا الثقافي ما حاولته الكرامية من قبل من جعلها الله محلاً للحوادث، ربطاً بين الله والتاريخ كما هو الحال في فلسفة التاريخ في الغرب الحديث هررد وفيكو وكانط ولسينج وهيجل. تلك دلالة قدم القرآن وحدوثه. فالقرآن قديم، كلام الله الأزلي يتجاوز الزمان والمكان. واستبعد القول بحدوث القرآن مع أنه نزل من العلم الإلهي في زمان ومكان على فترات متتالية، مقروءاً باللسان، محفوظاً في الصدر، مفهوماً بالعقول، مطبقاً في المجتمعات.

وفي علم أصول الفقه، علاقة الأدلة الشرعية الأربعة: الكتاب، السنة، والاجماع، والقياس علاقة تنازلية، من النص إلى الواقع. الكتاب نص أول، والسنة نص ثان في عصر أول. والاجماع نص ثالث في عصر ثان. والاجتهاد قياس على نص في كل عصر. النص هو الأساس في الأدلة الشرعية الأربعة وليس الواقع والتاريخ. والتاريخ أيضاً انهيار تدريجي في المعيار من النص الأول حتى النص الأخير. فلا اجتهاد فيما فيه نص. وشرع من قبلنا ليس مصدراً للتشريع ومن ثم يبدأ التاريخ بالنص الأول كقطع فيه دون اتصال. ومنطق التفسير هو منطق اللغة: الحقيقة والمجاز، الظاهر والمؤول، المحكم والمتشابه، المجمل والمبين، المطلق والمقيد. والحقيقة أفضل من المجاز، والظاهر أيقن من المؤول، والمحكم أصوب من المتشابه، والمبين أدق من المجمل، والمقيد أكثر أمناً من المطلق. والمؤمن يتمسك بالهكم في حين أن الذي في قلبه زيع ومرض يقع في المتشابه. فوقع التشريع في حرفة النص، وقلت حرية التأويل التي تعطى امكانية للفعل في التاريخ والحركة المستقلة فيه. الاحكام أحادية في المعنى وقيد على التاريخ. والتشابه تعدد في المعنى وفعل حر في التاريخ. ثم تغلبت الأحكام على المقاصد، الحلال والحرام على ذراً الأضرار وجلب المنافع. ثم تغلبت أحكام التكليف، الأوامر والنواهي على أحكام الوضع، السبب والشرط والمنايع حتى أصبح التشريع صورياً بصرف النظر عن أحوال الناس وضرورات الحياة وموانع تطبيق الحدود، ففسد الفعل، وزاد الالتزام، وعم القيد، وقلت الحركة، وامتنع التجديد، ونذر الابهاع. والوعي التاريخي لا ينمو

إلا بتغليب المتحول على الثابت، والتجديد على التقليد، والابداع على النقل، والحرية على العبودية.

وانقسمت علوم الحكمة إلى منطق والهيأت. المنطق علم معيارى يعصم الذهن من الخطأ، منطق صورى خالص دون منطق للمجتمع أو منطق للتاريخ. والطبيعات الهيأت مقلوبة، سلب للعالم حتى يكون الايجاب لله وحده. الطبيعة ناقصة، فانية فاسدة. أتت من عدم، وتنتهى إلى عدم. والالهيات علوية مفارقة، تنأى عن العالم وتتجاوزوه. فأين الإنسانيات والاجتماعات والتاريخيات؟ لقد حاول اخوان الصفا إضافة جزء رابع هو الناموسيات والشرعيات ولكنها ظلت بلا تاريخ. كما تصور الفارابى واخوان الصفا مدينة مثالية لا وجود لها فى الواقع. والتاريخ هو تاريخ المجتمعات الفعلية الموجودة فى الزمان والمكان. لا ينشأ التاريخ إلا فى عالم ثابت له قوانين تطوره ومنطقه. ولا يتحقق التاريخ إلا بفعل الفرد والجماعة. والإنسان والتاريخ عصباً الوعى التاريخى وكما ينقصان فى علم أصول الدين، ينقصان أيضاً فى علوم الحكمة.

وفى علوم التصوف كان الطريق الصوفى صاعداً إلى أعلى، متدرجاً فى المقامات والأحوال، خارجاً عن العالم وليس داخلياً فيه. العالم مأساوى يتقاتل عليه طالبو السلطة، ويسقط فيه الشهداء من الأئمة وآل البيت. وهو طريق نازل، وكشف تدريجى للوحى فى تاريخ النبوة كما عرض ابن عربى فى «فصوص الحكم». الطريق الصوفى حركة رأسية مزدوجة، من أدنى إلى أعلى بالرياضة والمجاهدة عبر الأحوال والمقامات، ومن أعلى إلى أدنى فى الحلول والاتحاد. والتاريخ لا يظهر إلا فى حركة أفقية مزدوجة، من الخلف إلى الأمام فى التقدم، ومن الأمام إلى الخلف فى التخلف. كما عاش الصوفية كالفلاسفة فى مدينة مثالية خارج العالم، مدينة الأقطاب والابدال مثل ابن عربى، وقليل منهم من عاد إلى العالم، ودخل فى معاركه مثل الحلّاج.

وفى العلوم التقليدية الخمسة: القرآن، والحديث، والتفسير، والسيرة، والفقه غاب التاريخ أيضاً بإعتباره وعياً بالتاريخ بالرغم من وجود عناصر فيها كان يمكن أن تكون جذوراً للوعى التاريخى. فاقترنت علوم القرآن على الكلام والنصوص خارج التاريخ فى حين تدل «أسباب النزول» على أولوية الواقع على الفكر. يدل نزول القرآن منجماً مفرقاً على أنه استجابة لأسئلة فى الزمان والمكان طبقاً للحاجة وتلبية لمطلب. كما يدل «الناسخ والمنسوخ» على وجود الزمان والتطور والتغير وتكيف الشريعة طبقاً للقدرة والأهلية. كما يبدو التاريخ

فى التمييز بين المكى والمدنى، بين العقيدة والشرعة، بين التصور والنظام. وتحيل الشرعة والنظام إلى الصراع الاجتماعى والسياسى والتاريخى.

وفى علوم الحديث يظهر التاريخ فى الرواية، خاصة فى السند وأنواعه من تواتر وآحاد. التاريخ هنا هو تاريخ الرواية، تاريخ القول وليس تاريخ الحدث. التاريخ هى «الأخبار»، العلم بأقوال السابقين ونقلها نقلاً صحيحاً. الخبر هو مادة التاريخ. والفعل لا يتجاوز فعل الرسول أو فعل يقره الرسول. فالسنة قول وعمل وإقرار. التاريخ نقل من الماضى إلى الحاضر وليس توجهاً نحو المستقبل. ويكون النقل صحيحاً إذا كان مطابقاً دون زيادة أو نقصان. وكل فعل مستقبلى فى التاريخ هو تأسس بالنموذج الأول، القدوة الحسنة.

وفى علوم التفسير كان المؤرخون هم المفسرون مثل الطبرى وابن كثير. وكما تمت كتابة التاريخ بطريقة الحوليات فكذلك تم التفسير بنفس الطريقة، سورة وراء سورة، وآية تلو آية. وكما تقطعت الحوادث وأصبحت بلا رابط بينها وبلا مسار كذلك تقطعت السور والآيات، وتجزأ الموضوع الواحد بلا موقف أو بنية أو رؤية. كان التفسير يعنى جمع أكبر قدر ممكن من المعلومات التاريخية حول السور والآيات، معلومات فى ذاتها دون توظيف فى تحريك الواقع أو إحداث تقدم اجتماعى باستثناء التفسيرات الإصلاحية الحديثة مثل «ترجمان القرآن» للموددى، «تفسير المنار» لرشيد رضا، «فى ظلال القرآن» لسيد قطب.

وفى علوم السيرة يغيب التاريخ كلية. فالرسول زعامة تأتى من خارج التاريخ، نشق التاريخ، وتحدث تصدعاً فيه ثم تتركه. صحيح هناك القدوة والسنة لمن أتى بعده ولكنه تاريخ اقتداء وتأسس. المعيار فى الماضى كما هو الحال فى القياس. السيرة تاريخ شخصى للعظماء وليست تاريخاً للشعوب. البطل يصنع التاريخ، والتاريخ ليس له كيان مستقل بذاته عن فعل الأبطال. وتتداخل السيرة مع الخيال الشعبى والملاحم والسير للأبطال والفاحين حتى ينمعم الفرق بين التاريخ والأسطورة.

وفى علوم الفقه تطفئ العبادات على المعاملات فيغيب التاريخ نظراً لأولوية الأفراد على الجماعات، وأولوية الأفعال على العلاقات. هى كلها أفعال نمطية، مطابقة، تخلص من الصراع والجدل. ويأتى الجهاد كأحد الأبواب المتأخرة فى العلم وهو عصب التاريخ وطريق فتوح البلدان.

أما العلوم العقلية الخالصة فإنها بطبيعتها خالية من التاريخ. فالعلوم الرياضية، الحساب والجبر والهندسة والملك والموسيقى. علوم صورية خالصة تهدف إلى معرفة القوانين، عمليات عقلية خالصة بلا مادة. والعلوم الطبيعية علوم تدرس ظواهر الطبيعة الحاضرة دون

تاريخ. فالطبيعة والكيمياء، والطب والصيدلة، والنبات والحيوان، تدرس الظواهر في حالتها الراهنة دون تاريخها. فالتاريخ جزء من البنية وليس موضوعاً مستقلاً بذاته. تاريخ الطبيعة هي الطبيعة، وتاريخ النبات هو النبات.

أما العلوم الإنسانية، اللغة والأدب، والجغرافيا والتاريخ فإنها علوم مرتبطة بالإنسان لغة وأدباً وأرضاً وعمراناً. تاريخ كل علم جزء من العلم وليس منفصلاً عنه. تاريخ اللغة جزء من اللغة، وتاريخ الأدب جزء من الأدب، وتاريخ طبقات الأرض جزء من الأرض.

وأخيراً ظهر ابن خلدون في التاريخ ليؤسس الوعي التاريخي متجاوزاً رصد الحوادث إلى رؤية للتاريخ العام وفلسفة للتاريخ الخاص ومسلحاً مساراً تاريخياً للحضارة العربية، يجمع بين التاريخ والجغرافيا والاقتصاد والسياسة والثقافة في علم جديد هو علم العمران. ينقد آراء المؤرخين السابقين في الاعتماد على الروايات غير الصحيحة ويستبدل بها استقراء حوادث التاريخ من أجل لاكتشاف القانون الذي يحكم مسارها. نظر إلى مجمل الحضارة العربية على مدى سبعة قرون ووضع قانوناً لتطورها، من النهضة إلى الانهيار، من قوة المصيبة إلى تفككها، من البدو إلى الحضار بالإضافة إلى أحكامه على العرب ونهضتهم بالنبوة أو الولاية ومدى قدرتهم على التمدن والتحضّر^(١). جيلان للنهضة وجيلان للانهيار، فممر الدورة أربعة أجيال دون خط تراكمي يكتسب الوعي التاريخي فيه درساً من الدورة السابقة. إنما هو عود على بدأ، قيام وقعود ثم العودة إلى الصفر من جديد. فإذا كان ابن خلدون قد وضع سؤال «أسباب الانهيار» للقرون السبعة الأولى فهل يمكن لابن خلدون جديد أن يكمل السؤال عن أسباب التخلف في القرون السبعة الماضية لم سؤال «شروط النهضة» للقرون السبعة التالية؟

ثالثاً - الوعي المعاصر بالتاريخ بين الأنا والآخر

ومضت سبعة قرون أخرى ولم يظهر ابن خلدون جديد يضع هذه القرون السبعة الجديدة في الاعتبار، ويرصد مساراً أطول للتاريخ، ويحقب من جديد تطور الحضارة الإسلامية على مدى أربعة عشر قرناً. والموضوع مثار منذ فجر النهضة العربية الحديثة عندما حاول الأفغانى وضع قانون أخلاقي لتطور المجتمعات يقوم على الشرف والاخلاص والأمانة. كما وضع

(١) «فذلك مثل «في أن العرب لا يتغلبون إلا على البساطه»، «في أن العرب إذا تغلبوا على أوطان أسرع إليها الخراب»، «في أن العرب لا يحصل لهم الملك إلا بصيغة دينية من نبوة أو ولاية أو أمر عظيم من الدين على الجملة»، «في أن العرب أبعد الأمم عن سياسة الملك» المقدمة ص ١٤٩-١٥٢ للمكتبة التجارية، القاهرة.

محمد عبده التاريخ كموضوع جديد فى علم العقائد كما هو الحال فى «رسالة التوحيد» بلغ نصفه، واصفاً التاريخ كحركة تقدم، فالإسلام ممكن الوقوع، وانتشر بسرعة لا مثيل لها فى التاريخ، مغيراً مسار التاريخ فى علم العقائد القديم الذى ينهار جيلاً عن جيل، وقرناً بعد قرن، «خير القرون قرناً...» منذ جواز امامة المفضول مع وجود الأفضل^(١). كما حاول أديب اسحق وضع فلسفة للتاريخ أسوة بفلسفات التاريخ فى الغرب التى أدت إلى تفجير الثورة الفرنسية. وكان الطلحطاوى قد حاول من قبل كتابة تاريخ العرب قبل الإسلام، وسيرة محمد ساكن الحجاز مؤسساً الوعى السياسى الحديث على الوعى بالتاريخ. ولكن ظلت محاولته محدودة تجمع بين التراث القديم والتراث الغربى دون منطق محكم. ثم انتهت محاولته على يد اللاحقين عليه أحمد لطفى السيد وطه حسين إلى جعل وعينا بالتاريخ جزءاً من الوعى بالتاريخ الغربى. فزاد قدر التفريب وقل قدر الارتباط بالتراث القديم. وسار شبلى شميل، وفرح أنطون، ونقولا حداد، ويعقوب صروف، واسماعيل مظهر، وسلامة موسى فى نفس التيار. فالوعى بتاريخنا هو وعى بالتاريخ الغربى باعتباره العلم والفلسفة والثقافة والأدب والفن كما قال سلامة موسى فى «هؤلاء علمونى»، وكلهم من الغربيين^(٢). وقد حاول سيد قطب أخيراً بعث التاريخ فكرة ومنهجاً رابطاً بين دراسة التاريخ والوعى بالتاريخ كنموذج لتحديث الدراسات التاريخية بداية بمفهوم التاريخ ومنهجه من أجل إذكاء الوعى بالتاريخ. ولكنها ظلت محدودة الأثر، חדسية الرؤية، وجدائية المستوى، قصيرة المدى فى حاجة إلى تطوير ومزيد من الاحكام العلمى عن طريق تحليل الوعى التاريخى ومنهجه دراسة التاريخ^(٣).

وأثناء القرون السبعة التى تلت ابن خلدون عندنا ظهرت فلسفات التاريخ فى الغرب منذ بداية عصر النهضة فى القرن السادس عشر حتى بلغت الذروة فى القرن التاسع عشر. واكتشف الوعى الأوروبى الزمان الإنسانى أو الوجود الإنسانى. فاكتشف الزمان التاريخى الذى أصبح فيما بعد الوعى التاريخى. وأصبح يزهو علينا بأنه هو وحده صاحب حضارة الإنسان والتاريخ. لقد استطاع الوعى الأوروبى اكتشاف الوعى التاريخى بعد أن استطاع هرر إعادة تفسير العناية الالهية على أنها قانون التاريخ، وأن الارادة الإنسانية تحقق الارادة

(١) محمد عبده: رسالة التوحيد ص ٩٠-١٩٢، مطبعة نهضة مصر، القاهرة ١٩٥٦.

(٢) هم عشرون: فولتير، جيته، دارون، فيسمان، ايسن، نيتشه، ريتان، دستوفسكى، فورو، تولستوى، فريدي، سميت، ايس، جوركى، شو، ولز، شفيتزر، جون ديون، سارتر. والواحد والعشرون هو الشرقى غاندى. سلامة موسى: هؤلاء علمونى، سلامة موسى للنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٦٥.

(٣) سيد قطب: التاريخ، فكرة ومنهج، دار الشرق، القاهرة.

الالهية، وفهم الأعلى على أنه هو الامام، وفهم الأدنى على أنه هو الخلف، والتحول من المحور الرأسى فى تصور العالم إلى المحور الأفقى. حاول فلاسفة التاريخ تحقيق التاريخ فى مراحل متميزة، فى مرحلتين، النهضة والسقوط مثل فولتير وروسو، أو فى ثلاثة مراحل مثل فيكو، وتورجو، وكومت، من عصر الآلهة إلى عصر الأبطال إلى عصر البشر أو من عصر الدين إلى عصر الميثافيزيقا إلى عصر العلم أو فى أربعة مراحل مثل هردر وكانط، من الحس والغريزة إلى العاطفة والعقل، أو خمسة مثل فشته من العقل والغريزة إلى العقل التسلى إلى العقل الواعى وهو العلم إلى العقل المهيمن وهو الفن، مرحلتان للتقدم الأعمى، ومرحلتان للتقدم الحر، ومرحلة متوسطة، أو فى عشرة مثل كوندرسيه، ايقاع ثلاثى مفصل وتبقى العاشرة للمستقبل. كان مقياس التقدم مثل التنوير: العقل والحرية والطبيعة والعلم والتقدم والإنسان. وإذا ما بلغ الوعى مرحلته الأخيرة توقف التاريخ ولاكمل الوعى: الحرب والمهارات اليدوية والتصنيع عند بودان، والحرية والديموقراطية عند فولتير، والعقد الاجتماعى عند روسو، والمرحلة الإنسانية عند فيكو، والمرحلة التجريبية عند تورجو، والمرحلة الوضعية عند كومت، والجمع بين النهائى والالانهائى عند كوزان، والفن عند فشته ونيتشه والعقل عند هردر وكانط. ولما انتهت المرحلة التاريخية الأخيرة توقف الوعى الأوروبى وبدأ فى الانهيار كما لاحظ اشبنجل وتوينبى، وبدأ الحديث عن أفول الغرب وفقدان الاحساس بالحياة (هوسرل) وتحويل الآلة إلى إله جديد (برجسون)، وقلب القيم (شيلر)، والعدمية المطلقة (نيتشه). انتهى الابداع، وأكمل الأوروبى دورته، وتم اعلان نهاية التاريخ^(١).

والسؤال بالنسبة لنا هو: فى أية مرحلة من التاريخ نحن نعيش؟ ودون الوعى بهذه المرحلة قد نقوم بدور أجيال مضت فتنشأ السلفية عند العامة وتشتد كما هو الحال الآن. وقد نقوم بدور أجيال قادمة فتنشأ العلمانية عند الخاصة وتشتد كما هو الحال الآن. وينشب الخصام بين الفريقين، حرب بلا هوادة بين الأخوة الأعداء، وتنقسم عروة الشخصية الوطنية. والغالبية العظمى لا تدرى أى فريق تختار، روحها أم بدنها، ماضيها أم مستقبلها؟ وتريد الابقاء على الشرعيتين معاً فى حاضرها. قد تكون المرحلة الحالية، بعد أن مررنا بمرحلة الاحياء، الانتقال من الاصلاح الدينى إلى النهضة الشاملة، الانتقال من الكتاب

(١) انظر: لسنج: تربية الجنس البشرى ص ٧٢- ٢٠٥ دار الثقافة، القاهرة ١٩٧٧ وأيضاً، مقدمة فى علم الاستغراب ص ٦٦٥- ٦٧٩ الدار الفنية، القاهرة ١٩٩١.

إلى الطبيعة، من القديم إلى الجديد، من الله إلى الإنسان، من النفس إلى البدن، ومن النقل إلى العقل، ومن السلطة إلى البرهان.

دون وعى بهذه المرحلة تتأرجح الدراسات التاريخية بين النزعة التاريخية عند الخاصة والنزعة الخطائية عند العامة. يتم تحديث الدراسات التاريخية إذن عن طريق إكتشاف الوعي التاريخي ومراحلها حتى تصب الدراسات التاريخية فيه، تبلوره، وتوضحه، وتعيد إليه ميزان التعادل. لو كان متجهاً نحو الماضي كانت مهمة الدراسات التاريخية فك اسار الماضي. ولو كان غائباً عن المستقبل كانت مهمة الدراسات التاريخية رصد مسار التاريخ من أجل التعرف على طبيعة المرحلة القادمة. وإن كان غائباً عن الحاضر كانت مهمة الدراسات التاريخية تحليل الوعي الحاضر، ووصف التاريخ باعتباره تراكم في الوعي الحاضر. أن المهمة الرئيسية لدراسة التاريخ هو الوعي بالتاريخ^(١).

(١) انظر دراستنا السابقة : «من الوعي الفردي إلى الوعي الاجتماعي»، «لماذا غاب مبحث الإنسان في تراثنا القديم؟»، «لماذا غاب مبحث التاريخ في تراثنا القديم؟» دراسات إسلامية ص ٣٤٥ - ٤٥٦ ،
الانجلو المصرية القاهرة ١٩٨١ .

(٥)

مقومات الحداثة فى الإسلام

يصعب على المفكر الإسلامى التقدمى الذى يبين «مقومات الحداثة فى الإسلام» ألا يتهم بأنه دعائى تبريرى، يرى كما يرى المفكر المحافظ أن فى الإسلام كل شيء بما فى ذلك الحداثة، وأنا لسنا بحاجة إلى حداثة أخرى من خارجه، من الشرق أو من الغرب. والحقيقة أننى لست فقط مفكراً إسلامياً تقدمياً بل أنى أيضاً عالم أمين لا أضحى فى سبيل إلزامى السياسى بالأمانة العلمية. أتمسك بالمواطنة، ولا أفرط فى العلم. لذلك أرجو درأ هذا الاتهام منذ البداية حتى أستطيع أن أخلص للقضية وأن أعمل الفكر دون إرهاب الأحكام^(١).

فإذا سألتنا: ما هى مقومات الحداثة كما يبينها علماء الاجتماع والسياسة أو كما يتصورها منظرو الحداثة ودعاتها؟ لكنت الاجابة: هى مجموعة من المفاهيم الرئيسية أو الأسس النظرية التى يتم تطوير المجتمع بناء عليها وأهمها:

١ - الطبيعة. فالسيطرة على مواردها ومعرفة قوانينها وتسخيرها لصالح الإنسان والمجتمع أول شرط للتحديث فلا تنمية إلا بالموارد، ولا تحديث إلا لأبنية اجتماعية، ولا عمل إلا فى الدنيا ولصالح الناس. فالتحديث يقتضى نظرة مادية للكون والحياة، وإثباتاً للعالم والكدر فيه.

٢ - العقل. إذ لا يمكن فهم قوانين الطبيعة إلا بأعمال العقل، ولا يمكن فهم القضايا الاجتماعية ومشاكل الناس إلا بالاستدلال. والعقل هنا لفظ عام يشير إلى وسائل المعرفة كلها بما فى ذلك الحس والتجربة والذوق والوجدان. وأن عقلانية المجتمع هى إحدى مقاييس الحداثة.

٣ - الإنسان. فالحداثة إنما تتم لصالح الإنسان ولتحقيق أكبر قدر ممكن من الرفاهية عن طريق اشباع الحاجات البدنية والنفسية. لذلك أربط التحديث بالغذاء والكساء، بالمسكن والأمن، بتحقيق الذات والرضا عن النفس، وبإقامة مجتمع إنسانى.

مجلة لوموند ديبلوماتيك «الطبعة العربية»، تونس ١ أغسطس ١٩٨٩.
(١) عادة لا استعمل الأسلوب الشخصى حرصاً على موضوعية الفكر، ولكن هذه المرة فلتت منى بغير لإرادة.

٤ - المجتمع. فالحدائث الاجتماعية بالضرورة، تهدف إلى تحقيق أكبر قدر ممكن من السعادة لأكبر عدد ممكن من الناس عن طريق عدالة لتوزيع، وتأمين الخدمات العامة في التعليم والصحة والنقل، وتحقيق المساواة بين المواطنين في كافة الوظائف والمعاملات.

٥ - التاريخ. فالحدائث إحدى مراحل التاريخ، تضع المجتمع في مسار التاريخ وتدفعه إلى الامام حتى ينتقل من مرحلة التقليد إلى مرحلة الحدائث دون العود إلى الماضي كما هو الحال عند السلفيين أو القفز إلى المستقبل كما يريد العلمانيون. لذلك ارتبطت الحدائث بمفهوم التقدم وبفلسفة التقدم، الفكرى أولاً ثم المادى ثانياً.

والسؤال الآن: إلى أى حد توجد مفاهيم الحدائث هذه في الإسلام، في أصوله الأولى أم في حضارته وعلومه المتحققة في التاريخ؟ هل هناك مفاهيم مضادة لها منعته من أن تتحول إلى مخزون ثقافى عندنا في وعينا التاريخى؟ ما هى المفاهيم الراجحة، هذه أو تلك، التى استقرت في التاريخ وأصبحت أحد روافد ثقافتنا الوطنية وأحد مكونات وعينا القومى؟ وهل من سبيل إلى إبراز مفاهيم الحدائث من مستوى اللاشعور إلى مستوى الشعور، ومن الكفة المرجوحة إلى الكفة الراجحة؟

١ - مما لا ريب فيه أن القرآن يصور الطبيعة والإنسان سيدها. فالطبيعة جماد ونبات وحيوان وإنسان. إذا نزل الماء على الأرض إهترت وريت وانبتت من كل زوج بهيج. اللون الأصفر لون الهشيم الذى تلروه الرياح، علامة الفساد فى البر والبحر، فى حين أن اللون الأخضر لون النبات والنماء، علامة صلاح وفلاح^(١). «لو جاء أحدكم الموت وفى يده فسيلة فليغرسها». الإنسان يتخذ من الكهوف بيوتاً، ويصنع من جلود الأنعام لباساً، ويأكل طيبات البر والبحر، وأن خير أفراد الأمة من أكل من عمل يده. والمال لا يولد المال بل العمل والجهد والانتاج هو الذى يزيد الثروة. فالعمل وحده مصدر القيمة. لذلك حرم الربا. فالإنسان كادح فى الأرض، وعامل فيها، يطرق الحديد، ويسيل النحاس، ويبنى الفلك، ويقيم العمران.

وفى العلوم الإسلامية ظهرت الطبيعة كمقدمة لا لبث وجود الله عند المتكلمين. فلا يعرف الله إلا بعد معرفة الطبيعة، ولا يستدل على القديم إلا بالحادث. وفى علوم الحكمة ظهرت الطبيعيات أيضاً كمقدمة للالهيات. كما وحد الصوفية بين الله والطبيعة فى وحدة الوجود. وقد تجلّى ذلك كله فى العلوم الرياضية والطبيعية فى تراثنا القديم عندما تأسست علوم الحساب والهندسة والموسيقى والفلك، وعلوم الطب والكيمياء والنبات والحيوان

(١) انظر فى هذا الكتاب: الأخضر والأصفر فى القرآن الكريم.

والصيدلة. كما أن الشعوب الإسلامية كانت وسط الشعوب المجاورة نموذجاً للتقدم والعناية بشؤون الدنيا باسم الدين.

ولكن الفرقة الناجية التي حسمت الخلاف السياسى لصالحها روجت لعقائد الفرقة المنتصرة والتي يبدو فيها الله مسيطرأ على الطبيعة وقاضياً على قوانينها، وأن أفعال الإنسان لا تنتج عنها آثار بالضرورة. وبالتالي لم تقدر الأمة الطبيعة حتى قدرها، ولم تعتن بها، وأشاحت بوجهها عنها مادامت فانية، أمت بعد أن لم تكن، وستذهب بعد أن كانت. ولما تحولت الطبيعة إلى مجرد مستقبل لارادات خارجية اختلطت الارادة الالهية، فى لحظة الجهل، بالسحر والشعوذة، واستدعى الإنسان الأرواح، واستعان بالجان من أجل قضاء الحاجات، الخير للنفس والشر للآخر.

. وفى الوقت الذى نسيطع فيه التخفيف من وطأة المخزون النفسى، وثقافة السلطة السائدة، ونستنهض مفاهيم الطبيعة المستقلة المتوارية فى فرق المعارضة لدى المعتزلة والفلاسفة ومباحث العلل عند الأصوليين تصبح الثقافة المرجحة هى الثقافة الراحبة، ويمكن حينئذ أن يكون مفهوم الطبيعة فى الإسلام أحد مقومات الحداثة.

٢ - وأن الدعوة إلى أعمال العقل فى القرآن الكريم يعلمها الجميع. فقد ذكر العقل ومشتقاته فى القرآن تسماً وأربعين مرة أكثرها استهزاء بمن لا يعقل أفراداً وجماعات فى صيغة «أفلا تعقلون»، «لعلكم تعقلون»، «إن كنتم تعقلون». والعقل للطبيعة وللجميع، للإنسان والكون، للموت والحياة.

وفى العلوم الإسلامية ظهر العقل أساساً للنقل فى علم أصول الدين عند المعتزلة. ومن يقدح فى العقل يقدح فى النقل عند الفقهاء، وكما قال ابن تيمية «موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول». والدليل العقلى يقينى فى حين أن الدليل النقلى ظنى. ويمكن البرهنة على صحة العقائد كلها بالعقل: وجود الله، وخلق العالم، وخلود النفس. ومن ضمن العقليات اليقينية فى علم العقائد الإيمان بأن الإنسان عاقل حتى تكون حرية مسؤولة. والعقل شرط التكليف، وأحد شروط الامامة. وفى علوم الحكمة ظهر العقل مرادفاً للمسمع، ولم يعد هناك فرق بين النبى والفيلسوف. بل أن الفيلسوف يبدو أحياناً أعلى من النبى لأنه يدرك الأشياء ذاتها فى حين أن النبى يدركها بالخيالة، والمعرفة بالتصورات أعلى قيمة من المعرفة بالصور الفنية. والدين والفلسفة متفقان فى الهدف، نيل السعادة، والموضوع، البحث عن الحقيقة. والفلسفة أخت الشريعة، المتحابتان بالطبع المتفتتان بالقرينة. وفى الأصول دليل العقل أحد أشكال القياس. بل أن التصوف ذاته فى مراحل

المتأخرة تحول إلى فلسفة الهية تعتمد على التحليل العقلي للأذواق الصوفية. وأن ازدهار العلوم العقلية الخالصة مثل الرياضيات لدليل على قدرة التوحيد على طبع العقل على الاتساق والوضوح، وتوجيهه نحو الطبيعة.

ولكن نظراً لسيطرة الدولة واستتباب الأمن أرادت أن تعطى الأولوية للنقل على العقل. فالنقل سلطة، والعقل معارضة. النقل أخذ وقبول، والعقل رفض وتمرد. النقل يحتاج إلى سلطة نفسه، والعقل يرفض كل سلطة. النقل له فقيه يدافع عنه ويرعاه باسم السلطان، والعقل لا يعتمد إلا على نفسه، يجهر بالحق، ويحمل لواء الفكر الحر، وهو الذى له سلطان على كل شيء.

وفى الوقت الذى يستطيع فيه وعينا القومى استرداد وظيفة العقل كما ظهرت لدى اتجاهات المعارضة فى تراثنا القديم فإنه يستطيع أن يتحرر من وطأة النقل الذى تدعمه السلطات السياسية الحاكمة. وتروج له أجهزة الإعلام، ويدعو له فقهاء السلطان.

٣ - والإنسان أحد المحاور الرئيسية فى القرآن الكريم مع الطبيعة. فقد ذكر فى القرآن خمساً وستين مرة سواء بالنسبة إلى أصله ومصيره أو حياته أو موته. ولكن الاستعمال الأكثر وروداً هو ضعف الإنسان وحرته ومسؤوليته وكدحه فى العالم «يا أيها الإنسان إنك كادح إلى ربك كدحاً فملاقيه»، «أيهب الإنسان أن يترك سدى»، «لقد خلقنا الإنسان فى كبد». حادثه الله، وأرسل له الوحي، وجعله خليفة له فى الأرض. لأجله خلق الطبيعة، وهو سيد الكون. قيل رسالة تعمير الأرض واستصلاحها بمحض اختياريه. وهو أكمل الموجودات، على صورة الله ومثاله.

وقد ظهر فى علم العقائد على أنه أساس العقلية. فالإنسان حر عاقل مسؤول عن أفعاله وعما يحدث فى الطبيعة والمجتمع، عن الآجال والأرزاق والأسعار. وفى الفلسفة هو مركز الكون، نقطة الالتقاء بين الالهيات والطبيعات، العالم الأصغر الموازى للعالم الأكبر. وفى أصول الفقه الدفاع عن حياته وعقله وعرضه وماله أساس التشريع، وهو ما يسمى بلغتنا حقوق الإنسان. كما تصور الصوفية الله على أنه إنسان كامل، وازدهرت فى تراثنا القديم العلوم الرياضية والطبيعية والإنسانية لصالح الإنسان، تحويل الحساب إلى علم للفلك يهتدى الإنسان فى ظلمات البر والبحر، والهندسة إلى بناء الهياكل العظيمة، والموسيقى إلى آلات للمطرب. ونشأت علوم الطب والصيدلة والتشريع رعاية للصحة. وقامت علوم اللغة والأدب والجغرافيا والتاريخ، كلها تضع الإنسان فى مركزها.

ولكن سيطرة الدولة وجماحتها ضد المعارضة جعلتها تضع «الله» محور الكون وأساس

العالم. ثم تمثل الحاكم دور الله. فاستقر في وعينا القومي أن الإنسان أشبه بالصرصور، حقير ذليل، نافه فان، جاهل عاجز. فظننا أنه غير قادر على التنمية، وغير جدير بالثقة، وغير مؤهل للم رسالة. وفي الوقت الذي نعيد بناء موروثنا الثقافي بحيث يعود للإنسان كفته الراجعة تصبح حضارتنا من جديد حضارة الإنسان، ونستطيع أن ندافع في أوطاننا عن حقوق الإنسان، وأن نوجه التنمية لصالح الإنسان، وأن يصبح التحديث في النهاية دفاعاً عن كرامة الإنسان.

٤ - كما أن تركيز الإسلام على المجتمع أوضح من أن يشار إليه. فالمسلمون أمة واحدة، تعبيراً عن الله الواحد. والمجتمع الإسلامي مجتمع واحد لا وجود فيه لفروق شاسعة بين الأغنياء والفقراء. والمجتمع الواحد الذي فيه إنسان واحد جائع تبرأ ذمة الله منه. وليس منا من بات شبعان وجاره طاو. ليس الأمر مجرد زكاة، ففي المال حق غير الزكاة. أن تحليل لفظ «المال» اشتقاقاً يدل على أنه لفظ مركب من «ما» اسم الصلة، «له» حرف الجر أى أن المال ليس جوهراً أو شيئاً بل هو علاقة. الملكية إذن وظيفة اجتماعية. للإنسان حق التصرف والانتفاع والاستثمار، وليس له حق الاكتناز والاحتكار والاستغلال. وإن حدث فإن للحاكم حق التأميم والمصادرة لصالح بيت المال.

وقد انضح ذلك في علوم التشريع، في علم أصول الفقه، عندما أصبحت المصالح العامة أساس التشريع، وأن ما رآه المسلمون حسن فهو عند الله حسن، وأن لا ضرر ولا ضرار، وأن درأ المفاسد مقدم على جلب المصالح، وأن الضرورات تبيح المحظورات. بل توقف الحدود في أوقات المجاعة والبطالة والفساد والاثارة الجنسية وعدم الأمان الاجتماعي حتى ترتفع الموانع، وتتحقق الشروط، ويعطى للمسلمين حقوقهم قبل أن يؤدوا واجباتهم. وظهرت المدن الفاضلة في علوم الحكمة، يرأسها الفيلسوف وليس الضباط أو الأمير، العسكر أو المملوك. وهو مجتمع الاقطاب والابدال عند الصوفية، أخوان الصفا وخلان الوفا عند الحكماء. لذلك قامت كثير من الثورات الاجتماعية التي قادها الفقهاء والعلماء والصوفية والحكماء لاعادة توزيع الدخل باسم الإسلام.

ولكن الذي ترسب في وعينا القومي هو قيمة الفرد المطلق. فالإمام وحده صاحب الحق والسلطة، بيده الملك، يعتبر كل أموال الشعب ملكاً له، رزقاً ساقه الله إليه. وكل رزق، حلالاً كان أم حراماً، بركة من الله. لقد خلق الله الناس طبقات، وجعلهم فوق بعض درجات. فالملكية مقدسة، وثورة الفقراء سرقة، ورد فضول أموال الأغنياء على الفقراء خروج

على النظام الاجتماعى، والمجتمع تجارى مفتوح، وعلاقة الإنسان بالله مكسب وخسارة، وريح مضاعف عشرات الأمثال. بل أن الجنة درجات يتم التسابق إليها. ومن يبنى لله بيتاً فى الدنيا يبنى له الله قصراً فى الجنة.

وفى الوقت الذى يُعاد فيه بناء وعينا القومى بحيث يكون مفهوم المجتمع الواحد الخالى من الطبقات هو الرافد الأساسى فيه وتتقلص منه الأسس التاريخية لتكوين المجتمع الطبقي يمكن أن يكون مفهوم المجتمع فى الإسلام أحد مقومات الحدادة.

٥ - أما التاريخ فإنه واضح للعيان فى القصص القرآنى، ووصف دور الأنبياء فى تقدم التاريخ، وانتصارهم فى معاركهم السياسية والاجتماعية وقيادتهم لشعوبهم ضد مظاهر الظلم والطغيان والفساد الاجتماعى. موسى ضد فرعون، والمسيح فى المجتمع الرومانى، ومحمد ضد مجتمع التجار فى مكة. لذلك كان القرآن ينهى القصص باستمرار بالعظة والعبرة فى صياغة «لقد كان قصصهم عبرة لأولى الألباب» حتى يتحول التاريخ إلى بعد شعورى عند المسلمين، ويتكون لديهم الوعى التاريخى اللازم لوعى الحاضر والتخطيط للمستقبل. بل أن ألفاظ التقدم والتأخر ألفاظ قرآنية «ينبأ الإنسان يومئذ بما قدم وأخره»، «لمن شاء منكم أن يتقدم أو يتأخر». وظهر التقدم فى توالى الأنبياء، نبياً وراء نبى حتى إنتهاء عصر النبوة واكتمال الوعى الإنسانى الذى أصبح قادراً على الاعتماد على النفس بالعقل فى قدرته على الفهم، وبالحرية فى القدرة على الاختيار الحر. كما ظهر التقدم فى صلب الوعى، فى النسخ، عندما أصبح الزمان والتطور أساس إعادة صياغة الأحكام الشرعية كما كان الواقع من قبل مناسبة استثارته ونزوله.

وظهرت معانى التقدم ومسارته فى العلوم الإنسانية. ففى علم أصول الدين كان الله عند الكرامية محلاً للحوادث أو بتعبير هيجل الله هو التاريخ. وكان القرآن عند المعتزلة مخلوقاً أى ابداعاً بشرياً فى قراءته وفهمه وتحقيقه. كما تطورت النبوة فى التاريخ فى عدة مراحل أساسية علاماتها أولو العزم من الرسل: آدم، نوح، إبراهيم، موسى، عيسى، محمد، كل مرحلة تنسخ سابقتها. ثم صغر النسخ وأصبح داخل آخر مرحلة دلالة على تطور التشريع، ومواكبة لتطور الواقع. بل لقد ظهر التقدم أيضاً فى المعاد، استمراراً للحياة بعد الموت، واستمراراً للدنيا فى الآخرة. ظهر التقدم المعكوس أى النكوص فى الامامة. وتحولت الخلافة إلى ملك عضود، وأن خير القرون قرن النبى ثم الذى يلونه ثم الذى يلونه. ثم قدم الشيعة تصوراً آخر يقوم على إمكانية التقدم والنهوض، وتحول التاريخ من جديد إلى عصر الخلافة عن طريق المهدي المنتظر الذى ميملاً الأرض عدلاً كما ملكت جوراً. وظهر التقدم

فى علم الأصول فى تتابع الأدلة الأربعة من الكتاب إلى السنة إلى الإجماع إلى القياس، من الأصل الأول إلى تحققه فى الزمان والمكان الأولين فى العصر البطولى والنماذج الفريدة إلى تعينه فى الوعى الجماعى للأمة فى كل عصر إلى تمثله فى الوعى الفردى للمجتهد أينما كان. وعند الحكماء والصوفية ظهر التقدم باعتباره ارتقاء روحياً فى نظرية الاتصال، لارتقاء الصوفى من مقام إلى مقام، وتحوله من حال إلى حال حتى المقام الاسنى، مقام الفناء.

ولكن الذى ترسب فى وعينا القومى هو التقدم المعكوس أى النكوص وإنهيار التاريخ وضياح النموذج الأول وإمكانية عودته من جديد. فقد جاء الإسلام غريباً وسيعود غريباً كما بدأ، من البدو إلى الحضرة ثم إلى البدو من جديد. تقوم الدول وتنهيار وتكتمل الدورة فى أربعة أجيال ثم تبدأ من جديد كما عرض ابن خلدون فى تصوره الدائرى للتاريخ. كما ترسب فى وعينا القومى، تعويضاً عن هذا الإنهيار للتاريخ، الارتقاء الصوفى والهروب إلى خارج التاريخ، إلى الملأ الأعلى: سقوط ثم إنفراج، إنهيار ثم ارتقاء، جريمة ثم هروب.

إن التحدى أمام الإسلام الآن ليس فى عدم وجود مقومات التحديث فيه ولكن فى غيابها عن وجداننا القومى منذ هزائمنا الأخيرة فى عصر التدهور والإنهيار، منذ سقوط الأندلس وعصر ابن خلدون حتى الآن. والسؤال لنا: كيف يمكن إعادة بناء مخزوننا النفسى فى وعينا القومى من أجل تقليص ثقافة السلطة التى استقرت وثبتت منذ ألف عام حتى يمكن إبراز ثقافة المعارضة التى حملت مقومات الحداثة. إن مأساة التغير الاجتماعى منذ فجر النهضة العربية الحديثة هو أننا نريد تغيير الواقع بفكر السلطة. أما ثقافة المعارضة فتستوردها النخبة المثقفة من الماركسية والليبرالية والقومية. فسهل حصارها واتهامها بالاحاد والشيوعية والأفكار المستوردة والتغريب. وفى الوقت الذى يتم فيه تغيير الواقع العربى بثقافة المعارضة المستمدة من مخزوننا النفسى القديم والموجود فى تراث المعتزلة والخوارج والشيعة والحلاج والأصوليين وابن رشد ولدى ثورات القرامطة والزنج نستطيع أن نواجه تحديات العصر. فلا تنتكس ثوراتنا بعد حين، وتقلب إلى ثورات مضادة من داخلها ولا تتوقف حركات التغير الاجتماعى أو تتم لصالح النخبة الحاكمة.

هل غاب مفهوم التقدم فى تراثنا القديم؟

إن البحث عن مفهوم التقدم فى تراثنا القديم حضوراً أو غياباً، صراحة أو ضمناً لهر أحد المداخل للبحث عنه فى وجداننا المعاصر. فتراثنا القديم مازال حياً فى الوجدان، حاضراً من الماضى فى الحاضر، مؤثراً فيه، يعطينا تصوراتنا للعالم ويمدنا بموجهات السلوك. وإذا كان تقدم المجتمعات لا يتم إلا بعد تصور التقدم، فإن البحث عن مفهوم التقدم يكون شرط تحقيق التقدم وإلا وقعنا فى خطأين متعارضين على التبادل: السلفية التى تود الحاق الحاضر بالماضى، فإنه لا يصلح هذه الأمة إلا ما صلح به أولها، والثانى العلمانية التى تود إلحاق الحاضر بالمستقبل لاحقاً بمظاهر التقدم عند باقى الشعوب. والحقيقة أن كلا الخطأين هو اغفال للحاضر، ولتنوع المرحلة التاريخية التى نمر بها، مرحلة الانتقال من القديم إلى الجديد على مستوى التاريخ العام منذ سبعمائه عام أو مرحلة الانتقال من الإصلاح إلى النهضة على مستوى التاريخ الحديث منذ مائتى عام. وهو ما يحاوله الإسلام التقدمى» فى تونس و«اليسار الإسلامى» فى مصر.

والتقدم المقصود هنا ليس التقدم المادى كما هو الحال فى الغرب حالياً، معدل الانتاج الصناعى والزراعى، وفرة الخدمات، وارتفاع مستوى المعيشة، وزيادة الأجور وانتشار التعليم، والرعاية الصحية، وزيادة الاستهلاك... الخ بل هو التقدم كروية أو كبناء نفسى، التقدم كإحساس أو كشعور، كغاية أو هدف، كمطلب أو مقتضى. وهو ما يوجد فى الخطاب العربى المعاصر عندما يناضل المفكر العربى من أجل التقدم، وما يوجد فى كثير من الأحزاب التقدمية العربية وحركات التقدم وجماعات التقدم... الخ. فالتقدم شوق. واضح شعورياً وإن كان غامضاً ذهنياً وصعباً عملياً.

والتقدم اشتقاقاً من فعل «قدم» أى «أتى». وهو نفس الفعل الذى يعنى «تقدم» أو «بلى». فالقدم أى الآتى هو الذى يبلى. فإذا كان الفعل رباعياً تقدم فإنه يعنى أحضر وأتى. وإذا كان خماسياً «تقدم» فإنه يعنى الذهاب إلى الأمام، والخطو قدماً. يشير التقدم اشتقاقاً إذن إلى أبعاد الزمان الثلاثة: المستقبل الذى يأتى إلى الحاضر، والحاضر الذى

يذهب إلى الماضي. ومن يشاء التقدم أى الخطو إلى الأمام من الحاضر إلى المستقبل فعليه أن يقوم بالحركتين معاً تحقيق المستقبل فى الحاضر ثم أرجاع الحاضر إلى الماضي. تأخذ العلمانية الحركة الأولى، تحقيق المستقبل فى الحاضر، وتأخذ السلفية الحركة الثانية، أرجاع الحاضر إلى الماضي. أما الإسلام التقدمى أو اليسار الإسلامى فإنه ينقل الحاضر إلى مرحلة أخرى اعتماداً على الماضى بإزالة عقبات التقدم واعتماداً على مقومات التقدم. فهو الذى يتقدم إلى الأمام من الحاضر إلى المستقبل، وليس من المستقبل إلى الحاضر كما تفعل الحركة العلمانية أو من الحاضر إلى الماضى كما تفعل الحركة السلفية.

ولفظ «قدم» ومشتقاته لفظ قرآنى. ذكر حوالى خمساً وثلاثين مرة بمعانى مختلفة مثل أتى فى «وقدما إلى ما عملوا» (٢٥: ٢٣)، أحضر فى «قالوا ربنا من قدم لنا هذا» (٣٨: ٦١)، سلف فى «ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر» (٤٨: ٢)، سار فى المقدمة مثل «يقدم قومه يوم القيامة» (١١: ٩٨)، استعجل فى «إذا جاء أجلهم لا يستقدمون ساعة ولا يستقدمون» (٧: ٣٤)، وأخيراً تقدم بمعنى السير إلى الأمام فى الخير فى مقابل التخلف فى «لمن شاء منكم أن يتقدم أو يتأخر» (٧٤: ٣٧). لفظ التقدم إذن ليس حكراً على الغرب بل هو فى أصل اللغة وفى مصدر الوحي الأول وهو القرآن، وإن كان قد شاع فى الغرب فى فلسفة التاريخ مع شيوع ثقافة الغرب وتبعيتها لها. كما شاع لفظ التقدم ومعناه فى تراننا القديم إما خروجاً من القرآن صراحة أو ضمناً أو خروجاً من اللغة تلقائياً عند نشأة المصطلحات. وقد جعل المتكلمون التقدم والتأخر من أقسام المضاف وهو أحد الأغراض. وجعل الحكماء التقدم على خمسة أوجه: بالعلية مثل تقدم العلة على المعلول، وبالذات مثل تقدم الواحد على الأثنين، وبالزمان مثل تقدم موسى على عيسى، وبالشرف مثل تقدم أبى بكر وعمر، وبالرتبة كما هو الحال فى صفوف المسجد. وجميعها تشترك فى معنى زائد وهو أن للمتقدم أمراً زائداً ليس للمتأخر. فالتقدم بالعلية موجد، والمتقدم بالذات مقوم، والمتقدم بالزمان أطول، والمتقدم بالشرف أكمل، والمتقدم بالرتبة أول.

أما معانى التقدم وحركته فقد وجدت فى كل العلوم الإسلامية: العقلية التقليدية مثل علم أصول الدين وعلم أصول الفقه وعلوم الحكمة وعلوم التصوف، وهى العلوم التى ترسبت فى وعينا القومى قدر ترسب العلوم العقلية الخالصة: القرآن والحديث والتفسير والسيرة والفقه، ويعد أن غابت العلوم العقلية الخالصة الرياضية والطبيعية والإنسانية.

ففى علم أصول الدين ظهرت معانى التقدم فى الطبيعيات الأولى قبل التوحيد والثنى من خلالها تقام الأدلة على وجود الله. فالتقدم يحدث فى الطبيعة بعد دفع اليد الكرة.

تتحرك الكرة حتى يقف أمامها مانع يمنعها من الحركة. وإذا ما أصطدمت كرة بأخرى تحركت الثانية بالحركة المتولدة من الكرة الأولى التي تولدت حركتها من قذف اليد. فالتقدم يحدث في الطبيعة بفعل الإنسان، ويظل فيها طالما غابت الموانع. ويزداد بدفع جديد.

كما ظهر مضمون التقدم في السمعيات في النبوة والمعاد. فالنبوة تعنى تطور الوحي في التاريخ منذ آدم حتى محمد في مراحل كبرى: آدم، نوح، إبراهيم، موسى، عيسى، محمد، وهم أولو العزم من الرسل. وكل مرحلة تمثل تقدماً عن المرحلة السابقة. كلها تعلن أصلاً واحداً وهو التوحيد وأن اختلفت الشرائع طبقاً للزمان والمكان. وكل شريعة متقدمة تنسخ الشريعة السابقة نظراً لتطور الواقع الاجتماعي واحتياجه إلى شريعة متجددة تطابق الجديد. كما يحدث النسخ أيضاً داخل آخر مرحلة نظراً للايقاع السريع للتطور، لم يعد التطور يقاس بمئات السنين كما كان الحال بين مراحل الوحي السابقة، بين فترات الأنبياء، بل يقاس بالسنة الواحدة أكثر أو أقل كما هو الحال في الشريعة الإسلامية التي تم النسخ فيها على مدى عشر سنوات. فالتقدم يفرض قانونه، والواقع المتطور يفرض شريعته المتجددة، التقدم جوهر الزمان، والتطور سنة الكون.

وبالإضافة إلى هذا التقدم في الماضي، من الماضي إلى الحاضر، من التاريخ إلى زمان العصر يستمر التقدم أيضاً من الحاضر إلى المستقبل في المعاد. فحياة الإنسان تمتد بعد الموت بصورة أخرى. قيمة الإنسان في الحياة الأخرى عمله. والجزاء من جنس الأعمال. الموت ليس نهاية كل شيء بل هو بداية لشيء آخر، بداية للذكرى والأثر والمعمل الصالح في الدنيا، وللجزاء والثواب في الآخرة.

وفي مقابل ذلك، ظهرت في نهايات الأمامة عدة معاني للتقدم المنكوص أو ما عرف في فلسفة التاريخ في الغرب باسم قانون القهقري Regression, Ricorsi ابتداء من سؤال في الأمامة: هل تجوز أمامة المفضول مع وجود الأفضل؟ وهو سؤال يعبر عن الخلاف حول الأمامة أيام الفتنة الكبرى: هل تجوز أمامة معاوية بالرغم من وجود علي؟ أفنى الأمويون وعلى رأسهم مالك الجواز، وأفنى الشيعة والمعتزلة والخوارج بالتحريم. الفريق الأول، فريق السلطة يرضى بالواقع، والفريق الثاني فرق المعارضة تريد المثال. ثم افرزت فرقة السلطان الأموية أولاً الأشعرية ثانياً تصوراً منهارة للتاريخ بحيث يصعب بعد ذلك النهوض والمقاومة. وأبدوه بأحاديث ضعيفة أو موضوعة لاضفاء الشرعية على هذا التصور المنهار مثل «خير القرون قرني ثم الذين يلونهم...» أو «الخلافة من بعدى ثلاثون سنة تتحول بعدها إلى

ملك عضوده، أو «جاء الإسلام غربياً وسيعود غربياً كما بدأ فطوبى للغرباء من أمتى..» ويتم تأويل بعض آيات القرآن لمزيد من الشرعية لهذا التصور مثل «وخلف من بعدهم خلف أضاعوا الصلوات واتباعوا الشهوات» (٥٩: ١٩) أو «خلف من بعدهم خلف ورثوا الكتاب يأخذون عرض هذا الأدنى» (١٦٩: ٧) وهى تنطبق على أهل الكتاب ثم عمتها فرقة السلطان على المسلمين أيضاً. ويقضى هذا التصور بأن التقدم فى الزمان إلهيار بالضرورة، وأنه كلما تقدم الزمان كلما قل الفضل، وأننا إذا أردنا اللحاق بالأفضل فعلىنا العودة إلى الوراء فلا حكم إلا بالعودة إلى عصر النبوة والخلافة، ولا حل لأزمات الحاضر إلا بالعودة إلى عصر الرسول وعصر الخلفاء الراشدين.

لذلك تبنت فرق المعارضة خاصة من أهل السنة والشيعة على السواء مفهوماً مضاداً هو المهدي المنتظر الذى سيقبّل الموازين، ويرفع التاريخ من السقوط والإنهيار إلى التقدم والرقى، يملأ الأرض عدلاً كما ملئت جوراً، ينصر المظلومين، ويأخذ حق المستضعفين. وعلى الناس الانتظار حتى يحين الوقت. قد يختفى الأمام تقيّة عند الشيعة ولكن ليعاود الظهور. وقد يخرج الأمام عند أهل السنة إذا ما دعا الداعى ولم تغلح النصيحة من على المنابر، ولم يجد الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر الذى يقوم به المحتسبون، ولم يرعو الأمام الظالم، ولم يمثل إلى فتوى العزل من قاضى القضاء.

وفى علوم الحكمة ظهرت معانى التقدم فى الالهيات خاصة فى الصلة بين العقل الإنسانى آخر قوة من قوى النفس والعقل الفعال وهو الله. ترتقى النفس الإنسانية من النفس النباتية إلى النفس الحيوانية إلى النفس الإنسانية. ثم ترتقى قوى النفس النباتية من القوة الغذائية إلى القوة النامية إلى القوة المولدة. وترتقى قوى النفس الحيوانية من القوة الحاسة إلى القوى المحركة. وترتقى القوى الحاسة من القوى الخارجية، السمع والبصر والحواس والذوق والشم إلى القوى الداخلية فى النفس الإنسانية، التذكر والتخيل والتوهم. وترتقى القوى المحركة من الحركة اللاارادية النزوعية فى الحيوان إلى الحركة الارادية فى الإنسان. ثم تظهر النفس العاقلة فى الإنسان، وترتقى من العقل الهولانى إلى العقل المستفاد إلى العقل بالفعل أو من العقل بالقوة إلى العقل بالفعل بفضل اشراق العقل الفعال وفيوضاته فيه. ولكن هذا التقدم فى النفوس والعقول حتى مرحلة الاتحاد بالعقل الفعال إنما هو تقدم معرفى أولاً وأخلاقى فردى ثانياً وصاعد إلى أعلى منصرف إلى السماء ثالثاً. فهو تقدم صوفى روحى اشراقى. تهبط المعارف فيه نزولاً من السماء وليس صعوداً من الواقع كما هو الحال فى أسباب النزول. الغاية منه الخروج من العالم كما هو الحال عند الصوفية وليس

الدخول فيه وتطبيق الشريعة كما هو الحال عند الفقهاء. وهو ما عرف بنظرية الاتصال في علوم الحكمة عند الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد وابن باجة وابن طفيل.

وفي العمليات، في الأخلاق والاجتماع والسياسة، ظهر نفس التقدم الرأسى صعوداً وهبوطاً. فالأخلاق النظرية أسمى من الأخلاق العملية. وكلما صعدنا إلى أعلى ازداد النظر وقل العمل. لذلك كان النظر أعلى قيمة وفضلاً من العمل. وكان من يعمل بذهنه. مثل الفيلسوف، أعلى فضلاً من الذى يعمل بيده كالصانع. وفي المدينة كانت المدينة الفاضلة التى يترأسها الفيلسوف الملك الامام النبى أعلى قيمة من المدن الجاهلة والبدالة ومدن التفلب والخسة التى يترأسها الجاهل أو الذين بدلوا الحق باطلاً والباطل حقاً أو الذين غلبوا الأمم بالقهر والقوة والذين سعوا وراء المال. ورئس المدينة اعلاها فضلاً وعلماء القواد والوزراء والمديرون حتى نصل إلى الطبقات الدنيا من الصناع الزراع والخدم. كلما صعدنا إلى أعلى زاد الكمال وقل النقص، وكلما نزلنا إلى أسفل قل الكمال وزاد النقص. التقدم إلى أعلى، ولا يقدر عليه إلا الصفة.

وشارك الصوفية الحكماء فى اتجاه التقدم. فهو أيضاً عندهم انعراج إلى أعلى تأويلاً للنفس وخروجاً به من أسباب النزول فى العالم إلى أصله الأول بعد تمثله وفهمه كطاقة وحركة وطريق. ويصف الصوفية طريقهم إلى الله صعوداً إلى أعلى من التوبة حتى الغناء على مقامات سبع أو تسع أو إحدى عشر أو ثلاثة عشر مقاماً ابتداء من التوبة والرضا والتوكل والورع والزهد والصبر والشكر.. الخ. كل مقام أعلى من مقام، يحصل عليه الصوفى بجهد وعرقه، بكده واجتهاده حتى يسقط التدبير ويتحقق بالغناء. وفي كل نقطة عبور من مقام إلى مقام ترد على الصوفى الأحوال من عين الجود وليس ببذل المجهود. يرد عليه حالان متضادان ينقلب بينهما إلى نقطة عبور أخرى حيث يرد عليه حالان متضادان آخريان أعلى وأسمى حتى تنتهى نقاط العبور. وهذه الحالات المزدوجة بقدر نقاط العبور عدداً وهى: الخوف والرجاء، السكر والصحو، القبض والبسط، الهيبة والأنس، الجمع والفرق، الغيبة والحضور، الخو والاثبات، الستر والتجلي، القرب والبعد، الغناء والبقاء،.. الخ ولكن يظل التقدم انعراجاً إلى أعلى، خروجاً عن العالم، اغتراباً فيه، رأسياً لا أفقياً، وهما لا حقيقة، خيالاً لا واقعاً، تمنياً لا فعلاً. بإستثناء من يتحول من الصوفية إلى رباط وجهاد، ويعود إلى العالم، ويقاوم الظلم، ويشارك فى الثورة، ويقود المستضعفين كما فعل الحلاج، والمهدى فى السودان، والسنوسى فى ليبيا.

وفي أصول الفقه الذى يضم علم مصطلح الحديث فى تحليل الرواية، التواتر فيه تقدم

فى الزمان، ونقل للحديث من جيل إلى جيل. تجانس انتشار الرواية فى الزمان أحد شروط التواتر، أن يكون أول الرواية مثل وسطها ونهايتها من حيث درجة الانتشار والذيع. والأدلة الشرعية أربعة: الكتاب والسنة والاجماع والقياس، تقدم فى الزمان من حيث تحقق الوحي فى التاريخ من لخطته الأولى وقت الاعلان عنه فى أسباب النزول كحل لمشكلات اجتماعية جزئية (القرآن) إلى اللحظة الثانية كتطبيق ثان له فى حياة الرسول مع تفصيلات أكثر وبيانات أوضح (الحديث) إلى اللحظة الثالثة كتطبيق ثالث له فى كل عصر ولدى كل جماعة (الاجماع) إلى اللحظة الرابعة فى كل اجتهاد فردى واستدلال شخص من أجل استنباط حكم لواقعة جديدة (الاجتهاد). هناك تقدم إذن فى مصادر التشريع من المصدر الأول حتى المصدر الرابع، وهو تقدم فى الزمان من عصر الاعلان عن الوحي حتى نهاية الزمان، تقدم فى التشريع يقوم على قدرة العقل على الاستنباط أى الابداع التشريعى، تقدم من العام إلى الخاص، ومن الخاص إلى الأخص، من القاعدة العامة إلى الواقعة الجزئية. وهو تقدم نازل، اتباعاً للتزويل، من النص إلى الواقعة، من الماضى إلى الحاضر (من القرآن والحديث إلى الاجتماع) ومن الحاضر إلى المستقبل (الاجتهاد)، القياس الذى لا ينقطع إلى نهاية الزمان.

وفى مباحث اللغة يظهر التقدم أيضاً فى معانى الكلمة. فإذا كان المعنى الاشتقاقي هو تثبيت للكلمة فى واقعها الحسى، وإذا كان المعنى الاصطلاحي هو تثبيت آخر للكلمة فى واقعها التشريعى فإن المعنى العرفى التداولي هو تحريك للمعنى فى كل عصر ولدى كل جماعة طبقاً للاستعمال. كما أن منطق التشابه: الحقيقة والمجاز، الظاهر والمؤول، الجمل والمبين، المحكم والمتشابه، المطلق والمقيد... الخ إنما هو جدل الثابت والمتغير، الساكن والمتحرك حتى يسمع اللفظ بتأويله وتقييده واحكامه وبيانه طبقاً لكل عصر.

وفى علوم التاريخ ظهر التوالى فى الزمان فى كتب الحوليات ورصد حوادث كل سنة أو كل مائة سنة دون استقراء لقوانين التاريخ. كما ظهر التقدم فى كتب الطبقات، طبقات المعتزلة أو الفقهاء أو الأدياء أو الصوفية، جيلاً وراء جيل دون درس مستفاد أو قانون عام. ثم ظهر ابن خلدون ليأخذ العبرة، ويستخلص الدرس العام من الحوادث الجزئية المتفرقة. عرف قانون التطور، وانتقال الشعوب من البداوة إلى الحضارة، من الصحراء إلى المدن، من التقشف إلى الترف، من العصبية إلى التفتت والضياع. ما تنهض المجتمعات إلا لى تسقط، وما تتقدم إلا لى تتكس. وتتوالى الدورات. صحيح أن المجتمع الجديد لا يبدأ من الصفر بل من مكتسبات الدورة الأولى ولكن مصير الدورة الثانية مثل الأولى «وتلك الأيام

نداولها بين الناس» (٣: ١٤٠). ومصير كل دورة أربعة أجيال لا يقوم العرب إلا بصيغة نبوة أو ولاية ولا يقطن العرب مكاناً إلا حل فيه الخراب.

ثم حاول الفكر العربى المعاصر، بعد اتصاله بالمغرب، فحر مفهوم التقدم فى الوجدان العربى المعاصر. حاول ذلك الاصلاح الدينى. فسأل شكيب أرسلان: لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟ وحول الافغانى رصد قوانين للتاريخ وسننا للكون ووجدها فى قيم الشرف والأمانة والأخلاص. وبين محمد عبده فى «رسالة التوحيد» لماذا انتشر الإسلام بسرعة لم يشهد لها مثيل فى التاريخ. وحاول أديب اسحق، تلميذ الأفغانى، عرض فلسفات التاريخ فى الغرب لعلها تستطيع أن تكون نموذجاً لشعوب الشرق. وبين الكواكبي أهمية الحرية كمصدر من عناصر التقدم فى «طابع الاستبداد ومصارع الاستعباد». كما بين أن اللامبالاة والفقر سبب من أسباب التخلف فى «أم القرى». وعرض محمد اقبال فى «تجديد التفكير الدينى فى الإسلام» لمبدأ الاجتهاد وسماء مبدأ الحركة فى الإسلام. وحاول جاهداً نقد التصور الثابت للكون داعياً ومؤكداً أن تصور الإسلام للكون تصور حركى. صيرورة وتغير وتطور وحياة ونماء. وكتب سيد قطب «التاريخ فكرة ومنهاجاً» ليبين نفس الحقيقة. وقد نقل محمد عبد السلام فرج فى «الفريضة الغائبة» تصور التاريخ نقلة نوعية عندما بدأ ينتقل من الماضى إلى المستقبل، وبأن الإسلام قادم وليس ذاهباً، وبأن الغد يحوى على إمكانية تغير وثورة أكثر من الأمس تجنيداً للناس وحميماً لهم على الجهاد. وكان مفهوم التقدم، واقعه ورموزه، أحد الموضوعات الرئيسية فى الفكر العلمى العلمانى عند شبلى شبل ويعقوب صروف ونقولا حداد وولى الدين يكن وسلامة موسى وزكى نجيب محمود وفؤاد زكريا. ولكنه تقدم على النمط الغربى، التقدم العلمى والثورة الصناعية وما يتطلب ذلك من تعليم وتمدين وتحضر وعمران. راجت نظرية التطور لدارون عند سلامة موسى وإسماعيل مظهر. وبحث شبلى شميل الحياة وأصلها والأدوار الجليدية وتاريخ الاجتماع الطبى. ولم يتخلف الفكر الليبرالى عند الطهطاوى وخير الدين التونسي وابن أبى ضياف ولطفى السيد وطه حسين والمقاد عن تناول مفهوم التقدم وأخذ النموذج الغربى فى مظاهر الحياة المعاصرة: الحرية والديموقراطية والحياة النيابية وإقامة المؤسسات، وتحقيق النظام العادل غرضاً لفلسفة التنوير ربما قبل الأوان ونقلاً عن الغرب وليس إستنباطاً من قاع التراث ومن أعماق الوعى القومى.

ولما كانت صلتنا بالغرب مازالت قائمة فكيف يمكن الاستفادة من فلسفات التقدم فيه فى سؤالنا: هل غاب مفهوم التقدم فى تراثنا القديم؟ وإذا كان الأمر كذلك فهل هذا الغياب القديم هو سبب غياب الاحساس بالتقدم فى وجداننا المعاصر؟ لقد نشأت فلسفة

التاريخ في الغرب ابان تغير الظروف الاجتماعية والسياسية التي عاشها الغرب ابان تحوله من العصر الوسيط إلى الإصلاح الديني وعصر النهضة بعد أن كسب معركة القدماء والمحدثين لصالح المحدثين، وبعد البداية بالكوجيتو «أنا أفكر فأنا إذن موجود» والتحول من التمرکز حول الله Théocentrisme كما كان الحال في العصور الوسطى إلى التمرکز حول الإنسان Anthropocentrisme، والاعتماد على الجهد الذاتي في تأسيس نظرية جديدة للمعرفة، ونظرية أخرى للوجود، ونظرية ثالثة للقيم. ثم جاء هردر، مؤسس فلسفة التاريخ كى يحول العناية الالهية كصفة من صفات الله إلى قانون للتاريخ. وكان يواقيم الفيورى Joachime de Flore من قبل في القرن الثالث عشر أثناء الحروب الصليبية قد حاول تغيير محور التثليث، الأب والابن والروح القدس، من المحور الرأسى إلى المحور الأفقى، من ملكوت الأب إلى ملكوت الابن إلى ملكوت الروح القدس فى فلسطين والقدس كى يدفع الصليبيين إلى بيت المقدس! واستمرت فلسفة التاريخ فى كل عصر تحاول صياغة روحه كما حدث فى عصر التنوير عندما بلغ تطور التاريخ الذروة فى مثل العقل والحرية والعدالة والمساواة والطبيعة والتقدم عند كانط ولسنج. فالتاريخ عند كانط يسير من الغريزة إلى العقل، والنوبة عند لسنج تطور من الطفولة (اليهودية) إلى الصبا (المسيحية) إلى الرجولة (فلسفة التنوير) وهى فى رأينا الإسلام الذى أتى كى يثبت قدرة الإنسان على الفهم وعلى السلوك الحر وكما وضح ذلك عند المعتزلة فى أصول التوحيد والعدل. وبين فيكون أن مسار التاريخ هو من عصر الآلهة إلى عصر الأبطال إلى عصر البشر. وبين هيجل أن مسار التاريخ من الشرق القديم إلى الشرق الأوسط إلى الغرب الحديث. كما بين كومت أن هذا المسار من الفكر الدينى اللاهوتى إلى الفكر الميتافيزيقى إلى الفكر العلمى. استطاعت إذن فلسفات التاريخ فى الغرب أن تواكب تقدم الوعى الأوروبى ومراحله وأن تحقّب تاريخه من عصر إلى عصر، من عقلانية السابع عشر إلى تنوير الثامن عشر إلى علمية التاسع عشر إلى أزمة العشرين. وظل الغرب يزعم علينا بأنه وحده هو الذى اكتشف الزمان والتاريخ بينما نحن مازلنا نعيش فى الخلود خارج التاريخ أو على هامشه وإطرافه. تظهر فلسفات التقدم عندما يحدث التقدم بالفعل كما حدث ذلك فى الغرب. أما نحن فتحاول صياغة مفهوم للتقدم ونقرأ رموزه دون أن نحدله واقعاً فننتشر لأننا لا نصوغ واقعاً حادثاً بل نعبّر أمنيات فى التقدم أو نضع أنفسنا فى تاريخ لم نصنعه وهو تاريخ الغرب ونتكلم فى التقدم ونحن لم نساهم فيه.

والآن: ما العمل أمام التقدم، مفهوماً ورمزاً وواقعاً؟ فلسفة جديدة للتاريخ تكون لها مهام ثلاثة:

أ - تأصيل مفهوم التاريخ في تراثنا القديم سلباً وإيجاباً حتى يمكن البناء عليه. فمنذ ابن خلدون بعد السبعمئة سنة الأولى لم يظهر فيلسوف جديد للتاريخ يعيد النظر فيما قال ابن خلدون في وصفه للحضارة الإسلامية في فترتها الأولى، ويضم إليها الفترة الثانية السبعمئة سنة الثانية من القرن الثامن حتى القرن الرابع عشر ويتبنا بمسار التاريخ في السبعمئة سنة الثالثة في بداية المراحل أو نهايتها. نشأ عند ابن خلدون في نهاية الفترة الأولى، وينشأ من جديد في جيلنا في نهاية الفترة الثانية وبداية الفترة الثالثة. وإذا كان التاريخ في النهاية يبدو متشاكماً كما هو الحال عند ابن خلدون فإنه يبدو في البداية متفككاً بإمكانية نهضة جديدة. فإذا كان ابن خلدون قد حاول معرفة أسباب الانهيار فإننا نحاول لرساء شروط النهضة.

ب - رصد رموز التاريخ في الغرب لمعرفة هذا النموذج الذي أصبح قطب جذب لنا في فكرنا المعاصر وما زال كذلك حتى الآن، وتوسيع منظور التاريخ وتحقيقه بدلاً من أن نكون بدايات الإنسانية وهي ما زالت تحبو حتى تشب وتنضج في الغرب. لكل حضارة دورتها، الصين، والهند، وفارس، وما بين النهرين، ومصر، وكنعان، واليونان، والرومان، والغرب الوسيط، والغرب الحديث. وهناك تراكم تاريخي من دورة إلى أخرى في مسار الحضارات البشرية من الشرق إلى الغرب. ويكون السؤال لنا. وإذا كان الغرب الحديث قد بدت نهايته كما تبدو في أزمة القرن العشرين وكما يشهد بذلك فلاسفته في التاريخ المعاصرون مثل اشبنجلر وتوينبي وكما وصف هوسرل في «أزمة العلوم الأوروبية» فمن الذي له الريادة الآن؟ هل يتحول مسار التاريخ من الغرب إلى الشرق من جديد بعد نهضة الصين والهند واليابان وبعد الثورة الإسلامية في إيران والثورات العربية وتحمر العالم الثالث في أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية؟

جـ - معرفة واقع التاريخ، المرحلة التاريخية التي يعيشها جيلنا اليوم حتى لا يقوم بدور أجيال مضت فيقع في السلفية أو بدور أجيال قادمة فيقع في العلمانية الغربية. ودون هذا الوعي التاريخي يصبح وعينا السياسي فارغاً، معلقاً في الهواء كما هو الآن. فالوعي التاريخي شرط الوعي السياسي. والوعي السياسي لا يكون إلا وعياً تاريخياً. جيلنا هو الذي ينقل مجتمعه من الإصلاح إلى النهضة، من القديم إلى الجديد، من النص إلى الواقع، من النقل إلى العقل، من الله إلى الإنسان، من القمة إلى القاعدة، من القهر إلى الحرية، ومن البعد الرأسى إلى البعد الأفقى. تلك مهمة جيلنا.

(٧)

الأحياء الدينى

كيف يخدم التقدم حقاً؟

١ - الأحياء الدينى ظاهرة تاريخية

الأحياء الدينى ظاهرة تاريخية فى الغرب أو فى الشرق أو فى العالم العربى الإسلامى، الوسيط بين الغرب والشرق. والذى يمتد عبر أفريقيا وآسيا فى المركز، وأوروبا وأمريكا فى الأطراف. فظاهرة الأحياء الدينى ليست قاصرة على العالم العربى الإسلامى وحده بل هى عامة فى الغرب والشرق على حد سواء بالرغم من اختلاف الظروف فى نشأتها، والأشكال فى تكوينها، والأهداف والبواعث فى حركتها.

ففى الغرب ارتبط الأحياء الدينى بنهاية الحداثة وبسلب التنوير، أفضل ما أخرجه الغرب فى القرن الثامن عشر. فبعد الإصلاح الدينى فى الخامس عشر، والنهضة فى السادس عشر والعقلانية فى السابع عشر، والتنوير فى الثامن عشر، والثورة الصناعية فى القرن التاسع عشر، وتكنولوجيا القرن العشرين، يبدو أن الغرب قد بدأ بفلق القوسين، قوس العصور الحديثة، ومثله فى العقل والعلم، فى النقد للموروث، وفى معرفة قوانين الطبيعة وبعد نقد كل شىء لم يعد شىء، ومعرفة قوانين الطبيعة أدت إلى حربين عالميتين طاحنتين، وصعود النازية والفاشية، وإلقاء قنبلتين ذريتين على هيروشيما وناجازاكي. أما الفردية وحقوق الإنسان فقد انتهت إلى الأنانية والنسبية وضياح حقوق الإنسان غير الأبيض. كما تم انتهاك مثل التنوير خارج أوروبا بداية باحضار العبيد من أفريقيا إلى أوروبا وأمريكا وبدايات الاستعمار الحديث والقضاء على استقلال الشعوب، ونهب ثروات الأمم المغلوبة، وقوضت الحضارة الغربية نفسها بنفسها، وانتهت إلى العدمية والنسبية والشك واللاادرية، ولم يعد الشباب قادراً على الولاء لشىء حتى للثقافات المضادة التى ازدهرت بعد ثورتهم فى ١٩٦٨. فعادت الشعوب الأوروبية تبحث فى ماضيها عن حل لأزمة حاضرها الذى كان مستقبلها فى بدايات العصور الحديثة فوجدته فى موروثها القديم، الدين أو العرق. فظهر

كتب هذا البحث للشرى فى كتاب «مصر على مشارف القرن الحادى والعشرين» مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة ١٩٩٦.

الاحياء الدينى كنوع من الاعادة للوعى الأوربى وهوفى مرحلة الأبول والحضارة الغربية وهى فى مرحلة النهاية، وهو اختيار ما قبل المثالية، اختيار العصر الوسيط. فإذا ما عاد الوعى الأوربى إلى بداياته الوثنية الأولى فإنه يكتشف العرق كما هو الحال فى ألمانيا حالياً وصعود النازية. فالأحياء الدينى فى الغرب رد فعل على نهاية العصور الحديثة وافلاسها، ومحاولة ايجاد بداية جديدة أو عود إلى البداية القديمة.

وفى الشرق بعد بدايات التصدع فى المعسكر الشرقى نظراً للحكم الشمولى القهرى، وضياح الحريات العامة وحقوق الإنسان، وتغليب قوة الدولة على حاجات الأفراد الأساسية، إنهار الحكم كلية، وظهرت القومية العرقية لدى الشعوب المغلوبة أو الأحياء الإسلامى فى أواسط آسيا والذى امتد فوقه الاتحاد السوفيتى وكما هو الحال أيضاً فى أوروبا الشرقية التى كانت تعتبر فى الأطراف، العرق عند الصرب والكروات والاحياء الإسلامى فى البوسنة والهرسك وباقى دول أوروبا الشرقية عامة وفى البلقان خاصة.

وفى اليابان وكوريا، ومن أجل النهضة الاقتصادية ثم أحياء التقاليد الدينية والشعبية تأكيداً للهوية واعتزازاً بخصوصية التجربة، التمسك بالذات والانفتاح على الآخر، فظهر الاحياء الدينى الشعبى للشخصية الآسيوية فى الفن والأدب وأساليب الحياة وأنماط السلوك.

وفى فيتنام والهند الصينية وتايلاند والهند ظهر الاحياء الدينى فى البوذية والهندوكية من أجل الدفاع عن الاستقلال الوطنى ضد الاستعمار الغربى وضد القهر الداخلى، مرة كفاحاً مسلحاً فى فيتنام، ومرة مقاومة سلمية فى تايلاند والهند، باستثناء بعض ولايات الهند التى يرتبط فيها الاحياء الدينى بالعرق نظراً لتعدد لقوميات والاجناس واللغات.

وفى العالم العربى الإسلامى ظاهرة الصحوة الإسلامية ظاهرة تاريخية، تتبع قانوناً للتاريخ، ومن ثم لا يمكن وقف انتشارها أو مقاومتها. فهى تمثل المرحلة الثالثة فى تطور الحضارة الإسلامية. فقد كانت المرحلة الأولى فى عصر نشأة الإسلام، وبناء الحضارة الإسلامية، وبلغها الذروة فى القرن الرابع الهجرى، العصر الذهبى للحضارة الإسلامية، ثم انتهائها فى القرن السابع بعد هجوم الغزالي على العلوم العقلية فى القرن الخامس واعطائه السلطان ايديولوجية القوة وهى الاشعرية ومدته الناس بأيدولوجية الطاعة وهو التصوف. ولم تنفع بارقة ابن رشد فى القرن السادس فى مد المسار الحضارى. وجاء ابن خلدون فى القرن الثامن ليؤرخ لمسار الحضارة الإسلامية فى هذه الفترة واضعاً قانون التطور والانحيار وأسبابهما، من العصبية إلى الترف، ومن البدو إلى الحضرة.

ثم جاءت الفترة الثانية ابتداء من القرن الثامن حتى القرن الرابع عشر فترة الغزوات من الشرق والغرب، وفترة الحكم التركي للملوكى، عصر الشروح والملاحظات. وفي نهاية هذه الفترة ومنذ مائتي عام فقط، ظهرت حركات الإصلاح الدينى فى مصر والعالم العربى والإسلامى من أجل إنهاء عصر الركود والاستعمار والتخلف وبداية عصر جديد. وبعد انتصار حركات التحرر الوطنى وإنشاء الدول الحديثة وبداية عودة الاستعمار من الباب الخلفى، الاقتصادى والسياسى والثقافى، وتبعية الدولة بمحض إرادتها للدول الاستعمارية القديمة بدأ الأحياء الدينى من جديد يعود إلى المواجهة بعد أن تم استيعاده بعد الاستقلال. وخرج من العزلة أو السجن، من التهميش أو التعذيب راجعاً فى الانتقام من الدول ونظمها السياسية. ويعلن نهاية عصر، السبعمئة سنة الثانية، وبداية عصر جديد، مرحلة جديدة للحضارة الإسلامية منذ القرن الخامس عشر الهجرى حتى القرن الواحد والعشرين الهجرى. فسود روح التفاؤل، ولا يعود الإسلام غريباً كما بدأ، بل يصبح الإسلام هو الحل، الإسلام هو البديل، وبدلاً من حاكمية البشر، حاكمية الظلم، تأتى حاكمية الله، حاكمية العدل.

وفى نفس الوقت يُعاد إلى الإصلاح الدينى حميته الأولى بعد أن فقدتها منذ هزيمة الثورة العربية فى ١٨٨٢م التى أدت إلى إحتلال مصر، وكانت قد اندلعت بسبب تعاليم الأفغانى. الإسلام فى مواجهة الاستعمار فى الخارج والقهر فى الداخل. وقد أدى ذلك إلى خفض حماس الإصلاح إلى النصف عند محمد عبده. مؤثراً التغير الاجتماعى البطئ على الثورة السياسية العامة. وسار على أثره رشيد رضا فى تيار الإصلاح ضد السلفيين العثمانيين وضد العلمانيين الأتراك حتى تم النصر للثورة الكمالية فى تركيا فى ١٩٢٤. فارتد رشيد رضا سلفياً وهابياً حنبلياً. ولما كان حسن البنا تلميذ رشيد رضا فى دار العلوم، أخذ الإصلاح على يديه، وأراد تحقيق حلم الأفغانى فى إنشاء حزب ثورى يساند الإسلام الثورى ويحققه بين الناس. فأنشأ جماعة الإخوان المسلمين وأصبحت بعد عقدتين من الزمان أكبر تنظيم إسلامى شعبى جماهيرى مما جعلها تصطدم بالنظم القائمة، الأحزاب والقصر والاستعمار. فلما قامت الثورة المصرية فى ١٩٥٢ وكان نصف الضباط الأحرار من أعضاء مجلس قيادة الثورة منهم، ظن الناس أن الإسلام الثورى قد انتصر، الإخوان المسلمون والضباط الأحرار. وسرعان ما دب الشقاق بين أخوة الأمس فى ١٩٥٤ صراعاً على السلطة. ودخل الإخوان السجن، وتحت أهوال التعذيب خرجوا فى السبعينات لتصفية الحساب مع الثورة الأولى، ثم مع ثورة التصحيح التى شجعتها ودعمتها أولاً، وحين سارت أبعد من اللازم فى الصلح مع إسرائيل والتبعية للغرب وقهر الحريات العامة. وكان الحال

كذلك في المغرب والجزائر وتونس وليبيا وسوريا والعراق والأردن. فالأحياء الديني محاولة للحاق بجذور الإصلاح الأول فكراً وتنظيماً من أجل إعطائه دفعة جديدة من جيل جديد.

٢ - الدين روح مصر

منذ آله المصريين القدماء الشمس أو النيل أو الحيوانات الأليفة أو فرعون ظلوا حتى الآن وكما يبدو ذلك في دياناتهم عبر التاريخ، الفرعونية، والقبطية، واليهودية والإسلام، وكما سجلته ذاكرتهم في الأمثال العامة، متدينين، يعتبرون الدين حياتهم الذي يمدهم بتصوراتهم للعالم وبمعاييرهم للسلوك، يجمعون بين الدنيا والآخرة، ويجعلون العمل الصالح أساس الثواب والعقاب، الرحمة في الآخرة بعد العدل في الدنيا. ومن الدين في مصر القديمة خرجت الرياضيات لبناء المقابر والطبيعية للتحيط.

ثم تحولت الديانة الفرعونية داخل القبطية في حسن الطوية، ومحبة الله، وحياة الروح. وكانت الكنيسة القبطية كنيسة مصر الوطنية تعبر عن نيلها في ترانيمها، وعن زرعها وحصادها في أناشيدها الدينية، وعن حب مصر في قدامها.

وكانت مدينة الإسكندرية موطناً للفلسفات المسيحية واليهودية. منها خرج فيلون السكندري فيلسوف اليهودية، وفيها تمت الترجمة السبعينية. واليها هاجر الأنبياء يوسف وعيسى عليهما السلام. وفي مصر حفظت «الجنيزه». وأبدعت مصر حياة الروح والتأمل الصوفي في الصحراء الغربية عند القديس أنطونيوس. وفيها ظهرت دعوة التوحيد عند موسى. وظلت مصر محور الثقافات القديمة في شمالها في الإسكندرية، وفي جنوبها في أسيوط، وفي غربها في سيوه، وفي شرقها في جبل الطور، اليونانية واليهودية والمسيحية والديانات الشرقية.

ثم صب ذلك كله في الإسلام بعد الفتح. وما قيل في فضائل مصر كثير بعد ذكرها في القرآن بلد الخير والأمان، والقدرة على الخلاص من الطغيان، طغيان فرعون. وقد قيل أن جندنا خير أجداد الأرض، وأن شعبها مرابط إلى يوم القيامة. وأوصى بأقباطها خيراً فإن فيهم رحم للمسلمين. ورأى المقوقس عظيم مصر أن الفاتحين الجدد أهل وأصهار. محررين لمصر من طغيان الرومان. وظلت مصر بعيداً عن المغالاة في العقائد، منغمسة في الشرائع. بعيدة عن الفلسفات النظرية. مبدعة في التشريعات العملية. ففيها قل الكلام والفلسفة، وازدهر الفقه والتصوف. وحفظت عبر العصر المملوكي المدونات والموسوعات الكبرى. ومنها حديثاً خرجت نهضة العرب وحركة الإصلاح الديني.

فالدين في ذاته ومصر عبر تاريخها حقيقة واحدة، الدين بنيتها، والتدين تاريخها. إنما الذى حدث فى هذا الجيل هو قتال بين الأخوة الأعداء، السلفيين والعلمانيين، بين من يظنون أن الدين هو عزلة عن الحياة والمجتمع، عقائد وشعائر لا صلة لها بالوطن ولا بالناس، حقيقة مستقلة بذاتها، غاية فى ذاتها وليس وسيلة لغاية أخرى، الحفاظ على وطن وصنع حضارة، ومن يظنون أن الغرب هو مهد الثقافة، وأن الحضارة الغربية إنما كانت انقطاعاً عن الدين وانفصالاً عنه، وأن هذا هو النموذج الذى يجب أن يحتذى عند كل حضارة ولدى كل شعب. انهم السلفيون العلمانيون بالألحاد واتهم العلمانيون السلفيين بالخيانة.

وبصرف النظر عن الصراع على السلطة بين الفريقين الذى قد يكمن وراء هذا الاقتتال طبعاً لمنطق الاستبعاد الممثل فى «أنا وحدى» سواء الذى تمارسه الدولة أو المعارضة بجناحيهما، وبصرف النظر عن مستويات الثقافة وراء هذين التيارين، السلفى الذى يعبر عن ثقافة العامة، والعلمانى الذى يعبر عن ثقافة الخاصة، ففي الحقيقة هناك خطاها على مستوى الثقافة السياسية. الأول الخطاب السلفى الذى يعرف كيف يقول، إذ أنه يستعمل الثقافة الدينية ومفاهيمها وأدلتها ونماذجها وخيالاتها ومأثوراتها وأبطالها ونصوصها التى مازالت حية ومؤثرة فى قلوب الجماهير، ولكن لا يعرف ماذا يقول لأنه مضمونه تقليدى، ومعاركه مكسوبة من قبل مثل الإيمان والعقائد والشعائر والأخلاق. والثانى الخطاب العلمانى الذى يعرف ماذا يقول لأنه يتحدث عن الفقر والحرية والأسعار والاسكان والتعليم والمواصلات ولكن لا يعرف كيف يقول لأنه يستعمل مفاهيم الأيديولوجيات العلمانية للتحديث الليبرالى أو القومى أو الماركسى دون الاعتماد على ثقافة الجماهير، فيبدو متعلماً غريباً نخبرياً سلطوياً علوياً. والجماهير تنتظر خطاباً ثالثاً فيه لغة الخطاب السلفى ومضمون الخطاب العلمانى، به ثقافتها وقيمها ونماذج بطولاتها ونصوصها الدينية وأمثالها العامة كأدوات للتعبير عن مصالحها المباشرة فى الحرية والعدالة الاجتماعية والخدمات العامة والحاجات الرئيسية وهمومها اليومية. وهذا هو ما يسمى بالخطاب الإسلامى المستنير أو بالإسلام الاجتماعى أو بالإسلام السياسى القادر على المصالحة الوطنية بين السلفيين والعلمانيين فى حوار ديمقراطى وتعددية فكرية وفى نفس الوقت حاملاً لمصالح الناس، ومعبراً عنها، وحاشداً لقواها، وتحقيقاً لرغباتها.

٣ - الأسباب الداخلية والخارجية للأحياء الديني

تكاد تجمع الآراء على أن هزيمة يونيو ١٩٦٧ كانت البداية العلنية فى هذا الجيل للأحياء الدينى على كافة المستويات الثقافية والطبقات الاجتماعية. فكان البعد عن الله أحد

أسباب الهزيمة. وكان نمسك العدو بالدين أحد أسباب نصره. ولما كانت من طبيعة التفكير البسيط تفسير الظاهرة بعامل واحد أصبح العامل الدينى هو الحاسم عند الجماهير.

وكانت الهزيمة أيضاً عند الطبقات المتوسطة التى كانت دعامة بناء الثورة المصرية واختياراتها الاشتراكية الوطنية نهاية للمشروع القومى ولحكم الثورة التى بدت منتصرة على الأحلاف العسكرية فى ١٩٥٤، وفى معركة التأميم فى ١٩٥٦، وبلغت الذروة فى تجربة الوحدة مع سوريا فى ١٩٥٨ - ١٩٦١، ثم فى القوانين الاشتراكية فى ١٩٦١ - ١٩٦٣، ثم فى مناهضة الحلف الإسلامى فى ١٩٦٥. ثم جاءت هزيمة يونيو ١٩٦٧ تجهض كل شئ: الشعب، والقائد، والفكر، والخيال.

وكانت إزالة آثار العدوان هو الحلم البديل الذى بدأ بمعركة رأس العش، وتدمير المدمرة إيلات فى ١٩٦٧، وفى حرب الاستنزاف فى ١٩٦٨ - ١٩٦٩، وفى النقد الذاتى بعد مظاهرات الطلاب فى ١٩٦٨، وفى الإعلان عن النوايا: تأميم تجارة الجملة وقطاع المقاولات، ومضاعفة الدخل القومى، وإنشاء الحزب الطليعى. وبعد اختفاء القيادة الثورية فى ١٩٧٠، وبداية قيادة جديدة اعتمدت على إعادة بناء القوات المسلحة وتحت ضغوط الطلاب فى مظاهرات ١٩٧١ - ١٩٧٢، والرغبة فى رد الكرامة للوطن وللجيش وللأمة، وتحريك القضية على الصعيد الدولى تم انتصار أكتوبر ١٩٧٣. وسرعان ما تم تفسيره بالربط إيجاباً بين الإيمان والنصر، ورفعت شعارات العلم والإيمان، وكثرت البرامج الدينية فى أجهزة الإعلام. وساعدت الدولة فى ذلك بالافراج عن الأخوان المسلمين فى أوائل السبعينات، وتدعيم الجماعات الإسلامية الناشئة فى السجون كرد فعل على استسلام الأخوان، من أجل تدعيم القيادة السياسية الجديدة والاختيار السياسى الجديد، الانفتاح الاقتصادى، والسلام الاجتماعى، والصلح مع إسرائيل، والتعاون مع الغرب بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية التى يبلغها ٩٩٪ من أوراق الشرق الأوسط. فبعد اتفاق المصالح مع اختيارات الدولة والجماعات الإسلامية فى بداية السبعينات على تصفية اختيارات الثورة الأولى، بدأ التعارض بينهما فى أواخر السبعينات على اختيارات الدولة الثانية، الصلح مع إسرائيل، والتحالف مع الغرب، والقوانين المقيدة للحريات.

وبسبب غياب الاختيارات الاشتراكية الأولى للثورة، وبداية ظهور نتائج الانفتاح الاقتصادى على الطبقات الشعبية اشتدت قضية الفقر مع غلاء الأسعار، ورفع الدعم عن المواد الأولية، والخضوع لسياسات السوق، وتفاقم أزمة الاسكان والمواصلات والتعليم مع ازدياد السكان وظهور المناطق العشوائية حول القاهرة والمدن الكبرى. وزادت البطالة بين

الحرفيين المائدين من العراق والخليج وليبيا وبين الخريجين. فسهل تجنيدهم، من لا شيء إلى أمير الأمراء. فأصبح الإسلام وسيلة للاحتجاج، وحاملاً للمطالب الاجتماعية وقناة للتعبير عن الغضب، وطريقاً من التهميش إلى المركزية في الواقع وفي الأعلام.

وكلما ازداد الفساد الأخلاقي والاجتماعي زادت موجة الاحتجاج الصامت والفعلي عن طريق الهروب من المجتمع والنزول تحت الأرض أو في الصحراء وعلى حواف الوديان لتكوين مجتمع الطهارة والمفاد، وحدث الخصام بين جماعات المستقبل القادم وعموم المجتمع الكافر كما يتبدى في الإعلانات التلفزيونية والسينمائية والمسرحيات الساقطة وأساليب الحياة العامة وعلب الليل وأفراح الفنادق الكبرى وحفلات الاندية وأغانى الحواري والأزقة.

ووسط هذا كله تضعيع الهوية، ولا يعرف الشباب الطاهر فى أى مجتمع هو يعيش وأى تقاليد هو يمارس؟ هل هو مصرى أم عربى أم إسلامى، شرقى أم غربى، أفريقى أو متوسطى، وطنى أم اسرايلى، بلدى أم أمريكى؟ ونظراً لغياب الهوية ظهرت هويات مصطنعة، بحراوى صعيدى، أهلى زمالكى، فلاح أو أفندى. وظهرت رموز للهوية الضالمة تسير إلى التمسك بها مثل الجلباب والحجة، الطب النبوى وحياة الصحراء، والأغانى الدينية الجامعية والزوايا البسيطة، والزواج المبكر وبلا تكاليف كما كان الحال أيام الرسول.

وكما ضاعت الهوية فى الحياة الفردية والاجتماعية تضعيع أيضاً فى الحياة السياسية بالتبعية السياسية للقوى الخارجية وفقدان القدرة الذاتية على أخذ القرار، وعدم القدرة على إطعام النفس. ويزداد العجز العربى يوماً وراء يوم، وتفتت قواه، ويتحول الوطن الإسلامى إلى دويلات مذهبية وعرقية، ويضيع مثال الأمة الواحدة، ويقتل المسلمون بعضهم بعضاً فى حربى الخليج الأولى والثانية، ويتحالف المسلمون مع الاعداء ضد بعضهم البعض. وتتكايل الدول الأجنبية على المسلمين كما تتكايل الحيوانات المفترسة على فريستها كما هو الحال فى فلسطين، والبوسنة والهرسك والشيخان وليبيريا وبورما وكشمير. ويزداد العداء للمسلمين فى ألمانى وفرنسا. ويظهر عداء العالم كله فى الشرق والغرب للمسلمين، ويؤخذ الإسلام كعدو بديل عن الاتحاد السوفيتى بعد زوال الخطر الشيوعى. ويتم التركيز على المسلمين حصاراً وضرباً بعد خفوت صوت لاهوت التحرير فى أمريكا اللاتينية وإنشغال آسيا بنهضتها الاقتصادية. فلم يبق إلا الإسلام كامكانية وحيدة لتحدى نظام العالم الجديد.

٤ - توظيف الأحياء الديني من القوى الداخلية والخارجية

إذا كانت الأسباب الداخلية والخارجية تبدو أحياناً مبرراً للأحياء الدينى على نحو إيجابى

فإن توظيفه من القوى الداخلية والخارجية واستخدامه واستعماله يبدو على نحو سلبى نظراً لأنه لم يستطيع حتى الآن أن يكون رؤيته المستقلة وتنظيمه المستقل.

فقد تم توظيفه أولاً وببراعة كغطاء للانفتاح الاقتصادى، وقوة رأس المال الخاص تحت دعاوى كثيرة مثل البنوك الإسلامية التى تقوم على المرابحة وليس على الربا، وشركات توظيف الأموال التى تعتبر أكبر عملية لنهب أموال المواطنين أمام سمع الدولة وبصرها ومن خلال اعلاناتها ورجالاتها ووجهائها. وكثرت الشركات الإسلامية، إسلامكو، إيمانكو، للملابس والمجوهرات، والزى والأفراح، والعيادات ودور المناسبات. فالإسلام ضمان للنجاح، ووسيلة للربح، والاعفاءات من العوائد فى حالة تخصيص الدور الأرض فى العمارة الشاهقة كمصلى للناس، ونبل الحسنيين فى الدنيا والآخرة.

وانتشر الإسلام المحافظ الشعائرى العقائدى الشكلى العقابى الردعى، وأصبح أداة للضبط الاجتماعى والسيطرة السياسية، وهو ما أصبح يسمى فى بعض الأدبيات «الإسلام السعودى» أو «الإسلام الخليجى» الإسلام فى الظاهر، والغرائز فى الباطن، التشدد على السطح والتسيب فى العمق، الصرامة فى الشكل والجنس فى المضمون. وكل ذلك باسم الشرع: تعدد الزوجات، العقود الشرعية، السنة والاقتداء، المباح والحلال. فبيعت فتيات مصر وصغار السن فى القرى والنجوع لمشايخ الحجاز والخليج، دفعاً للفقر وتحت ستار الدين.

فإذا ما استولت حركة إسلامية على السلطة فى بلد ما مثل إيران أو السودان أو أفغانستان فإنها تصبح أممية، تدعو إلى الحكم الإسلامى خارج أوطانها. فتصطدم بالدول المجاورة. وقد نشأ الحروب والنزاعات كما هو الحال بين إيران والعراق أو إيران ودول الخليج أو إيران وأفغانستان من ناحية والجمهوريات الإسلامية فى أواسط آسيا من ناحية أخرى، وكما هو الحال بين السودان ومصر، أو بين القبائل المتحاربة داخل أفغانستان بعد انتصار المقاومة الإسلامية على الحكم الشيوعى. وتنشأ قضية حقوق الإنسان، وضياح الحريات العامة، وتطبيق الشريعة بمعنى قانون العقوبات، وتشجيع جماعات الإرهاب المسلح للاغتيالات، وتدبير الانقلابات باسم أممية الإسلام. وتنشأ الحروب الملهمية باسم الإسلام بين شمال السودان وجنوبه أو بين وسط العراق وبين جنوبه وشماله أو بين قبائل أفغانستان. فإن لم تصل الحركة الإسلامية إلى الحكم أو كادت أن تصل ينقلب عليها الجيش، ويلغى الانتخابات فتنشأ الحروب الأهلية، بين جيش مغتصب للسلطة وحركة إسلامية تحت الأرض كما هو الحال فى الجزائر.

فإذا ما رأى الغرب فى الحركة الإسلامية تأييداً لاقتصاديات السوق، وللاقتصاد الحر، وأن الرأسمالية ليست جريمة، وأن الشرع مع التجارة والربح بشرط غلق الأسواق أوقات الصلوات ودفع الزكاة والتبرعات لأعمال الخير وأنها لا تمثل خطراً على الشركات المتعددة الجنسيات ولا على آليات السوق ولا على الرأسمالية العالمية بل هى جزء منها من خلال عوائد النفط والمضاربات فى أسواق المال، وأنه يأمن من خلالها من التأميم والمصادرة وسيطرة الدولة على البنوك، والملكية العامة لوسائل الإنتاج فإنه يؤيدها ممنوياً ومادياً. فلا تعارض بين الأخلاق الدينية وروح الرأسمالية.

وإذا ما رأى النظام العالمى الجديد فى الإسلام حليفاً سياسياً له سواء على مستوى الدول كما هو الحال فى شبه الجزيرة العربية وتركيا والمغرب وأواسط آسيا أو على مستوى الجماعات الإسلامية المعارضة فإن الإسلام يصبح حليفاً استراتيجياً للغرب يتبادل معه المنافع الاقتصادية والسياسية سواء على مستوى الدول الإسلامية لقمع الحركات الإسلامية المناهضة للغرب أو على مستوى الجماعات الإسلامية المسلمة لتهديد الدول المستقلة وتخويفها بها. ولاجبارها على مزيد من التبعية. وتصبح الدولة المستقلة بين دفتى الرمح، مجبرة على قبول أحد الاختيارين، وكلاهما مر.

وإذا ما رأت الصهيونية العالمية فى الحركة الإسلامية تشدداً تعيش عليه الحركات المعادية للمسامية فإنها تؤيدها من أجل إيجاد شرعية للصهيونية كحركة دفاع عن اليهودية، كما أيدت إسرائيل حماس فى بدايتها ضد منظمة التحرير الفلسطينية. فالأرهاب يولد الإرهاب، والتطرف يؤدي إلى التطرف. والملاعب بالنار أول من يحترق به.

• - الأحياء الدينى والوحدة الوطنية

وعادة ما يثار موضوع الغشية على الوحدة من الأحياء الدينى إذا ما تعددت الديانات كما هو الحال فى مصر. إذ قد يولد الأحياء الدينى الإسلامى الأحياء الدينى القبطى ومن ثم تصبح الوحدة الوطنية فى خطر. وإذا ما أخذ الأحياء الدينى فى كلتا الحالتين شكلاً سياسياً، فى صورة حزب أو تنظيم أو منصب فى الدولة كما هو الحال فى لبنان فهل يمثل ذلك خطورة على الوحدة الوطنية؟

الحقيقة أن الأقباط فى مصر ليسوا عنصرياً أو عرقاً أو جنساً أو طائفة أو مذهباً أو ديناً بل هم جزء من تاريخ مصر ونسيجها الوطنى. هم مصريون أولاً وأقباط ثانياً. وليس لديهم شعور دينى أو مذهبى أو طائفى بالعزلة عن الكيان الأكبر. بل أن لفظ الأقلية لا ينطبق عليهم لأنه لفظ عددى احصائى ولا يدل على جوهر أو هوية. هم أصحاب البلاد عندما وفد

عليهم العرب المسلمون فاتحين ومخلصين لمصر من ظلم الرومان. هم أصهار وأهل رحم. منهم من بنى الدين الجديد، الإسلام، ومنهم من بقى على الدين القديم، القبطية، المسيحية الأرثوذكسية المصرية، فى كنيسة وطنية تعكس مصر الأم، والوطن الأكبر.

وعلى مستوى الدين الشعبى لا يوجد فرق بين زيارة قبور الأولياء. يذهب المسلمون إلى كنائس السيدة مريم العذراء، ومارى جرجس، وسانت تريزا للتبرك والدعاء كما يذهب الأقباط إلى الحسين والسيدة زينب والشافعى للتبرك أيضاً واجابة المطالب. الطقوس والأعياد الشعبية واحدة، من الديانة الفرعونية، عروس النيل، وشم النسيم والسبوع والأربعين عبر القبطية حتى الإسلام .

وكان الأقباط فى مقدمة الحركة الوطنية المصرية كما بدأ ذلك فى ثورة ١٩١٩، وحدة الهلال والصليب. وكان أقطاب المعارضة السياسية منهم. وكان منهم أبطال حرب أكتوبر ١٩٧٣. فهم جزء من الكنيسة الشرقية التى تقوم على التراث الوطنى للشرق وليسوا جزءاً من المسيحية الغربية التى ارتبطت كنائسها بالاستعمار والتبشير والتغريب. فهم جزء من كل واحد. لذلك لم تظهر فيهم بوادر انفصال أو انعزال. ولم يتكون لديهم شعور بالعزلة أو الاستبعاد. لقد وصف القرآن مريم البتول وفضلها على نساء العالمين، ووصف المسيح بأنه روح الله وكلمة منه. وأثنى على النصارى وحوارى المسيح لما تذرّف عيونهم من الدمع بما عرفوا من الحق، منهم القسيسون والرهبان، وهم لا يستكبرون. دعاهم القرآن إلى المساواة التامة مع المسلمين فى آية المباهلة، ألا يتخذوا بعضهم بعضاً أرباباً من دون الله، وأن يأتوا إلى كلمة سواء بينهم، عبادة له واحد.

ولكن فى لحظات الضعف، ضعف الدولة، وضعف النظام السياسى تظهر بعض علامات التوتر خاصة فى صعيد مصر بين الأقباط والجماعات الإسلامية. ففى غياب المشروع القومى، والهدف القومى، والتحدى القومى ينقلب المواطن إلى الداخل، إلى قرينته ومحافظته ومنطقته وثقافته كملاذ وملجأ له. فيصبح المواطن جيزوياً بحروياً أو أسوانياً صعيدياً، مسلماً أو قبطياً، فلاحاً أو بدوياً. فى غياب المشروع الكلى تظهر المشاريع الجزئية، وفى تعثر الهوية الوطنية تظهر الهويات العرقية والطائفية.

فإذا ما اشتدت جماعات المعارضة، الجماعات الإسلامية مثلاً، ولا تقوى على مواجهة الشرطة وقوى الأمن فإنها تلجأ إلى إحراج الدولة بالاعتداء على بعض المواطنين الضعفاء، شرطياً أو أمين شرطة أو قبطياً أو على رموز الدولة البارزين، وزيراً أو رئيس مجلس نيابى أو

صحفى أو رئيس وزراء أو رئيس دولة. وربما تجد فى الفقه القديم ما يشرع لها ذلك. فليس القبطى هو الهدف بل الهدف إحراج الدولة وإثبات عجزها عن حماية المواطنين ورموزها.

فإذا ما أرادت الدولة أن تقوى شوكتها عن طريق قوانين استثنائية مثل المحاكم العسكرية قد تقوم هى نفسها بأشغال الفتنة عن طريق إلقاء بعض القنابل على دور العبادة حتى تجد ذريعة لسن قوانين ضد الفتنة الطائفية ولحماية الوحدة الوطنية. فالغاية تبرر الوسيلة. وقد يقع شجار بين مواطنين لأسباب عادية ويتضح بالمصادفة أن أحدهما قبطى والآخر مسلم فيتحول الشجار إلى صراع طائفى. وقد يقع صدام بين عائلتين فى الصعيد لأسباب اجتماعية أو أخذاً بالفأر، ويعطى للأمر دلالة طائفية إذا ما اتضح أن إحدى العائلتين قبطية والأخرى مسلمة.

أما الدفاع عن الثقافة الغربية فليس مشروطاً بالقبطية. فهناك أقباط من أنصار الثقافة الوطنية والإسلام الحضارى بل والإسلام السياسى. وهناك مسلمون من دعاة الثقافة الغربية ومعادون للإسلام السياسى. كما أن القبطية ليست مشروطة بالبنى. فهناك أقباط فقراء مثل حى شبرا وصعيد مصر كما أن هناك مسلمون أغنياء. فالغنى والفقر علامتان على الطبقة الاجتماعية وليس على الانتماء الدينى.

٦ - الدور التاريخى للإسلام السياسى

طالما أن الأوضاع الحالية كما هى الآن رفض الحوار من الدولة مع الجماعات الإسلامية وتعقبها بقوى الأمن والشرطة، وتعقب الجماعات للدولة للنيل من هيبتها وسلطتها سيظل دور الجماعات دوراً سلبياً، وبظل دور الدولة أيضاً دوراً سلبياً كما هو الحال فى الجزائر بشكل واضح، وفى تونس بشكل مكتوم، وفى ليبيا والمغرب بشكل جزئى، وفى سوريا والعراق وشبه الجزيرة العربية بشكل استبعادى مطلق. طالما يغيب الحوار الوطنى، وتغيب حريات التعبير لكافة القوى السياسية والتيارات الفكرية، وطالما تستأثر الدولة بكافة أجهزة الاعلام تعبر عن رأيها وتستبعد خصومها سيظل منطق الاستبعاد المتبادل هو المسيطر على الطرفين. وكلما اشتدت أزمة الديمقراطية، واستأثرت الدولة بكل السلطات وفى نفس الوقت تضعف المعارضة العلمانية، ليبرالية أو قومية أو اشتراكية وتشتد المعارضة الإسلامية نظراً لجذريتها وشعبيتها وتصبح هى البديل الوحيد للاحتجاج السياسى والاجتماعى. ولا يعنى ذلك أن «الحاكمية» تتوحد إلى الحوار. فتصورها عند الجماعات أيضاً يقوم على منطق الاستبعاد، ورفض الحوار. فلا حوار بين الإيمان والكفر، والإسلام والجاهلية، والله والطاغوت، وحكم الله وحكم البشر.

وطالما تغيب الشرعية عن الجماعات الإسلامية، وتظل مطاردة من أجهزة الأمن تتمتعها الشرطة فإنها ستظل معادية للمجتمع خارجة على القانون، مناهضة للدولة. مع أن الإسلام السياسي هو جزء من تاريخ مصر الحديث، ومكوّن من مكونات الحركة الوطنية منذ الأفغانى ومحمد عبده وحسن البنا وسيد قطب. ولكن ليس الحزب السياسي هو الشكل الوحيد للوجود الشرعى. فقد كانت جماعة «الأخوان المسلمون» موجودة فى مصر منذ العشرينات وجوداً شرعياً تساهم فى الحياة السياسية ولم تكن حزياً سياسياً. ويمكن تصور شيء من هذا القبيل، بدلاً من التساق من خلف الجدران على الأحزاب الشرعية الموجودة، «الوفد الجديد» أولاً «والعمل» ثانياً. ولا يعقل أن يكون لكل تيار سياسى أو فكرى حزبه، وجريده: الليبرالى (الوفد)، الناصرى (العربى)، اليسارى (الأهالى)، ولا توجد للحركة الإسلامية تنظيمها أو جريدتها. ولا يعقل أن توجد أحزاب شرعية اسماً مثل «الخضر» أو «الأمة» ولا وجود لها فعلاً، وأن الحركة الإسلامية توجد فعلاً ولا توجد شرعاً.

ولما كانت الدولة أباً للجميع، ورحماً لكل الأبناء فإن مصالحة علنية بين الحركة الإسلامية ممثلة فى الإخوان المسلمين والدولة كما مثلتها الثورة بعد الصراع بينهما فى ١٩٥٤ والذى مازال مستمراً حتى الآن، تصبح ضرورية لالتئام الجراح وإنهاء هذه الفترة من تاريخ مصر التى دار فيها الصراع الدامى بين الإخوان المسلمين وثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ حتى ينشأ جيل جديد من الأبناء لا يحمل وزر الآباء، ويبقى مصلحة الوطن وبناء مصر المستقبل دون أخذ بالتأثر من قتل الأب أو الأخ. والتاريخ دائماً يقلب صفحاته. وإذا كانت مصر قادرة على الصلح مع اسرائيل ودماء الأسرى الشهداء فى ١٩٥٦ وفى ١٩٦٧ مازالت مطوية فى الرمال فالأولى أن تكون قادرة على المصالحة الوطنية مع أبنائها. ولا توجد خصومة أبدية فى السياسة. والدولة قادرة على مد اليد والمصافحة مع خصومها.

وقد يساعد على الحوار والمصالحة تبنى الدولة لمشروع قومى متجدد باستمرار طبقاً لظروف العصر والمتغيرات الدولية يستطيع تجنيد كل أبنائها. فالهدف المشترك يقلل من الخصومة، ويوحد الجهود. فلا يختلف أحد على الثوابت فى السياسة الوطنية المصرية؛ الاستقلال الوطنى، التنمية، العدالة الاجتماعية، الحريات العامة، وحدة المنطقة وحمايتها من التفتت والأطماع الخارجية. وتظهر هذه الثوابت فى لحظات النضال الوطنى مثل أكتوبر ١٩٧٣. وفى المعارك الكبرى التى تدافع فيها الأمة عن وجودها وفى اجماع الرأى العام على مناصرة شعب البوسنة والهرسك، وشعب فلسطين.

واحتمالات النجاح كبيرة. وتجربة الأردن رائدة في السماح للحركة الإسلامية الواحدة أو فرادى على الدخول في التجربة الديمقراطية والتعددية الحزبية وتقديم برامج سياسية للناس على أساسها يتم انتخاب المرشحين. واستطاعت الحصول على الأصوات ودخلت المجلس النيابي ثم حصلت على أصوات أقل في الانتخابات التالية لأن الناس لا تأكل شعارات «الإسلام هو الحل»، «الإسلام هو البديل».

وفي مصر تقبل الحركة الإسلامية في مجموعها التعددية الحزبية، والمسار الديمقراطي، وتدين العنف وتبذل السلاح، وتنادى بالحوار. ليست الحركة الإسلامية في مصر تياراً واحداً يمارس العنف والارهاب مع اختلاف في توزيع الأدوار بين المتطرفين والمعتدلين، بين الرمح والدرع كما يدعى العلمانيون، كتاب الدولة حتى يخلو لهم الجور بعد أن تستأصل الدولة الإسلاميين مع أن الدولة تضرب الإسلاميين باستعمال العلمانيين مرة، كما ضربت العلمانيين باستعمال الإسلاميين قبل ذلك حتى يضعف جناح المعارضة ويقوى القلب، سلطة الدولة.

٧ - الإسلام السياسي واحتمالات المستقبل

ويمكن أن يتغير الوضع الحالي، هذا الصراع الدامي بين الدولة والجماعات الإسلامية، وأن يتحول الإسلام السياسي إلى عامل إيجابي لبناء الدولة وإقالة النظام السياسي من عثراته واحداً الوطن لمرحلة قادمة من تاريخه وسط تغيرات دولية متشابكة ومعقدة.

يمكن للجماعات أن تكون رصيداً للدولة وقوة لها في مواجهة أعدائها التقليديين أو الجدد في الخارج مثل الاستعمار بأشكاله القديمة والجديدة والصهيونية المحاربة أو المسالمة، المادية أو المصالحة. فما زال الهدف الرئيسي للجماعات الإسلامية هو مواجهة الاستعمار والصهيونية علناً وإن كانت الدولة تتعاون معها علناً وتواجهها سراً. يمكن أن تكون الجماعات ورقة ضغط في يد الدولة تقربها في المفاوضات مع أعداء الأمم كما تفعل إسرائيل بورقة معارضة اليمين الإسرائيلي لعملية السلام.

وما زالت الجماعات الإسلامية ترى الجهاد هو الفريضة الغالبة. ولكن للدولة الاعتماد عليها في حالة الحرب الفعلية لرد العدوان كما هو الحال في الاحتلال الإسرائيلي لجنوب لبنان والجولان والمستوطنات الصهيونية في الضفة الغربية والقطاع. ويمكن للجماعات أن تقوم بدور مصر، بالأفعال وليس بالأقوال، لنصرة المسلمين، في البوسنة والهرسك مثلاً، من أجل أن تقوم مصر بدورها القيادي للأمة العربية والإسلامية.

ويمكن الاعتماد عليهم فى تدريب الشباب بدنياً وذهنياً وأخلاقياً ونفسياً. فالشباب لم تعد له مثل. ولم تعطه الدولة هدفاً ولا أحزاب المعارضة قضية. وليس أمامه إلا الهجرة إلى الخارج أو الهجرة إلى الداخل، الدين لو كان تقياً أو المخدرات لو كان شقياً. تستطيع الجماعات تربية الشباب واعطائه مثلاً للتضحية والفداء والاخلاص لهدف والولاء لقضية، حماية له من الانحراف، وتجنيذاً لعلاقته.

وإذا كانت لأمة مازالت تعاني من التفريغ والضياغ والتشتت والميوعة وتضارب الأهواء فإن الجماعات الإسلامية قادرة على تثبيت الهوية وإيجاد التقابل بين الانا والآخر، الضروري لكل هوية. ومن خلال اثبات الهوية تأتى الثقة بالنفس والشجاعة الأدبية وعدم الخوف من الآخرين، والقدرة على النزال، وتجاوز اليأس، وشغذ الهمة لتحقيق الهدف. وبالرغم من الغارة على العالم الإسلامى من الشرق والغرب إلا أن هويته مازالت قائمة وبالرغم من محاولات فرنسا منذ أكثر من قرن ونصف تدمير الهوية الإسلامية فى الجزائر إلا أنها أصبحت قاعدة انطلاقها الآن ضد التفريغ والمالولة للآخر.

يمكن للجماعات الإسلامية وبالتعاون الوثيق مع الدولة وباقى التيارات والقوى السياسية اعداد مشروع قومى جديد يتكون من عدة مشاريع جزئية مثل محو الأمية. فتحليم اللغة العربية ومبادئ الدين والثقافة الإسلامية واجب على كل مسلم ومسلمة. المعلمون متوافرون، والمساجد مدارس، والتطوع جهاد فى سبيل الله. ويمكن بالمثل صياغة مشاريع للاستيطان فى الصحراء الشرقية والغربية وفى شبه جزيرة سيناء، والمساهمة فى مد المرافق العامة من أجل إعادة رسم خريطة سكانية لمصر بدلاً من التزاحم حول الوادى فى ٤ ٪ من مساحة مصر والباقى صحراء، خاصة والعدو فى الجوار يستوطن ويزرع البشر. والشباب مستعد لبناء المساكن، ورى الأراضي، ومد قنوات المياه، وشق الطرق باسم الإسلام - الحل، والإسلام - البديل.

ويمكن للجماعات الإسلامية أن تكون حلقة الوصل بين مصر ومحيطها العربى والأفريقى الآسيوى. فالإسلام السياسى وطنى أممى، خاص وعام، محلى وعالمى، يخرج الوطن عن عزلته، ويوحد المركز والأطراف. قبفضل الأخوان المسلمين ثم التقارب بين مصر وسوريا والأردن والسودان والعراق والمغرب العربى واليمن قبل الثورات العربية الأخيرة. فالمصري، حيث الأزهر الشريف، له رسالة لنشر اللغة العربية والثقافة الإسلامى فى أقاصى الأرض، فوق جبال الاطلس واليمن وفى سهول آسيا الوسطى وفى غابات أفريقيا. وفضل مصر فى التعريب وفى نشر العلوم الإسلامية مشهود به من الجميع.

وقد نجحت الحركة الإسلامية فى تجنيد الجماهير أفضل مما فعلته الدولة بإمكانياتها وبحزبها الحاكم وأفضل مما تقوم به المعارضة من أحاديث مغلقة فى صالونات وسط المدينة. الحركة الإسلامية منتشرة فى القرى والنجرع، والأزقة والحارات، فى الصحارى والوديان، عند البدو والحضر، فى شمال مصر وجنوبها، فى الحقول والمدن. فلماذا تشكو الدولة إذن من الفراغ السياسى؟

إن مستقبل مصر فى القرن الحادى والعشرين مرهون بقدرتها على لم الشمل، وتضميد الجراح، وعقد الحوار الوطنى بين الدولة وخصومها، بين الحكم والمعارضة، فى حوار حر ديموقراطى، يقوم على التعددية السياسية والفكرية، وصياغة برنامج عمل وطنى موحد، مشروع قومى يلتف حوله الجميع. يجد كل فريق فيه نفسه، ويعمل على تحقيقه^(١).

(١) النقطتان السادسة «الدور التاريخى للإسلام السياسى» والسابعة «الإسلام السياسى واحتمالات المستقبل» تم تخفيفهما فى البحث المنشور فى كتاب الأهرام إبقاء للفكرة العامة دون تخصيص بالظروف الآتية.

(٨) الحاكمية تتحدى

أولاً - المثقفون والدولة

يعز على المفكر أن يجد معظم المثقفين فى كنف الدولة وفى صفها. يقومون بدور أئمة الهدى، يخرجون الناس من الظلمات إلى النور، ومن الضلال إلى الهدى. وهو نفس منطق الفرقة الناجية الذى يحكم الدولة وخصومها. فالدولة تعتبر نفسها الفرقة الناجية، وأن المعارضة هالكة فى النار. والمعارضة كرد فعل على الدولة تجعل نفسها الفرقة الناجية، وأن الدولة هالكة فى النار. وهو نفس المنطق الاطلاقى الاستبدادى الذى يحكم الفريقين، منطق التفكير والتخوين المتبادلين، تكفير المعارضة للدولة، وتخوين الدولة للمعارضة.

ولما كان للدولة الحديثة خصمان: الحركة الإسلامية والحركة العلمانية، لبيبرالية أو اشتراكية أو ماركسية، الأخوان المسلمون من ناحية والوفد والناصريون والماركسيون من ناحية أخرى فإنها اعتمدت على ضرب الفريقين بعضهما بعض لئلا ينفى أحدهما بالآخر، والاعتماد مرة على كل فريق لتصفية الفريق الآخر حتى يبقى الحكم للدولة بعد اضعاف الجناحين الرئيسيين فى المعارضة. فقد اعتمد الحكم فى مصر فى السبعينات على الجماعات الإسلامية، سألها وشجعها، من أجل تطهير الجماعات المصرية من الاشتراكيين والتقدميين الممثلين فى «نادى الفكر الناصرى». وتم لها ما أرادت. ثم بدأت الدولة تسيير أكثر مما يجب فى التحالف مع الاستعمار والاعتراف بالصهيونية. فانقلبت عليها الجماعات الإسلامية. واغتالت رمز الدولة فى ١٩٨١. وفى أواخر الثمانينات عندما اشتدت وطأة الجماعات بدأت الدولة فى الانفتاح على بعض كتاب اليسار العلماني من أجل مصلحه مشتركة وهو الوقوف أمام الجماعات الإسلامية باعتبارها خطراً مشتركاً يهدد الجميع، فهى العدو الذى يعمل ضد مصلحة الوطن بالتنسيق مع إيران والسودان وكأن أمريكا وإسرائيل هما الصديقان!

والآن، الدولة فى تدهور، والجماعات الإسلامية فى تقدم. الدولة فى حالة دفاع عن

قضايا فكرية، الأصوليات الاسلامية فى عصرنا الراهن، الكتاب الثالث والرابع عشر، أكتوبر ١٩٩٣، القاهرة ص ٤٥١ - ٤٦٣.

النفس، والجماعات فى حالة هجوم على الغير. تخاصر الدولة حياً شعبياً بخمسة عشر ألف جندى فى حى امبابه، وتستعمل الأسلحة الثقيلة والصواريخ والطائرات المروحية لمهاجمة المنازل. وتتحرر الدولة على الديمقراطية وهى أول من يقضى عليها بمنع تكوين الأحزاب الفعلية، وتزوير الانتخابات، وتغيير قانون النقابات. وتندد باستعمال العنف من الخصوم وهى أول من يستعمله. والمتفقون يسرون مع الدولة طمعاً فى منصب. وهم أول الضحايا بعد أن تلتفهم الدولة إذا ما تغيرت موازين القوى، وأعادت الحساب، من أين يأتى الخطر. والكل حريص على السلطة، من يده السلطة ويضحى بالوطن وبالمواطنين فى سبيلها كما تفعل الدولة، ومن هو خارج السلطة وينازع الدولة سلطانها لأنه أحق منها بها، ومن يخدم الفريقين، الدولة أو خصومها من جماهير المثقفين لعلهم يحصلون على شىء من السلطة، فى العاجل من الدولة أو فى الآجل من خصومها.

ظاهرة الجماعات الإسلامية إذن ظاهرة سياسية بالأساس. يظهر فيها الدين كأداة للاحتجاج نظراً لأنه أقرب الأيديولوجيات إلى قلوب الناس وعقولهم، ممتد عبر التراث، يشكل ثقافتهم، ويحدد تصوراتهم للعالم، ويمدهم بمعايير السلوك، وليست ظاهرة دينية.

الدين نفسه كالفن والفكر والعلم والأخلاق والقانون والسياسة، ظاهرة اجتماعية فى الفكر والممارسة مثل باقى الظواهر الإنسانية. ومن ثم تكون معالجتها معالجة اجتماعية سياسية. يمكن للحجج التقليدية أن تكون أداة مساعدة لتحليل فكر الجماعات كما يبدو من نصوصهم. فهو فكر نصى فى صياغته وإن كان اجتماعياً فى نشأته. لكن التحليل الاجتماعى لظاهرة موجودة لا يعتمد إلا على معرفة الأسباب الفعلية لنشأة الظاهرة وتكوينها بعيداً عن أخلاقيات ما ينبغي أن يكون وشرعياته. الوصف الموضوعى الذى يتتبع نشأة الظاهرة وتكوينها هو الحكم عليها، حكم من الداخل وليس حكماً من الخارج.

لذلك تعتمد هذه الدراسة على التنظير المباشر للواقع، وتحليل التجارب الحية، ووصف الأحداث المؤسفة التى يعيشها الجميع. المعرفة المباشرة من الواقع الحى أصدق من المعرفة المكتبية عن طريق التحليلات الإحصائية الكمية والكيفية واستعمال هذه المناهج أو تلك أو هذه النظريات أو تلك. ومعظمها مستقى من علوم الاجتماع الغربية والتى تحتاج إلى مراجعة قبل الاستعمال، وتحقيق من صدقها قبل التطبيق. هذه دراسة أولية لا تعتمد على الدراسات الثانوية، ورؤية مباشرة للواقع دون متوسطات نصية من أدبيات الموضوع، وما أكثرها.

والهدف من هذه الدراسة «الحاكمية تتحدى» هو التعبير عن لسان حال الجماعات

الإسلامية وتصورهم للعالم وبواعثهم وأهدافهم تحليلاً شعورياً عند الباحث، وقد لا يكون شعورياً عند الباحثين حتى أبلغ رسالتهم للناس وأعرض حالتهم على مثقفي مصر وقضاتها. فأننا من جمهور المثقفين، وقاض من القضاء أحكم بين الدولة وخصومها، وأعرض حالة تسفك فيها الدماء كل يوم من الطرفين كما فعل ابن رشد من قبل بين المعتزلة والأشاعرة في «مناهج الأدلة» وبين الفلاسفة والغزالي في «تهافت التهافت». لست منحازاً إلى أي أحد من الفريقين ولكني منحاز إلى مصر وشعبها، حقناً للدماء، وحرصاً على الوحدة الوطنية، وتأكيذاً على أن هذا الوطن للجميع. قد يرفضني الخصمان ولكني لا أرفض أحداً^(١).

ثانياً - تحليل «الحاكمية لله»

«الحاكمية لله» شعار هجومي لتقويض الأنظمة القائمة التي تنقصها الشرعية وتفقر إلى نظرية في السيادة. باسم من تحكم؟ ومن الذي فوضها للحكم؟ وهى نوعان: الأول نظام ملكي أو أميري يقوم على الوراثة، ملك ابن ملك، وأمير ابن أمير. مات الملك عاش الملك. مات الأمير عاش الأمير، كما هو الحال في المغرب والأردن وشبه الجزيرة العربية وسطاً وأطرافاً. وهو نظام غير إسلامي، ابتدعه الأمويون أولاً ثم سار فيه العباسيون ثانياً، وكان الحكم البيزنطي الملكي هو النموذج ثالثاً. واستمر الحال كذلك في التاريخ حتى الثورات العربية الأخيرة. وهو نظام غير شرعي لأن الإمامة في الإسلام، تراث الأمة ومصدر شرعيتها، عقد وبينة واختيار. ولا تتوفر فيه شروط الإمامة من علم وقوة وعدل وتقوى كما حددها الفقهاء. هو أقرب إلى التعيين بالوراثة بإرادة الملك السابق. والثاني نظام عسكري منذ الثورات العربية الأخيرة التي قام بها الضباط الأحرار ضد الملوك والأمراء وإن انتهكوا الخريجات بعد ذلك. فقد قاموا بانقلابات عسكرية ضد نظم الاقطاع المتعاونة مع الاستعمار كما هو الحال في مصر وسوريا والعراق والسودان، وموريتانيا والصومال، وكانوا قيادة جيوش التحرير الوطنية التي قادت حروب التحرير والاستقلال الوطني كما هو الحال في الجزائر واليمن. وهو نظام يقوم على الشوكة بتعبير الفقهاء القدماء أو على الغلبة بتعبير الحكماء. وهو أيضاً غير إسلامي لأنه لم يأت بالبيعة من أهل الحل والعقد وإن قام بعد ذلك بانتخابات صورية يكون فيها الضابط الحر، قائد الجيش ووزير الدفاع ومدير الانقلاب، هو المرشح الوحيد، وما على المواطنين إلا أن يقولوا نعم أو لا، نعم للوطنية ولا للخيانة،

(١) هذه الفقرة أيضاً من الحالات النادرة التي يظهر فيها الأسلوب الشخصي بضمير المتكلم الفرد.

وتكون النتيجة ٢٩٩٩ من أصوات الناخبين الأحياء منهم والأموات للبطل المغوار، الرئيس الالفخم، والقائد الملهم، وكبير العائلة، والأخ الأكبر. كما تحمل النظم الملكية نفسها بمجالس شورى صورية على الطريقة القبلية تحت الخيمة لابداء الرأى والنصح لشيخ القبيلة الذى يعطى العطايا لأفراد الأسرة المالكة اقتساماً للغنيمة باسم القبيلة.

كلا النظامين إذن، الملكى والعسكرى، غير شرعيين. تنقصهما الشرعية والسيادة. لا يدين لهما أحد بالولاء شرعاً. تبدو الدولة مفتصة للحكم. ويبدو المجتمع المستسلم لسلطتها جاهلياً كافراً. فلو خُير شاب فى مقتبل العمر، طاهر مثالى، يتوق إلى حلم حياته، مجتمع شرعى طاهر، ويهد الاختيار بين الحاكمية للملك وللأمير أو الحاكمية للضابط والجندى من ناحية وبين الحاكمية لله من ناحية أخرى فلا مجال للتردد فى اختيار الحاكمية لله. فאלله لا يورث ولا يورث، ولا يزور الانتخابات، ولا يجرى الانقلابات، ولا يضطهد المعارضين، وهو الحاكم العدل الذى لا يظلم.

ولو سئلت الجماعات: عرفنا الجانب السلبى الهادم فى الحاكمية لله وأنها ضد حاكمية البشر عن حق فماذا يعنى الشعار إيجاباً مادام الله لا يحكم مباشرة؟ وهنا يستصعب الجواب. فقرة الشعار فى سلبه. وقد لا يكون هناك بناء بديل. إيجابه فى سلبه وليس له إيجاب مستقل عن السلب. ومن هنا غاب المضمونان الاجتماعى والسياسى للشعار لأن الجماعات بعيدة عن السلطة ولم تمارسها بعد فلم تطرح بعد الجانب الإيجابى للشعار. ما شكل الدولة؟ ما نظامها الاقتصادى؟ ما سياستها فى الأجور؟ ما رؤيتها للملكية الأرض والمصنع؟ وما هى علاقاتها الدولية؟ ماذا تفعل الجماعات اليوم لو استلمت السلطة اليوم بانقلاب كما حدث فى السودان أو بثورة كما حدث فى إيران أو بانتخاب حر كما حدث فى الجزائر قبل انقلاب الجيش على نتائج صناديق الاقتراع، كيف تدبر شئون الدولة؟ ماذا تفعل بالسلطة؟ مبيعة سقيفة بنى ساعدة، البيعة الخاصة ثم البيعة العامة كما حدث فى بيعة أبى بكر بعد وفاة الرسول أو عهد الخليفة لخليفة كما حدث فى عهد أبى بكر لعمر؟ حصر الخلافة فى ستة ثم يتنازل اثنان ليختبرا الأربعة، ويختارا أصلحهم بناء على سؤال وجواب كما حدث لعثمان؟ دفاع عن شرعية وقت الفتنة ضد منطقى القوة كما حدث لعلى؟ أم ابداع جديد بناء على ظروف العصر بعد أربعة عشر قرناً وفى ظروف حضارية وتعددية منذ مائتى عام بعد تدخل حضارة أخرى بأنظمة حكم أخرى ديمقراطية أو شمولية؟ صحيح أن «الحاكمية تتحدى» ولكن هذا أيضاً هو «تحدى الحاكمية».

ثالثاً - تحليل شعار «تطبيق الشريعة الإسلامية»

وشعار «تطبيق الشريعة الإسلامية» مثل شعار «الحاكمية لله» شعار هجومي كذلك ضد القوانين القائمة التي تتغير كل يوم حتى لم يعد يعرف المواطن أى قانون يطعم؟ يخضع القانون للقوى السياسية واتجاهاتها ولطبقات الاجتماعية وسيطرتها، ولجماعات الضغط ولمصالح الفئات والأفراد.

وعلى فرض التسليم بهذا القانون فإنه لا يطبق إلا على الضعفاء أما الأقوياء فيتجاوزون القانون، ويتعاملون بالصفقات والأرباح وتبادل المنافع. يفرغ القانون من مضمونه الزائف لوضع حقيقى يتلاءم مع مصالح الناس. ويستفيد الموظف الذى يطبق القانون لمصالح المواطن بالرشوة، ويستفيد المواطن بنيل حقه بعد طول عذاب.

ترت عند الناس ملكة عصيان القوانين وعن حق لأنها لا تعبر عن مصالحهم. ونشأ القانون الموازى الذى يخضع للعادات والأعراف، القانون الشعبى القبلى. وتحول المجتمع إلى قبائل يفض المشايخ نزاعات افرادها بالقضاء الشعبى. والقانون الموازى، والاقتصاد الموازى، والسياسة الموازية أصبحت تكون الدولة الموازية التى يدين لها المواطن بالولاء، الدولة المضادة فى مقابل الدولة القائمة التى لا يشعر المواطن أمامها بالانتماء، ولا يدين لها بالولاء. هى دولة الشيطان أو الطاغوت، دولة الكفر والفسوق والعصيان، دولة فرعون وعاد وحمود. فتتحرق المخازن والمتاحف بعد سرقها ونهبها. ويتحول المال العام إلى مال خاص، وتصبح الدولة مالا مستباحا ودما مسفوحاً حتى تقع البقرة الحلوب ويتم تقسيم لحومها وشحومها للمستحقين العاملين عليها.

وطالت الرشاوى رجال القضاء، وغالى المحامون فى الأجور. ووقف الناس طويلاً أمام المحاكم وفى ساحات القضاء انتظاراً لسنوات العذاب، النفقة للرضيع، والمعاش للأرمل، والميراث للمستحق، والأرض للفلاح، والمنزل للساكن. وقبل ذلك كان العذاب فى اقسام الشرطة ومع المحققين. الدولة هى الخصم والحكم. الداخل فيها مفقود والخارج منها مولود.

ويضاف إلى القانون الصورى البيروقراطية فى جهاز الدولة منذ الكاتب المصرى القديم حتى ارشيف القلمة وديوان الموظفين وإدارة المعاشات. كثرت الامضاءات والأوراق والطلبات لا لشيء سوى تضخم جهاز الدولة وعلاقة المأمور بالأمر والموظف بالرئيس. وتاه المواطن فى جهاز الدولة، وصاغ قانونه الخاص، وعرف سبيله لقضاء الحاجات بالمعارف والرشاوى ونظام القرابة والجيرة وبما تبقى من شهامة ابن البلد.

وفى هذه الحالة يكون «تطبيق الشريعة الإسلامية» أفضل وأعدل وأحق للناس. فهى

شريعة فورية تنبع من إيمان الناس، وشريعة عدل، فאלله لا يظلم أحداً ولكن الناس أنفسهم يظلمون، وشريعة ثابتة لا تتغير بتغير الظروف والأحوال. «تطبيق الشريعة الإسلامية» إذن كشعار يعبر سلباً عن مطلب فملى، هو تحرير الناس من ظلم القوانين الوضعية التى وضعها الناس، توفراً إلى قانون عادل يحقق لهم مصالحهم. هو نداء للرفض، ومقاومة بالسلب، وتطهير للنفس من ظلم القوانين، وطلب للمخلص. ولا يعلم المواطن أن الشريعة الإسلامية هى أولى بلفظ «الوضع» كما بين الشاطى فى عرضه لأحكام الوضع فى باب الأحكام فى «الموافقات فى أصول الشريعة»، تقوم على تحليل الحكم فى العالم، السبب، والشرط، والمناخ والعزيمة والرخصة، والصحة والبطلان. الشريعة الإسلامية موضوعة فى عالم ومبينة فيه بناء على الحلل المادية وشروطها وموانعها وقدرات الإنسان وحسن نيته. فإذا وصفنا القانون المدنى بأنه قانون وضعى أعطيناه أكثر مما يستحق لأنه لا يقوم على وضع بل يعبر عن هوى أو مصلحة، للفرء أو لجماعات الضغط أو للطبقات الاجتماعية. وإذا وصفنا الشريعة الإسلامية بأنها الهية أى مجرد تعبير عن الإرادة الالهية المتعالية أعطيناها أقل مما تستحق، وصورنا الله وكأنه حاكم مطلق صاحب هوى، لا تقوم شريعته على وضع مستقل فى العالم وتحقق مصالح الناس.

وقد يعنى الشعار إيجاباً كما هو واضح فى السودان وفى شبه الجزيرة العربية وفى تصور الجماعات الإسلامية خارج الحكم تطبيق الحدود والعقوبات، قطع اليد والرجم والجلد. وهى قوانين للردع. وهذا يعبر عن نفسية المضطهد المقموع الذى يوجه الشريعة ضد القامعين من ناحية وضد التسبب الاجتماعى والانهيال السياسى من ناحية أخرى. الشريعة هنا وسيلة للضبط الاجتماعى وليس للحراك الاجتماعى. وتقوم كل من الدولة والجماعات بالمزايدة على بعضهما البعض فى تطبيق الحدود. فالغاية واحدة، الضبط الاجتماعى والسيطرة السياسية، والتخوين والردع بالقانون. ومازال يغيب عن كليهما معنى الشعار إيجاباً، لإيجاب الإيجاب وهو إعطاء الناس حقوقهم قبل مطالبتهم بواجباتهم. فللمواطن حق العمل والكسب والتأمين ضد البطالة والمسكن والمدرسة والمستشفى ضد العراء والجهل والمرض قبل أن تقطع يد السارق. ومن هو السارق: من يأخذ حافظة النقود من تجاره فى المواصلات العامة أم من يستولى على الملايين من عائدات النفط؟ لذلك وضع الفقهاء حداً أدنى للسرقة. وللشاب حق الزواج المبكر والسكن والمهر والأثاث والقضاء على الاثارات الجنسية من الاعلانات فى أجهزة الاعلام قبل الرجم والجلد. إذا أخذ المواطن حقوقه طالبناه بواجباته. ومن هو الزانى؟ من لا يجد نكاحاً حتى يفنيه الله من فضله أم تجار الرقيق الأبيض من الملوك والأمراء الذين مازالوا يعيشون فى عصر الجوارى والإماء وما ملكت الإيمان؟

رابعاً - تحليل شعار «الإسلام هو الحل» أو «الإسلام هو البديل»

كما معنى شعار «الإسلام هو الحل»، «الإسلام هو البديل» تثر الأيديولوجيات العلمانية للتحديث التي تم تجريبها في المجتمعات الإسلامية منذ فجر النهضة العربية الحديثة.

فقد تم تجريب الليبرالية قبل الثورات العربية الأخيرة بعد صلتنا بالغرب، واعتبار الغرب نمطاً للتحديث في فكرنا الحديث عند كل تياراته الاصلاحية عند الأفغانى، والليبرالية عند الطهطاوى والعلمية العلمانية عند شبلى شميل. وبالرغم من انجازاتها فيما يتعلق بتجربة الفكر وحرية الصحافة والنظم البرلمانية والتعددية الحزبية والدستور والتعليم وانشاء الجامعات والحركة الوطنية وبدايات التصنيع إلا أنه قد تم نقدها وهدمها والقضاء عليها بعد الثورات العربية الأخيرة ووصفها بأنها اقطاع ورأسمالية فساد وتغريب وفشل فى حل القضية الوطنية، الاستقلال ووحدة وادى النيل. ومازلنا نعانى حتى الآن من تدمير النفس، غياب الحريات العامة والديمقراطية وتترق إلى فجر النهضة العربية الحديثة وعصر التنوير الأول بما فيه من عيوب. فقد بدت الآن مكاسبها أكثر من مخاسرها، وإيجابياتها أكثر من سلبياتها.

ثم جاءت الثورات العربية في الخمسينات والستينات على أنها البديل لتضع مشروعاً قومياً جديداً تشكل عاماً وراء عام بناء على تجارب النضال الوطنى وعبر مساره خلال أربعة عقود من الزمان: بناء المجتمع الاشتراكى، التصنيع، حقوق العمال، الاصلاح الزراعى، مجانية التعليم، القطاع العام، التخطيط الاقتصادى، تحالف قوى الشعب العامل، ٥٠٪ من العمال والفلاحين فى مجلس الشعب، القومية العربية، عدم الانحياز، باندوخ، الحياد الايجابى، حركة تضامن الشعوب الاسيوية والأفريقية، مقاومة الصهيونية والاستعمار والذى يعرف الآن باسم الناصرية. وبعد خفاء القيادة الوطنية وتبديلها بقيادة أخرى فى السبعينات والثمانينات انقلب المشروع القومى رأساً على عقب بالرغم من حرب أكتوبر ١٩٧٣، وتم تدميره كلية وإتهامه بأنه كان شيوعية وإحاداً وانغلاقاً وتبعية للاتحاد السوفيتى ونظاماً شمولياً دكتاتورياً. وتحول إلى ثورة مضادة من داخل النظام نفسه وبفلس القيادات إلى تحالف مع الاستعمار وإعتراف بالصهيونية، وتصفية للقطاع العام، وتخل عن الاصلاح الزراعى، وانتشار التعليم الخاص، وتأسيس الجامعات الخاصة، فالرأسمالية لم تعد جريمة. وانقلب الشعار من «ارفع رأسك يا أخى فقد مضى عهد الاستعمار» إلى «فيلاً وعرة لكل مواطن». وانتشرت البنوك الأجنبية تأخذ من المدخرات الوطنية أكثر مما تعطى. وفتح باب الاستيراد باسم الانفتاح، وعمت البضائع الاستهلاكية وقل الإنتاج. وانعزلت مصر عن العرب، وخرجت عن سياساتها الوطنية الثابتة. وسلمت قيادتها إلى إسرائيل الكبرى وأمريكا، وخرجت مع العرب من معادلة النظام العالمى الجديد.

ثم اختلف الرفاق في اليمن الجنوبي، واقتتلوا في عدن باسم الماركسية التي تخطمت على حدود القبيلة. ودخلت في حلف مع حزب البعث في سوريا والعراق، فبررت النظم التسلطية، وتخلت عن مبادئها الماركسية لحساب الحزب الحاكم. وأصبح رجالها هم النخبة الحاكمة يتمتعون بمزاياها، لا فرق بين يسار ويمين، بين ماركسية ورأسمالية. وانضوى البعض تحت كنف الاتحاد السوفييتي يأتمر بأمره، وأصبح جزءاً من الشيوعية الدولية، ويطرح الكوسموبوليتانية وينسى الطرح الوطني حتى بدوا وكأنهم تبع للغرب الثقافي باسم الشرقي الشيوعي. عادوا الثقافة الوطنية، وقلدوا التجربة الأوربية وكأنا ألمانيا وإنجلترا وفرنسا إبان الثورة الصناعية في القرن التاسع عشر. الدين افيون الشعب وليس صرخة للمضطهدين، الدفاع عن حقوق العمال مع أن الأغلبية لدينا فلاحون. السلوك الشخصي للرفاق معاد للشرعة في مجتمع مازالت القدوة الحسنة للقادة هي المدخل لقلوب الناس وحركة الجماهير. وبعد انهيار النظم الشيوعية في أوروبا الشرقية ثم في الاتحاد السوفيتي نفسه ملتهار المركز فضاعت الأطراف. انتهزت النظم الشمولية والفلسفات المادية الداروينية وإن بقيت الاشتراكية كمثّل أعلى للشعوب. فشلت الوسائل وبقيت الغايات. وزادت شحنة الناس في الشيوعية والاشتراكية. وحجة الواقع في النهاية أبلغ من حجة الفك، فالعمل أصدق دليل على النظر.

وقامت نظم رجعية في شبه الجزيرة العربية، وسطها وأطرافها باسم الإسلام، عقائد وشعائر ومقوس وعقوبات وحدود. الإسلام وسيلة للضبط الاجتماعي من أجل التغطية على نهب الثروات الطبيعية والاستيلاء على عائدات النفط، والتبعية للغرب لدرجة استدعاء قوات التحالف لحل الخلافات العربية وتدمير العراق بالسلاح بحجة تحرير الكويت، وفساد الحكام بأسم العائلات المالكة، ومآسيهم في تبيد الثروات والانحلال الجنسي. نظم العصور الوسطى مازالت تحكم في العصور الحديثة. ولم تجد بعض الجماعات الإسلامية بديلاً من التعاون مع هذا الإسلام المحافظ نظراً للرصيد التاريخي المشترك بينها. ولقد عاش بعض الأخوان في عصر الاضطهاد في مصرفى شبه الجزيرة العربية، وكونوا الثروت هناك في بلاد النفط، وأصبحوا حلقة الوصل بين السعودية والجماعات الإسلامية.

بم يؤمن الشباب؟ وبأى من التجارب الأربعة تؤمن الناس في المجتمعات الإسلامية المعاصرة: الليبرالية أو القومية أو الماركسية أو الإسلام الرجعي المحافظ المتعاون مع الاستعمار والذي يعد نفسه للتجارة مع الصهيونية في المحادثات المتعددة الأطراف؟ لقد ألقى بعضها بعضاً بمنطق الفرقة الناجية. وينفس منطق الاستبعاد تقدم الجماعة الإسلامية نفسها الآن على أنها الحل أو البديل عن الأيديولوجيات العلمانية للتحديث وعن الإسلام «السعودي»

وإن كان مواها مع النظم المحافظة فى شبه الجزيرة العربية، ليس فقط لاشتراكهما فى رصيد المحافظة التاريخية بل فى المصالح المشتركة، القضاء على ما تبقى من الأيديولوجيات العلمانية للتحديث.

خامساً - انهيار المشروع القومي العربي الحديث

ومنذ أكثر من مائتى عام تكون المشروع القومي العربي الحديث وتلاقت عليه التيارات الفكرية الرئيسية الثلاثة منذ فجر النهضة العربية: التيار الاصلاحى، والتيار الليبرالى، والتيار العلمى العلمانى. ويتكون هذا المشروع من أهداف سبعة:

أولاً : تحرير لأرض من الاحتلال والغزو ومقاومة الاستعمار والصهيونية كما حاول الأفغانى.

ثانياً : تحرير المواطن من القهر والاستبداد كما عرض الكواكبي فى «طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد».

ثالثاً : العدالة الاجتماعية وإعادة توزيع الدخل بما يحقق أكبر قدر يمكن من المساواة بين الأغنياء والفقراء كما بين سيد قطب فى «العدالة الاجتماعية فى الإسلام» و«معركة الإسلام والرأسمالية».

رابعاً : وحدة الأمة ضد التجزئة والقبلية والعرقية من أجل الوحدة العربية كما هو الحال عند القوميين أو الوحدة الإسلامية كما ينادى بها الإسلاميون.

خامساً : إثبات الهوية ضد التغريب والتبعية، وضع الأنا فى مقابل الآخر كما هو الحال منذ «تخليص الأبرهه للطهطاوى حتى علم الاستغراب».

سادساً : التنمية المستقلة والاعتماد على الذات والسيطرة على قوانين الطبيعة واستثمار الموارد الطبيعية كما بان ذلك فى التيار العلمى العلمانى منذ شبلى شميل فى «فلسفة النشوء والارتقاء» حتى «التطور اللامتكافىء» و«فك الارتباط» لسمير أمين.

سابعاً : حشد الجماهير وتجنيد الناس حتى يتحول الكم إلى كيف ضد اللامبالاة والحياد والفتر كما عرض الكواكبي فى «أم القرى». وبعد مائتى عام من تكوين المشروع القومي الحديث انهيار فى جيلنا. فبالنسبة إلى تحرير الأرض احتلت مزيد من الأراضي، فلسطين كلها، وأجزاء من سوريا ولبنان. واسرائيل الكبرى على الأبواب بعد الهجرات السوفيتية الأخيرة والاستيلاء على مصادر المياه، وتهجير الفلسطينيين. ثم غزو جنوب لبنان وحصار بيروت، وقمع الانتفاضة، واغتيال العلماء، وحرق منبر المسجد الاقصى. واحتلت القدس، وحرمت الصلاة فى المسجد الاقصى مما أثار الجماعة الإسلامية لهتاف: «أن

الاقصى قد نادانا، من سعييد القدس سوانا، وضرب المفاعل النووي في العراق، وضربت المقاومة الفلسطينية في تونس، واغتيل أبو جهاد، وأصبحت اسرائيل كالعصى الغليظة تعبد العرب إلى بيت الطاعة.

وبالنسبة إلى تحرير المواطن زاد القهر، وامتألت السجون، وغصت المعتقلات بخصوم النظم السياسية في كل البلدان العربية والإسلامية، وانتهكت حقوق الإنسان، وساد الرأي الواحد، عقيدة الفرق الناجية، سياسات الحزب الحاكم. وضعفت المعارضة، وسنت القوانين الاستثنائية المكيلة للحريات، القوانين السيئة السمعة، قوانين الطوارئ والاشتباه والميغ، وشكلت المحاكم العسكرية، وأنت لجان الأمم المتحدة لفحص انتهاكات حقوق الإنسان في المجتمعات العربية فأتينا في الصف الأول. ولم نجد الجمعيات العربية أو القطرية أئ مقرر لها داخل الوطن العربي. ومازالت غير شرعية مهدة بالحل.

وبالنسبة إلى الفقر والغنى ليزداد فقر الفقراء وزاد غنى الأغنياء، وعظمت المسافة بين الأغنياء والفقراء. فأغنى أغنياء الأمة السلاطين والملوك والأمراء منا، وأفقر فقراء الأمة الذين يموتون جوعاً وقطعاً منا أيضاً. ساء توزيع الدخل بين من يملكون ولا يعملون وبين من يعملون ولا يملكون. عم الظلم الاجتماعي، وانتشر سكان المقابر، وساد الفقر والظنك. ونام الناس على الأرصفة، واقتروشوا العراء، وخرجت الجماعات الإسلامية من أفقر الاحياء، امبابه والزوايه الحمراء والوراق وزينهم، نجد الغنى في ملك الدنيا والآخرة معاً والثورة على من يمتلكون حطام الدنيا. وظهرت صورة العربي القبيح في لندن الذي يشتري أدواراً بأكملها من المتاجر الكبرى يوم الأحد بأسعار مضاعفة ودون أن يرى البضائع إلا بعد شحنها في قصوره في قلب الصحراء .

وفيما يتعلق بوحدة الأمة تفرقت الأمة شيعاً وأحزاباً. واشتدت هذه النزعات الطائفية القبلية، والنمرات القبلية والعشائرية، ونشبت الحروب الأهلية، وسفك العرب دماء بعضهم البعض، وتنازعوا على الحدود، وغزوا بعضهم البعض، واستعانوا بالاجنبي على بعضهم البعض، يزداد فيهم تفتيلاً، لا فرق بين غاصب ومغتصب. وانتشرت البحوث حول الاقليات في العالم العربي. وشككت الدول القطرية في القومية العربية. عاش الأمير، وعاشت الدولة القطرية، وسقطت القومية العربية على أسنة الرماح. قطر يغزو قطرأ. تتحول المنطقة كلها إلى دول طائفية، شيعة وسنة ودروز، إسلامية وقبطية وإلى نمرات عرقية، عرب وعجم وبربر حتى تصبح اسرائيل هي الدولة الطائفية العرقية الكبرى، الدولة اليهودية في المنطقة، فترت القومية العربية. ويتم المقاطعات بين الاقطار العربية، ويسحب السفراء، وتشتد الخصومات وحرب الاذاعات، وتكثر التصريحات على موائد الأجنبي لنقد العرب والمسلمين المخالفين في الرأي

استجداء للمعونات واستعداداً لتحالف غربي جديد ضد الذين لا يسايرون النظام العالمي الجديد والسوق الشرق أوسطية، ومركزها إسرائيل وأمريكا ومصر وتركيا. أصبح الصديق عدواً والعدو صديقاً، وأصبحنا أشداء بيننا رحماء على الكفار.

وفيما يتعلق باثبات الهوية ضاعت الهوية، وعم التفریب فی أساليب الحياة فی الفكر والعمل، فی الثقافة والسلوك. وأصبحت أسامياً «محمد موتورز»، «منصور شيفورليه». ونذهب إلى محلات «تيك أوى»، «كاتناكي فرايت تشيكن». ونشأ الإسلام التجارى فی محلات «حجابكو»، «اسلامكو»، ومحلات التنظيف «تنظيفكو». وبدلاً من «شرق من الغرب» نشأ رد الفعل الطبيعي «ظلام من الغرب».

وفيما يتعلق بالتنمية المستقلة ازدادت تبعية الأمة على الخارج فی غذائها وكسائها وسلاحها وثقافتها. ٧٠٪ من غذاء مصر يأتي من الخارج. تم ارتهان الإرادة الوطنية بالقمح. واشهر سلاح التجميع. وتم الاعتماد على عدو الأمس لحل القضايا الوطنية. وقيل أن ٩٩٪ من أوراق اللعبة فی ایدی الولايات المتحدة لأمريكية، وضرورة تخييد العدو. ولتحرير الكويت تم تدمير العراق، ودخل أكثر من نصف العرب مع قوات التحالف الغربی لقتل الأخ لأخيه. وتتم المباحثات فی مدريد عام سقوط غرناطة ثم فی واشنطن مركز النظام العالمي الجديد الذى لا مكان للعرب والمسلمين فيه حتى بلا طاقة أو ثروة أو أسواق أو عمالة ماداموا قد فقدوا دورهم فی التاريخ.

وفيما يتعلق بحشد الجماهير تحولت الجماهير إلى السلبية المطلقة. ولم تعد تهتم بشيء مهما حدث لها. تعودت على الاهانة. تبحث عن لقمة العيش، وتجترى واء الخبز دون كرامة. ولم تستطع هبات الخبز فی مصر والمغرب وتونس والجزائر والأردن أن تتحول إلى ثورات شعبية قادرة على تغيير نظم الحكم. ولو دخلت اسرائيل عمان ودمشق والقاهرة لما تحرك أحد. ولو استولت على الحرم المكى كما استولت على المسجد الأقصى لما اعترض أحد. وهنا تبدو الجماعة الإسلامية بارقة أمل بقدرتها على حشد الناس، والنزول فی الشارع، وتحريك الجامعات، ونشور المساجد، وتكوين الخلايا النشطة للاعتراض والغضب والتمرد والثورة على الأوضاع.

سادساً - نقد الخطاب الدينى

وخطاب الجماعات الإسلامية رد فعل على الخطاب الدينى المعاصر، السائد فى مؤسسات الدولة، وهو الخطاب الدينى الرسمى للمؤسسة الدينية الرسمية: الأزهر، مجمع البحوث الإسلامية، مشيخة الطرق الصوفية، دار الافتاء المصرية والذى يصوغه فقهاء

السلطان وفقهاء الحيز والنفاس. وهو الخطاب الرسمي أيضاً في أجهزة الاعلام الذي هو أيضاً تحت سيطرة الدولة. للمؤسسة الدينية وأجهزة الاعلام كلاهما جهازان لبسط سلطان الدولة. هو خطاب رسمي، يدعو إلى سياسات الدولة ولا يتعرض لما تعم به البلوى من قضايا الحرب والسلام، والغنى والفقر، والحرمة والقهر، والوحدة والتجزئة، والاستقلال والتبعية، والهوية والتغريب، وفقر الناس وثورتهم. تسوده العقائد والشعائر والتصوف كما يبدو في «حديث الروح» وفي أحاديث الجمعة. لا يمس حياة الناس بدعوى لا سياسة في الدين ولا دين في السياسة. وهو في نفس الوقت خطاب سياسي مقنع لأنه يمد الدين عن الحياة العامة، ويجعله قاصراً على علاقة الإنسان بينه وبين ربه وكان الإسلام بوضعية أو هندوكية أو مسيحية. «حديث الروح» كل يوم قبل التاسعة مساءً إلا خمس دقائق قبل نشرة الأخبار الرئيسية في البلاد يفرق المواطن في عالم من الروحانيات ثم يصطدم بعد ذلك بمذابح المسلمين في البوسنة والهرسك وقتل الاسرائيليين لأطفال الانتفاضة، وكان حديث الروح حقنة مخدر القصد منها تخفيف المواطن عن وحيه السياسي والاجتماعي والوطني. ويتم تفسير القرآن كل أسبوع بعد صلاة الجمعة تفسيراً لغوياً بلاغياً تشبلياً بحيث يبدو الله في حديثه حكيماً مثل ابن البلد يجعل الوحي مجرد لعبة لغوية ومعرفة كلامية و«حادثة» شعبية. ويبرر صاحبه غلاء الأسعار في يناير ١٩٧٧ الذي كان سبب الهبة الشعبية بأنه مثل الدواء المر الضروري لتصليح مسار الاقتصاد. ومسجد لله شكراً على هزيمة ١٩٦٧ مضحياً بالوطن من أجل النظام. ويدافع عن التدخل الأمريكي في الخليج لتدمير العراق باسم تحرير الكويت. وآخر ينادى «ارحنا بها يا بوش». وثالث يكي في بغداد قبل الفوز العراقي للكويت ويدعو قائد مسيرة الأمة لتدمير اسرائيل كلها وليس فقط نصفها ثم يعود بعد الفوز إلى القاهرة سعوداً مدافعاً عن الفوز الأمريكي. ورابع يكي على حال الأمة في بغداد قبل الفوز العراقي للكويت ويدعو الشعوب الإسلامية للتضامن مع بغداد ضد واشنطن وفي القاهرة يدعو قوات التحالف الغربي إلى تدمير العراق الظالم حاكمه بعد أن كان قائد المسيرة المظفرة! أماخطب الجمعة في المساجد فلا تقول شيئاً، وتدعو إلى أركان الإسلام الخمسة، وتعلم الناس نواقض الوضوء أو تخبرهم بنعيم الجنة وبعذاب النار، والناس يسرحون بعقولهم في هموم حياتهم اليومية، في مآسئهم وضنكهم، وفي حاضرهم ومستقبلهم. لذلك حرمت الجماعة الإسلامية الصلاة في مساجد الدولة لنفاق الأئمة، وتبعيتهم للدولة، وأقامت مساجدها الأهلية لتعلن فيها كلمة الحق فتحاصرها الجند، وينهال الرصاص على المصلين. ويطلب شكري مصطفى أثناء محاكمته أن يحاور رجال الأزهر الشريف فيرفضون جميعاً خوفاً من رؤيتهم لأنفسهم باعتبارهم فقهاء السلطان وعلماء النجاسة وحلق عانة الميت في برامج «نور على نور».

والخطاب الثاني هو الخطاب العلماني، الليبرالي أو القومي أو الماركسي، وهي الأنظمة التي حكمت ومازالت تحكم الوطن العربي. هو خطاب غربي في مجمله، تابع للثقافة الغربية. يعادى الخطاب الإسلامي. يضع الوافد بدلاً عن الموروث، ويجعل ثقافة الآخر ضد ثقافة الأنا. يأخذ بالنموذج الغربي نمطاً للتحديث، وينكر خصوصية الشعوب والمجتمعات. هو خطاب مقلد للغرب، وينقل عنه، ويتهم الخطاب السلفي المضاد بالتقليد والنقل من القدماء، تقليداً بتقليد، ونقلًا بنقل، ولا فضل لأحد الفريقين على الآخر. يقف من التراث موقف الرفض، ويأخذ نموذج القطيعة بين القديم والجديد. فلكل عصر ثقافته. ولما كانت ثقافة العصر هي الثقافة العقلانية العلمية الإنسانية كانت ثقافة كل الشعوب الراغبة في التقدم والنبهضة. وكل محاولة لنقل القديم إلى الجديد، وإعادة بناء القديم طبقاً لحاجات العصر هي محاولات توفيقية بين ضدتين، تخشى الحسم والاختيار بين بدليين متناقضين لا يلتقيان. لا يفرق بين الخطاب الإسلامي المحافظ والخطاب الإسلامي المستنير. كلاهما خطاب واحد. إنما هو توزيع الأدوار بين الاستراتيجية والتكتيك. الخطاب السلفي استراتيجي والخطاب الإسلامي المستنير تكتيكي. ولا ضير أن تفسح الدولة أجهزة الاعلام فيها إلى الخطاب العلماني ليهاجم الخطاب السلفي، استعمالاً لفريق ضد فريق مادامت المصالح الآتية واحدة. وكان من الطبيعي أن يرفض الخطاب السلفي الخطاب العلماني. يتهم الليبرالي بالعمالة للغرب، والقومي بالمنصرية والعرقية، والماركسي بالمادية والالحاد.

والخطاب الثالث هو خطاب الاحزاب لحاكمة، الخطاب السياسي الذي يقوم على اخفاء الحقائق، والتعموه على الناس، والكلب الصريح. هو خطاب مناسبات، تابع لإرادة الحاكم. وقد يتغير تغيراً جفياً، ويتحول مائة وعشرين درجة بين يوم وليلة مع ايران والسودان أو مع أمريكا واسرائيل. يحدد معاملة فرد واحد هو الحاكم، ورؤية واحدة هي رؤية النظام السياسي. هو خطاب كاذب لا يسمعه أحد لأن الناس تعرف الحقائق من محطات الاذاعات الاجنبية حتى دان ولاؤها الاعلامي للمخارج، وانفصل عن الداخل الذي تراقبه أمريكا والسعودية، أمريكا في السياسة، والسعودية في الدين، دفاعاً عن السلطتين القائميتين السياسية والدينية. وحتى يصبح خطاباً محبوباً للجماهير يتحول إلى خطاب اعلامي عن طريق الاعلانات التي تركز على الجنس والخلاعة والرقص بما في ذلك الإعلان عن المبيدات الحشرية والمسموم القاتلة! وذاعت شهرة الاعلانات على الخطاب السياسي الرسمي، وراجت بضاعة فضيات الاعلانات عند الزوار العرب. تعقبها المسلسلات التلفزيونية التي تربط المواطن بالشهور أمام الشاشات الصغيرة، مصرية أو أمريكية فيجد المواطن في المسلسل المصري تفريجاً عن مأساه، وفي المسلسل الأمريكي تسلياً له وإنبهارة بالتححر الغربي

وحياة الغربيين تعويضاً عن كبرته وحرمانه ومفاهيم الحلال والحرام. الخطاب السياسي للحزب الحاكم خطاب فارغ من أى مضمون، انشائي يعتمد على البلاغة وعلى أن اللغة نسق مستقل بذاته، وليست أداة للتعبير عن المعاني، خطاب مناسبات قومية ثورة ٢٣ يوليو، ٦ أكتوبر... الخ يمجّد فى إنجازات الحزب مدعماً بالاحصائيات الكاذبة أو المقررة قراءة واحدة. ولا يكاد يذكر شيئاً عن مأساة الحاضر. يعدّ يتجاوز عنق الزجاجة عما قريب. ويبدو أن عنق الزجاجة طويل للغاية لم تتجاوزه بعد منذ عقدين من الزمان. لا يستمع إليه أحد إلا رجالات الحزب الحاكم. ولا يؤثر فى أحد، حاكماً أو محكوماً. ولا ينطلى على أحد عدواً أو صديقاً. هو الخطاب الذى يدخل من أذن ويخرج من الأذن الأخرى، كلام الجرائد، والاستهلاك المخلّى، ورقة التوت بين الحاكم والمحكوم.

سابعاً - «الحفاظة» التاريخية

ويتحو الخطاب السلفى بطبيعة الحال نحو السلفية والحفاظة باعتبارها تياراً تاريخياً نشأ منذ ألف عام منذ نقد الغزالي العلوم العقلية وقضائه على التعددية، وتجريحه لجميع قوى المعارضة، المعتزلة والشيعة والخوارج، دفاعاً عن الدولة القوية، دولة نظام الملك. فأعطى الحاكم أيديولوجية السلطة، العقيدة الأشعرية. وأعطى الجماهير أيديولوجية الطاعة، التصوف. الحاكم مثل الله، عالم، قادر، حى، سميع، بصير، متكلم، مرشد. وللشعب الصبر والتوكل والرضا والقناعة والزهد والخوف والخشية والرهبة.

ثم حاول الإصلاح الدينى منذ الأفغانى إحياء العقائد فى قلوب الناس وتثوير الدين، ونبد القضاء والقدر، واكتشاف قوانين التاريخ الإسلامى فى مواجهة الاستعمار فى الخارج والقهر فى الداخل. وبعد فشل الثورة العربية فى ١٨٨٢ ارتد الإصلاح الدينى محافظاً إلى النصف عند محمد عبده الذى أثر المصرية على الجامعة الإسلامية، والتدرج على الثورة، والتربية والتعليم على الانقلاب، وإصلاح اللغة العربية والمحاكم الشرعية على الاستيلاء على السلطة السياسية «لعن الله ساس ويسوس». ومع ذلك قامت ثورة ١٩١٩، وأعلن دستور ١٩٢٣، وقاد سعد زغلول تلميذ محمد عبده مسيرة النضال الوطنى. ولكن بعد نجاح الثورة الكمالية فى تركيا فى ١٩٢٤ ارتدت الحركة الإصلاحية من جديد إلى الحفاظة نصفاً آخر عند رشيد رضا. وبدأ الخطاب الإصلاحى سلفياً تمتد جذوره إلى محمد بن عبد الوهاب ومن ورثه ابن تيمية وتلميذه ابن القيم ومن ورثتهما أحمد بن حنبل. ثم حاول حسن البنا إحياء الخطاب الإصلاحى من جديد ورد الحياة له بإسلام وطنى بسيط يجمع بين النظر والعمل. الإسلام عقيدة وشريعة، مصحف وسيف، فرسان بالنهار وحبان بالليل. وحقق حلم الأفغانى فى تكوين حزب ثورى فى جماعة الأخوان المسلمين التى كانت تنافس الوفد

والماركسيين في الشعبية والتفاف الجماهير حولها وفي تمثيل الحركة الوطنية في الأربعينيات.

وبالرغم من مقتل حسن البنا في فبراير ١٩٤٩ استطاع الإخوان أن يكونوا أحد الروافد الرئيسية لحركة الضباط الأحرار التي قامت بالثورة في ١٩٥٢. وبعد دخول سيد قطب الجماعة ذاعت أفكار «العدالة الاجتماعية في الإسلام»، «معركة الإسلام والرأسمالية»، «السلام العالمي والإسلام». كما كان يبشر بظهور يسار إسلامي جديد، لم يظهر إلا بعد ذلك بربع قرن من الزمان في ١٩٨٠. وبعد الصراع على السلطة بين الإخوان والثورة في ١٩٥٤ خسر الإخوان، ودخلوا السجن والمعتقلات. فخرج فكر جديد يمثل «معالم في الطريق» يقوم على تكفير المجتمع، واستحالة المصالحة بين الله والطاغوت، بين الإيمان والكفر، بين الإسلام والجاهلية، بين الحق والباطل. ولا يمكن لطرف أن يبقى إلا بالقضاء على الطرف الآخر. ويقوم جيل قرأني فريد تحت شعار «لا إله إلا الله» بتدمير النظم القائمة من الأساس حتى يبدأ النظام الإسلامي الجديد ليخلص العالم. ومازال «معالم في الطريق» هو المولد الأول لفكر الجماعات لأنه مازال يعبر عن نفسية الجماعات المضطهدة.

وتتجلى المحافظة التاريخية في الفكر الديني الموروث الذي مازال يعطي القيمة للقمة على القاعدة، والله على العالم، وللراعى على الرعية، وللنص على الواقع، وللأصل على الفرع، وللرجل على المرأة، في ثنائية متصارعة متضادة، في محور رأسى يسيطر فيها الأعلى على الأدنى^(١). وهى نفس البنية التى تقوم عليها الدولة، الحاكم والمحكوم. ومن هنا أتى الصراع بين قمتين. رئاسة الدولة ورئاسة الجماعات، رئيس الدولة وأمير الجماعة. ومازال القول المأثور عند كل من الفريقين يؤثر في النفوس «إن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن». فلا يتغير شيء في الواقع إن لم تتغير السلطة السياسية أولاً. ومن هنا أتت الحاكمية لله، تطبيق الشريعة، تنفيذ الحدود. ولما كانت هذه الثنائية متضادة لا يمكن المصالحة بين أحد طرفيها ظهر جذل الكل ولا شيء هدم طرف من أجل بناء الطرف الآخر. غاب الحوار، وساد التعصب، وسادت الحجة النقلية الحاسمة، حجة السلطة وليست حجة العقل. وازدادت قيمة الشعائر والطقوس التى تعلن للناس في الخارج عن وجود الشريعة، جهاز اعلام جديد، ونقاط جذب للشباب من أجل المفاصلة، مفاصلة المؤمن للكافر. فإن بدأ الاضطهاد، تتحول الحركة الإسلامية إلى حركة سرية لتناضل من تحت الأرض حتى تقضى على الدولة الظالمة وتقتلع الفساد في الأرض من الجذور. ولا توجد

(١) انظر في هذا الجزء: ثنائية الجنس أم ثنائية الفكر؟

المحافظة التاريخية فى الجماعات الإسلامية وحدها بل فى الدولة ذاتها وفى كل القوى المعارضة وفى بنية الحياة الاجتماعية والثقافية. فالكل ينهل من موروث ثقافى واحد. الدولة أيضاً هرمية فرعونية رئاسية كإمارة الجماعات. وأحزاب المعارضة أيضاً رئاسية إمارية سلطوية تأتمر بأمر الضابط الحر أو الباشا أو الحرم القديم. الكل نصى، الدولة من خطب الرئيس وتوجيهاته، وأحزاب المعارضة من أقوال رؤساء الأحزاب ومذكراتهم، والجماعة الإسلامية من الكتاب والسنة وأمراء الجماعة. الكل يبغي السلطة لأنه أحق بها من الآخر، الدولة والمعارضة والجماعات، فكل فريق يعتبر نفسه الفرقة الناجية.

ثامناً - نفي الآخر وإلهاء الأنا

وتزداد عناداً الغرب للعرب والمسلمين ليست فقط من خلال استمرار تشويه صورتهم فى أجهزة الإعلام وفى كتابات المستشرقين وفى العلوم الاجتماعية خاصة الاجتماع والأنثروبولوجيا والسياسة التى ورثت الاستشراق بل أيضاً بالعدوان المباشر: تدمير العراق، حصار ليبيا، مذابح المسلمين فى البوسنة والهرسك، احتلال الصومال حتى يستولى الغرب على منابع النفط، مصادر الثروة العربية والتحكم فى أسعاره، وفرض ضريبة الكربون عليه التى تعادل سعره حماية للبيئة، ويحه وهو مازال مخزوناً فى الأرض رهينة فى أيدي الدول والشركات الأجنبية، ووضع عائدات النفط فى البنوك الأجنبية واستثمارها فى البلاد الأوروبية، وتدمير السلاح العربى فى حربى الخليج الأولى والثانية.

لقد اختفت المنظومة الاشتراكية، القطب الثانى فى نظام العالم القديم. وورثه العرب والمسلمون، يجد فيهم الغرب العدو الجديد، ويخطط لنظام شرق أوسطى جديد يكون العرب فيه القوم التابع، وتكون القيادة المحلية فيه لاسرائيل وتركيا، والقيادة للولايات المتحدة الأمريكية، بعد أن تخلت مصر عن دورها القيادى فى المنطقة، ولم يجد العرب إلا الاستسلام.

لقد ضلّت النظم القومية طريقها بعد الغزو العراقى فى الكويت، ودخول سوريا فى محادثات السلام. واختلفت الأحزاب الماركسية العربية باختفاء الاتحاد السوفيتى. وقضينا على الليبرالية بأنفسنا باسم القومية العربية ثم قضت هى على نفسها بمعاداتها للاشتراكية، ودخولها فى الانفتاح الاقتصادى. لم تبق إلا الجماعات الإسلامية كحركات احتجاج مازالت ترفض وجود اسرائيل، وتعادى الغرب بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية، وتقاوم صنوف القهر والعدوان، وتستأنف المشروع القومى العربى الحديث، وتقبله من عشرته، فتنتسب الناس إليها كطوق النجاة للحفاظ على ما تبقى من كرامة دافعت عنها الأجيال الماضية.

وفى نفس الوقت الذى يتم فيه رفض الآخر يتم أيضاً إثبات الأنا. فبعد نجاح الثورة الإسلامية فى إيران فى فبراير ١٩٧٩، بالرغم مما حدث لها بعد ذلك من انفصال العلمانيين والمجاهدين عن مسيرة الثورة، ونجاح الثورة الأفغانية فى ١٩٩٢ بالرغم مما حدث لها من شقاق وتقاتل بين فصائل المقاومة، بدأ الاسلام ناجحاً على الأرض، قادراً على قلب نظم القهر والتبعية للغرب مثل نظام الشاه، وقادراً على إسقاط نظام القهر والطغيان التابع للمشرق مثل نظم داود وحفيظ الله ونجيب الله وكرميل. لقد أعطت هذه الانتصارات ثقة للحركة الإسلامية ضد أنظمة القهر والعمالة .

وقد نجحت الحركة الإسلامية أيضاً، بصرف النظر عن الاختلاف والاتفاق معها فكرياً وممارسة فى السودان، بانقلاب عسكري سيطر عليه الإسلاميون. ونجحت فى الجزائر بقبولها الاحتكام إلى صناديق الاقتراع وحصولها على أغلبية أصوات الناخبين لولا انقلاب الدولة عليها بدعوى الحرص على الديمقراطية ضد أعدائها. وفى حالة انتخابات حرة فى تونس تأخذ الحركة الإسلامية، حزب النهضة، ٧٠٪ من أصوات الناخبين. وفى مصر تأخذ ٤٠٪ فى مقابل ٣٠٪ للوفد ٢٠٪ للناصريين، ١٠٪ للمستقلين. وفى الأردن، قبلت الحركة الإسلامية الدخول فى المسيرة الديمقراطية ولديه ثلث الاعضاء فى مجلس النواب. وانقسمت المؤسسة الدينية فى شبه الجزيرة العربية على نفسها بعد التدخل الأمريكى فى الخليج، واستدعاء قوات التحالف الغربى، وتدمير العراق باسم تحرير الكويت. وقويت حركات تحرير شبه الجزيرة العربية، إسلامية أو علمانية، تعطى صورة لما يمكن أن يكون عليه نظام المستقبل. ويزعج الإسلام المستنير خثيثاً فى مصر وتونس والأردن معلناً عن امكانية اقامة الجسور بين الفريقين المتخاصمين، الإسلاميين والعلمانيين، وتكون جبهة وطنية موحدة تحمل المشروع القومى العربى الإسلامى من جديد.

وانتشر الإسلام فى أوروبا وآسيا كما وكيفاً حتى أصبح يشكل فى أوروبا الديانة الثانية بعد المسيحية، وفى أمريكا الديانة الثالثة بعد المسيحية واليهودية. وقامت الجمهوريات الإسلامية الجديدة فى أواسط آسيا تعلن عن قدوم الإسلام الآسيوى. وتدخل فى خلف راسع مع تركيا وإيران وأفغانستان وباكستان والحركات الإسلامية فى العالم العربى من خلال «العرب الأفغان» على الرغم من مقاومة الأنظمة فى العالم العربى لهم وإثارة التبعية لاسرائيل والولايات المتحدة الأمريكية.

أن الصحوة الإسلامية ظاهرة تاريخية بناء على قانون تاريخى. فقد بدأ الإسلام منذ أربعة عشر قرناً. وقام بحضارته فى عصره الذهبى فى القرون السبعة الأولى، وبلغت ذروتها فى

القرن الرابع الهجرى عصر المتنبي والبيرونى. أبدعت فيها شتى العلوم العقلية والعقلية النقلية والنقلية التى تخن إليها الجماعات الإسلامية حالياً مثل كل حركة أصولية تعود إلى الوراء، وترى تقدمها ونموذجها فى العودة إليه. وقد آرخ ابن خلدون لهذه الفترة فى مقدمته الشهيرة محاولاً معرفة سبب تقدم العرب وسبب إنيهم فى نظرية الانتقال من البدو إلى الحضار وفقدان العصبية. وبالتالى لا سبيل إلى التقدم من جديد إلا بالعودة من الحضار إلى البداوة، عودة إلى الأصول. وتقوم الجماعات الإسلامية بتحقيق هذا المطلوب.

ثم تلت القرون السبعة الأولى قرون سبعة تالية، عصر الشروح والملاحظات، لم تعد الحضارة تبدع بالعقل بل تدون بالذاكرة لحفظ التراث بعد هجمات الصليبيين من الغرب، والتتار والمغول من الشرق. وقامت مصر فى العصر المملوكى بهذا الحفظ فى الموسوعات الكبرى التى تقوم الجماعات بقراءتها، عصر ابن تيمية وابن القيم.

وفى آخر قرنين من هذه الفترة، بدأت الحركة الإصلاحية الحديثة تحاول تجديد الحضارة الإسلامية فى عصر ذهبي ثان لقرون سبعة جديدة قادمة، تعود إلى الأصول فيما سمي بالحركة السلفية المعاصرة منذ محمد بن عبد الوهاب. وبالرغم من «كجوة الإصلاح» جيلاً وراء جيل منذ الأفغانى حتى الجماعات الإسلامية لظروف خاصة، فشل العربابيين فى ١٨٨٢، والثورة الكمالية فى تركيا ١٩٢٤، والصدام بين الاخوان والثورة فى ١٩٥٤ حتى أصبحت النهايات غير البدايات^(١)، والنتائج غير المقدمات. إلا أن قوة الحركة الإسلامية وشدها يوماً بعد يوم بحث أصبحت المحاور الأولى للأنظمة السياسية القائمة تجعلها قوة تاريخية. فالإسلام قادم وليس غارياً على عكس حديث الغبراء المشهور «جاء الإسلام غريباً، وسيعود غريباً كم بدأ، فطوبى للغبراء من أمتى». الإسلام منتصر وليس مهزوماً، متقدم وليس متراجعاً، فى هجوم وليس فى دفاع. وتلك روح مقدمة «الفريضة الغائبة» لفكر الجهاد.

تاسعاً - العنف والعنف المضاد

ليس العنف هو ما يبدو على السطح من المظهر إذا ما ألقى قنبلة أو أطلق رصاصة. فهذا هو العنف المضاد. إنما العنف هو العنف الباطن من القاهر الذى يمارسه على الدوام حتى يفجر العنف المضاد. فالجماعات الإسلامية مطاردة مهمشة، مطاردة من قوة الأمن وأجهزة الشرطة، مستجوبة، موضع سخرية منها فى لباسها وجلبابها وذقونها وسبحها

(١) انظر: تيارات الفكر العربى الحديث فى ثلاثاً - الجزء الثانى.

وعلاقتها الاجتماعية. وليس لها حق فى الاعتراض أو الرد فى جريدة يومية أو مجلة أسبوعية أو شهرية أو برنامج تلفزيونى أو إذاعى. والمساجد محاصرة، والأئمة مراقبون. هذا العنف اللامرئى هو سبب العنف المرئى. ليس العنف هو العنف العضلى، استعمال القوة المادية، ولكنه قد يكون العنف الاجتماعى الذى يقضى على حرية الاختيار وعلى الوجود الإنسانى ذاته. فالنظامان السياسى والاجتماعى مفروضان على الناس. لم يتم اختيارهما طوعاً بالرغم من مظاهر الديمقراطية والانتخابات المزورة ودخول الدولة كطرف فيها ضد المعارضة لانتاج الحزب الحاكم. النظام الاقتصادى لم يختره الناس، سياسة الأجور، الأسعار، إيجار المساكن، مصاريف المدارس، أعباء الحياة، كل ذلك مفروض قسراً. والنظام الاعلامى لم يختره الناس. يفرض عليهم نوع الاخبار والمواقف السياسية للدولة: الانفتاح الاقتصادى، معاداة السودان وإيران، مخاصمة الحركة الإسلامية، الدخول مع قوى التحالف الغربى ضد العراق، الموافقة على حصار ليبيا، الاستسلام لضغوط البنك الدولى. يشعر المواطن أنه لا حرية له فى اختيار النظام الذى يعيش فيه، مقهور من الصباح حتى المساء. ولا تتمتع غضبه أحزاب المعارضة الضعيفة التى نشأت بقرار من الدولة وتحت رعايتها ورقابتها. فلا يجد أمامه إلا الجماعات الإسلامية كقناة للاحتجاج، يجد حرته فيها، وصدقه مع النفس بانتسابه إليها، طموحه إلى الشهادة وإثبات الذات بعد أن همشه المجتمع وجعله مجرد معدة تستهلك وليس لإرادة حرة تختار.

ويتوجه العنف المضاد إلى رموز الدولة. فليس المقصود بالاغتيالات الأشخاص، فهم أبرياء، ولكن رموز الدولة الصورية: القبة، والنجمة، والبذلة، والمبنى، والكنيسة من أجل القضاء على هيبتها موضوعياً، تفريغ شحنة الغضب فيها والحقن عليها من نفوس الجماعات ذاتياً. وتشمل رموز الدولة رئيس الدولة، رئيس مجلس الشعب، مدير الأمن، كبار المسؤولين، رجال الشرطة أو المتعاونين معها من مفكرى السلطة وفقهاء السلطان. تهدف الجماعات إلى النيل من مواطن الضعف فى الدولة، اقباط مصر حتى تبدو عاجزة عن الدفاع عن مواطنيها. كما تهدف إلى ضرب السياحة حتى تنهار الدولة اقتصادياً. فدخل مصر من السياحة يكاد يقترب من دخلها من قناة السويس ومن حجم المساعدات الأمريكية لمصر، يعد جفاف تخويات المصريين من الخارج بعد حرب الخليج .

من الطبيعى أن يظهر العنف المضاد فى سلوك الجماعات باعتبارها جماعات مهمشة، مطاردة بالشرطة وأجهزة الأمن، مجرحة فى الصحف وأجهزة الإعلام. ولا وسيلة للدفاع عن أنفسها أو سماع أصواتها. ليست لها صحفها أو مجلاتها. وليست لها برامجها فى

أجهزة الأعلام. لا سبيل أمامها إلا المساجد المحاصرة المقتحمة والمداخلة بأجهزة الأمن التي تطلق النار على المصلين الآمنين كما حدث في مسجد الرحمة في أسوان.

عنف الجماعات إذن هو عنف مضاد، عنف في مواجهة عنف، عنف المعارضة في مواجهة عنف السلطة، عنف الأهالي في مواجهة عنف الحكومة، في مجمع غاب عنه الحوار، وأثر مواجهة قضايا الفكر والسياسة بالسلاح.

وهو عنف يظهر في الأحياء الشعبية حيث يسود منطق الفتوة، منطق اللص والكلاب، منطق «المسكر والحرامية»، كما يبدو في الصعيد حيث يسود الأخذ بالثأر، ومواجهة العائلة بالعائلة، والقبيلة بالقبيلة، لا دفن للجثث ولا عزاء في الموتى من كلا الطرفين حتى يتم الأخذ بالثأر طبقاً لتقاليد الصعيد. فالوطن هو الأسرة والقبيلة. وتتحول القضية العامة إلى قضية خاصة، دماً بدم، وقتيلاً بقتيل، والكل ضحايا العنف والعنف المضاد، والكل شهداء الوطن.

عاشراً - الحوار الوطني

طالما أن الأوضاع الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، الداخلية والخارجية على ما هي عليه سيظل تفريخ الجماعات الإسلامية فكراً وممارسة. فالجماعات مظاهر إحتجاج اجتماعي ينتسب أعضاؤها إلى الطبقات الفقيرة في الأحياء العشوائية من القاهرة الهامشية والصعيد الثأري. تلتحم بالشعب وتشارك في حل مشاكله اليومية في المساجد الكبرى التي تحولت إلى عيادات طبية وخدمات اجتماعية، الإبقاء على الأحياء ودفن الأموات. ولما توقف الحراك الاجتماعي، وأصبح التسليم بالأمر الواقع هو الحجة الدائمة من أجل الاستقرار وعدم هروب رؤوس الأموال الأجنبية في عصر الانفتاح تحولت طاقات المجتمع أما إلى الخارج في الهجرة، هجرة العلماء إلى الغرب، وهجرة العمال إلى الخليج أو إلى ليبيا وأما إلى الداخل في المخدرات أو في الجماعات الإسلامية حتى يتسرب الحراك الاجتماعي إلى الداخل نظراً لسداد المنافذ الخارجية .

إن الجماعات الإسلامية كالطير الشارد، والأسد الجامح، والحصان الجانح. ولا سبيل إلى تهدئتها وترويضها إلا بغطاء الشرعية، وأن تعمل من المركز وليس من المحيط، ومن القلب وليس من الأطراف. صحيح أن الدستور لا يبيح إقامة أحزاب على أسس دينية ولكن ليس المطلوب حزباً بل جماعة أو هيئة مثل «الشبان المسلمين» وكما كانت «الأخوان المسلمون» من قبل. وذلك يتطلب إلغاء قرار الحل الذي صدر ضد الجماعة في ١٩٥٤، وإرجاع المركز العام في العملية لهم الذي تحول إلى قسم الدرب الأحمر، مركزاً لإيواء

المجرمين والنشالين بعد أن كان مركزاً للهداية والرشاد ومنبراً للحركة الوطنية المصرية. طاملاً أن الجماعات غير شرعية فإنها ستطعن في شرعية المجتمع. لا حل لكسر هذه الدائرة المفرغة من التفكير والتخوين المتبادلين إلا بشرعية الجماعات كتنظيم، وأن تتحول من نفسية الجماعات السرية المغلقة والفقهاء المغلق إلى سلوك التنظيم العلني الذي يحاور من منطق الشرعية. عنترة بن شداد في حاجة إلى إقرار شرعي ببنوته قبل أن ينطلق دفاعاً عن الحمى في حب عيلة!

وبالممارسة الطبيعية للسياسة من منطق الشرعية تتغير الجماعات فكراً وسلوكاً وعملاً، عقيدة وشرعة. فيعد الأطمئنان إلى شرعيتها وتأمين ظهرها من الغدر والاعتقال والحل تتوجه نحو التحديتات الرئيسية للمجتمع وقضاياها المصرية: تحرير الأرض، وحرية المواطن، والعدالة الاجتماعية، ووحدة الأمة والدفاع عن الهوية، والتنمية المستقلة، وحشد الجماهير. ويختفى ما نعيبه عليها من غياب البرنامج الاجتماعي الاقتصادي السياسي لها اكتفاء بالشعارات. وكيف تتقدم الجماعات إلى الأمام إن لم يكن ظهرها مؤمناً محمياً؟ وبالممارسة الطبيعية للسياسة تنشأ في الجماعات الاجتحة: وسط الجماعات، ويمين الجماعات، ويسار الجماعات. ويتم الحوار بينها أولاً قبل أن يتم الحوار بينها وبين باقى التيارات والقوى السياسية وبينها وبين المجتمع. ويتخلق فكر إسلامي مستدير قادر على الحوار والتفاعل مع الواقع والدفاع عن المصالح العامة. وتنتهى قصة الأخذ بالثأر من الدولة والمجتمع، وتطوى صفحة جديدة في التاريخ.

لا يحدث ذلك بين يوم وليلة. فالحفاظة التاريخية رصيد طويل يمتد إلى ألف عام. والاصلاح الحديث ثمر وكبا. والنفوس مازالت تن من عذاب الماضي وأحزانه. المصالحة العلنية إذن ضرورية، وأن تصبح الحركة الإسلامية مع الناصريين والليبراليين والماركسيين أحد عناصر الحركة الوطنية. ليس الماضي كله سلفياً. هناك الماضي العقلاني العلمي الطبيعي الإنساني الاجتماعي المستدير. ومن ثم لزم إبراز التعددية في التراث، وعرض كل البدائل القديمة والحديثة حتى يختار المواطن بلا قهر من القدماء أو فرض من المحدثين .

لا يمكن حل قضايا الفكر بالسلاح. لا حل إلا بالحوار الوطني. وإقامة الجسور بين الفرق المتخاصمة بين الأخوة والأعداء. عفا الله عما سلف، و «عسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم، وعسى أن تحبوا شيئاً وهو شر لكم، والله يعلم وأنتم لا تعلمون». ويقوم الحوار الوطني على التعددية ثم الحوار الوطني بين فرق الأمة في اطار العروة الوثقى التي لا انفصام لها، وفرق الأمة الآن أربعة: الليبراليون والناصريون والإسلاميون والماركسيون، أربعة أطر

نظرية تعبر عن تاريخ الأمة المعاصرة، وهى القوى الرئيسية التى تحرك الشارع التى تنتسب إليها الجماهير. وتتفق فيما بينها على برنامج عمل وطنى موحد مع الإبقاء على تعددية الأطر النظرية. وهو ما أكدته الفقهاء القدماء عندما تساءلوا: هل الحق واحد أم متعدد؟ واجابوا بالاجماع: الحق النظرى متعدد، والحق العملى واحد. من أراد أن يحرر فلسطين باسم حرية شعب فلسطين فليفعل. ومن أراد أن يحررها باسم القومية العربية فلا يتردد. ومن أراد أن يحررها باسم الجهاد وتحرير الأرض المقدسة فليتقدم. ومن أراد أن يحررها دفاعاً عن الطبقة الكادحة من شعب فلسطين فله ما يريد. تتعدد الأطر النظرية لتحرير فلسطين ولكن الجميع يتفق على التحرير كغاية وهدف قومى. ويحدث نفس الشيء لتحقيق حرية المواطن. باسم الليبرالية أو القومية أو «لماذا استعبدتم الناس وقد ولدنهم أمهاتهم أحراراً» أو باسم تحرير الإنسان من القهر والاستغلال. وتحقيق العدالة الاجتماعية باسم الاشتراكية الديمقراطية أو الاشتراكية العربية أو الاشتراكية الإسلامية أو الاشتراكية العلمية. وتحقيق وحدة الأمة باسم وحدة العالم الحر أو الوحدة العربية أو الوحدة الإسلامية أو «يا عمال العالم اتحدوا». والدفاع عن الهوية باسم الحرية الشخصية أو تأكيداً للشخصية العربية أو اثباتاً للهوية الإسلامية «لكم دينكم ولى دين». والدفاع عن حقوق المضطهدين، والتنمية المستقلة باسم اقتصاديات السوق أو التخطيط الاقتصادى الإسلامى أو الاقتصاد الاشتراكى. وحشد الجماهير باسم حرية الانتخابات أو بالجماهير العربية من المحيط الهادر إلى الخليج الثائر أو بالجماهير الإسلامية، الملايين فى كل مكان أو باسم الطبقات الكادحة، الأغلبية الصامتة.

بهذا المعنى كلنا إسلاميون ليبراليون ناصريون ماركسيون. كلنا مع الجماهير ضد النخب الحاكمة التى تحكم باسم الخيانة الوطنية والعمالة للأجانبى. الإسلاميون ليسوا خصوماً للماركسيين أو الليبراليين أو القومييين. فلماذا يعتبرهم الماركسيون والقوميون والليبراليون خصوماً لهم؟ لا توجد خصومة بين المواطنين. إنما الخصومة فى الصراع على السلطة، والسلطة فى الشعب وليست فى الحكم. السلطة فى الثقافة الوطنية وليست فى ثقافة التغريب. المهم أن يأخذ المثقفون حذرهم من أن تستعملهم الدولة لدرء الاخطار عن النظام، تضرب هذا الفريق بذاك الفريق لإضعاف جميع الفرقاء حتى يبقى النظام فى سلام يأمن اخطار الجميع.

هذه هى «مقاصد الفلاسفة» التى عرضها الغزالى ربما أفضل مما عرض الفلاسفة أنفسهم لمن شاء أن يكتب «تهافت الفلاسفة» لنقد الجماعات الإسلامية ثم «تهافت التهافت» لنقد نقد الجماعات الإسلامية.

(٩)

الإنسان والطبيعة والبيئة، العلم والتكنولوجيا

١ - مقدمة: تأصيل المفاهيم

ليس المهم هو وضع المفاهيم واختيارها بل المهم هو تأصيلها والبحث عنها. فقد تكون آنية من الثقافة الشائعة الوافدة، لا يدركها إلا قلة من المثقفين، معرفتها مميزة لهم، وروجها الاعلام كمتطلبات الدولة الحديثة. وتنتظر لها الجماهير على أنها قادرة على فعل المعجزات، وبالتالي تعطيتها الوهم الزائف بالخلاص القريب. وقد يتمسح بها بعض ادعاء السياسة فبنشورون أحزاباً سياسية باسمها. فلا أحد يشكك في شرعيتها، وتفاخر السلطة بديمقراطيتها والسماح بحرية تكوين الأحزاب، وفي نفس الوقت تأمن عدم تأثيرها.

هذا هو حال مفاهيم: الإنسان، والطبيعة، والعلم، والتكنولوجيا، والبيئة. فقد غاب مفهوم الإنسان في تراثنا القديم فضاعت حقوق الإنسان في حياتنا المعاصرة^(١). وكانت الطبيعيات القديمة عندنا الهيات مقلوبة وليست الطبيعة كما يراها العلماء وكما يشعر به الأدباء والفنانون^(٢). أما العلم بمعنى العلم الطبيعي فمفهوم وافد. إذ أن العلم القديم عندنا هو كل نظام عقلي، لا فرق بين العلم الطبيعي والعلم الديني. والتكنولوجيا كذلك مفهوم وارد معرب، ينظر إليها الناس وكأنها طريق الخلاص من عذاب الحياة اليومية ونقص الخدمات، فهي معجزات العصر الحديث. أما موضوع البيئة فهو أيضاً وافد من حركات الدفاع عن البيئة في الغرب بعد عصر التصنيع، وظهور مشكلة تلوث البيئة، وتكوين أحزاب سياسية للخصر دفاعاً عن البيئة بعد أن انتهت الأحزاب السياسية التقليدية إلى طريق مسدود.

وإذا كان الإنسان والطبيعة محوراً أساسياً في الثقافة وأحد مكونات الحضارة فإن هذا المحور يظهر في العلم والتكنولوجيا وآثارهما على البيئة. ومن ثم جاء مفهوم البيئة تالياً لمفهوم العلم والتكنولوجيا. الإنسان والطبيعة يمثلان المحور النظري، والعلم والتكنولوجيا التطبيقات العملية لهذا المحور. أما البيئة فهي مجالات التطبيق وآثارها.

اللجنة المصرية للتضامن الأسوي الأفرقي، ١٩٩٢

(١) انظر دراستنا: «لماذا غاب مبحث الإنسان في تراثنا القديم؟» في «دراسات إسلامية» ص ٣٩٣-٤١٥ الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٨١.

(٢) حسن حنفي «من العقيدة إلى الثورة»، الجزء الأول «المقدمة النظرية» خاتمة ص ٦٢٧ مدبولي، القاهرة ١٩٨٨.

بالرغم مما يبدو من بدهة هذا المفهوم وشيوعه إلا أنه لم يترسب في وعينا القومى من تراثنا القديم، وبالتالي غابت جذوره في ثقافتنا الشعبية المعاصرة. لقد وجد الإنسان الكامل، العالم، القادر، الحى، السميع، البصير، المتكلم، المرید ولكن لا وجود له فى هذا العالم. فقد اخرج الإنسان أعز ما لديه بعيداً عنه، قاذفاً به إلى أبعد نقطة. فلما شعر بالنقص أمام نفسه وذاته المبعد عظمه وألهم وعبد، وجعل نفسه عبداً له. فالجاهل يعظم العالم، والعاجز يجعل القادر، والميت يقدر الحى، والاصم والأعمى والابكم والهواى يتوق إلى السميع البصير المتكلم المرید. تصور الإنسان غيره هو الموجود، الأول والآخر، القائم بنفسه، الذى لا يشبه أحداً، وواحداً. فقد وجوده الذاتى وأصبح مجرد رقم فى متوالية حسابية، له أول وآخر، يقوم بغيره، يشبه كل الناس، متكرر فى زحام الطريق. كما تصور الإنسان أن مبادئ العدل والحكمة والعزة أسماء لنفسه التى أبعداها وعبدتها مع أنها مبادئ النظام الأخلاقى والاجتماعى الذى يعيش فيه. اغترب الإنسان فى العقائد خارجاً عن نفسه. فمتى يستردها؟ ومتى يقضى على اغترابه، ويعود إلى ذاته متحققاً بالمبادئ التى أبعداها عنه وجعلها بعيدة المنال، صعبة التحقيق، عزيزة المطلب، لا يملك الإنسان أمامها إلا الوله والفتاء^(١)؟

وبعد أن أله الإنسان نفسه فى صورة الإنسان الكامل كما لاحظ الصوفية من قبل فإن صورته قد انمكست فى فرد واحد هو السلطان. فهو الموجود الذى لا يسبقه أحد، ولا يعقبه أحد. وهو الموجود فى كل مكان، فرد لا يشبهه أحد، واحد متفرد بذاته. يعلم كل شيء، ويقدر على كل شيء. هو الحى الذى لا يموت، رئيس مدى الحياة، والمالك فى أولاده أو أسرته أو فئته أو طبقته من بعده. يسمع كل همسة فى مملكته، ويصر كل ما يقع فيها فى السر والعلن. يتكلم ويصبح خطابه إطاراً مرجعياً للكل. يريد طبقاً لأرادته الحرة، ويصدر قراراته بشخصه، من مطلق علمه الذى لا يقبل المراجعة والنقد. له أيضاً اسماءه وألقابه التى تقرب المآلة. فهو الوطنى، القائد، الغيور، العربى، الرئيس، المجاهد، الزعيم، المحرر، البطل، المنفذ، الملهم، المنتصر، الوجدوى، العروى.... الخ. تجب له الطاعة، ولا يجوز فى حقه الاعتراض. ينتسب إلى فئة واحدة، الملوك أو العسكر، ويستحيل تداول السلطة فى غير فئته. هو أفضل الخلق، وخير البرية، كامل الأوصاف، علماً وخلقاً، نفساً وبدناً.

أما المواطن العادى، فهو الإنسان الفانى الذى يتكرر، جاهل، عاجز، راض، قانع، متوكل، مستسلم، عابر سبيل فى هذه الحياة على راحلة، حياته بعد مماته، وآلامه يعوض

(١) المصدر السابق، الجزء الثانى «التوحيد» رابعاً: الهيات لم إنسانيات ؟ ص ٦٠٠ - ٦٦٤.

عنها بالفوز المبين. يطبع الإنسان الكامل وصورته في السلطان الأوحى. له آلهان: الله والسلطان. وطاعة الأول في طاعة الثاني، وطاعة الثاني من طاعة الأول. هو الإنسان الفكرة، إنسان الجماهير والدماء، الواحد الذى يتكرر والذي يتشابه مع كل واحد آخر من عامة المسلمين.

وبالرغم من وجود لفظ الإنسان في أصل الثقافة الأول، وهو القرآن، إلا أنه لم يعش كصور في وعينا الثقافي^(١). فالإنسان مخلوق أى أنه وجد من عدم، وينتهى إلى عدم. الإنسان هش ضعيف، يتعجل أمره، لا يعي الزمان، يعيش للمستقبل تاركاً حاضره. إذا فاجأه الحاضر هلع، تحركه الدوافع، تسيره الانفعالات. يطلب العون ساعة الشدة حتى إذا انفرج الهم وجاء اليسر نسي الدعاء، يفرح ويتمنى، ويبأس ويتشام، يعرض ويقبل، يفتقر ويخسر، ويوجد النعم، يجعل من العنف قوة، ومن الانكسار صلاية، يخاصم ويكون خصيماً، يظني ويتكبر، يفجر ويغتر، شاك جاهل مجادل، وسواس متأمل، يتذكر وينسى. له عدو ويتحداه، وينكر قيمته، ويرفض شخصيته، ويوجد الاعتراف بفضله وامكانياته، يسمى إلى سلب مرتبته وشرفه. وهنا تبرز مسؤولية الإنسان، والامانة التي يحملها بارادته. تخيل ضعفه قوة، وتجعله قادراً على قبول التحدى، حياته البات لرسالته وأداء لأمانته، واجتياز للامتحان بكده وجهده ومعاماته، مسؤول فرد. هنا يمكن للإنسان أن يتحول من إنسان هش إلى إنسان صلب، من ضعف إلى قوة، ومن انكسار إلى صلاية يحقق الكمال في الأرض، ولكن يبدو أن الذى استقر فى الوعي القومى هو السلب لا الايجاب، والمخاطر دون التحديات.

والسؤال الآن: كيف يتم تأسيس مقولة الإنسان في ثقافتنا المعاصرة إن كانت جذورها غير راسخة في تراثنا القديم؟ يتم ذلك أولاً باسترداد الإنسان المتغرب لوعيه من الخارج إلى الداخل، وتحويل كل إنسان إلى سلطان، وتكرار نموذج السلطان فى المواطن حتى تتعدد السلاطين، ويتم تداول السلطة بين الناس دون أن تكون حكراً على فئة معينها. يتم ذلك عن طريق تأويل الله والسلطان فى التراث القديم من أجل قراءة الإنسان فيه. فانياً يمكن خلق تراث إنسانى جديد عن طريق الواقع الذى يفرض نفسه. فالتراث القديم حلقة أولى من التراث وليس كل التراث. ونحن الذين أغلقناه ووقفنا متفرجين عليه. جعلنا أنفسنا مستشرقين ونحن أصحاب دار. يمكن للتراث أن يستأنف من جديد، ويفرض واقعه الجديد، أزمة حقوق الإنسان والمواطن. كان موطن الخطر فى التراث القديم التوحيد. فأنبرى علماء الكلام القدماء للدفاع عنه. وأعطوه كل ما يملكونه من قيمة للإنسان. واليوم تغير موطن

(١) ذكر لفظ الإنسان فى القرآن ٦٥ مرة.

الخطر من الله إلى الإنسان. فلنعطه كل ما نملك من قيم ومثل، ونرد إليه ما سلبناه عنه، تلك بضاعتنا نرد إليها. وأيهما أفضل: أن يكون الإنسان جاهلاً بعيداً عما أم أن يكون عالماً بالفعل؟ أن يكون عاجزاً يؤله قادراً أم أن يكون قادراً بالفعل؟ أن يكون ميتاً يعظم حياً أم أن يكون حياً بالفعل؟ ألا يسمع ولا يمر ولا يتكلم ولا يريد ويحل من يسمع ويتكلم ويريد أم أن يسمع ويصير ويتكلم بالفعل؟

إن الإنسان هو الطرف الأول في معادلة الطبيعة والعلم والتكنولوجيا والبيئة. بل أنه الطرف الأول في كل المحاور الثقافية: الكون، والمجتمع، والحضارة والتاريخ. فالأولى أن يوجد الإنسان أولاً كقدرة إبداعية في الفكر والفن ثم تتحدد علاقاته كأبعاد لوجوده.

٣ - الطبيعة

وقد غاب مفهوم الطبيعة أيضاً من ثقافتنا الوطنية نظراً لغيابه في تراثنا القديم، وبالتالي غاب وعينا بالطبيعة كما هو الحال عند العالم. كما غاب إحساسنا بالطبيعة كما هو الحال عند الشاعر. الطبيعيات عند الحكماء الهيات مقبولة، حديثاً عن الله عن طريق السلب. الطبيعة مادية لأن الله لا مادي. وهي معلولة لأن الله هو العلة الأولى. وهي متناهية لأن الله لا متناه. فإذا لم الحديث عن الله فإنه يتم أيضاً عن طريق السلب أى نفى الطبيعة. فإذا كان الله صورة فالطبيعة مادة. وإذا كان الله أزلياً فالطبيعة فانية. وإذا كان الله قديماً فالطبيعة حادثة. لا يوجد إذن تصور للطبيعة على ما هي عليه بل بالنسبة إلى شيء آخر. خلقت من عدم، وتنتهى إلى علم. هي مجرد مرآة عاكسة لخالقها وليس لها قوانينها من ذاتها. ينشأ الدين من هذا التصور، ولكن كيف ينشأ العلم؟ ألا يحتاج العلم إلى طبيعة مستقلة وقوانين مطردة؟ ومع ذلك فالطبيعيات عند المتكلمين والحكماء تسبق الالهيات. إذ لا يمكن التفكير في الله دون المرور بالطبيعة. ومن هنا نشأ العلم الطبيعي القديم عند الصوفية حيث يصعب التفرقة بين الله والعالم، بين الحق والخلق كما هو الحال في وحدة الوجود. وعند الأصوليين الطبيعة بمعنى القدرة هي أساس الشريعة فلا يجوز تكليف ما لا يطاق. وهي على البراءة الأصلية. الطبيعة هنا مازالت حاملاً للقيمة. وهي في حد ذاتها قيمة. إلا أنها قيمة وقتية، مجرد وسيلة لقيمة أعظم لاثبات وجود الله أو لاقامة نظم الشريعة.

ولما كان نظام الوحي هو نفسه نظام العقل ونظام الطبيعة فإنه أمكن تأسيس العلوم الرياضية والطبيعية. وابتدع العلماء القدماء في العلوم الرياضية، في الحساب مثل الخوارزمي والكاشاني والطوسي. كما ابدعوا في العلوم الطبيعية مثل أبو بكر الرازي، وجابر بن حيان. وقد كان هذا الابداع الرياضى العلمى، وكما هو معروف وراء النهضة العلمية الأوروبية

الحديثة. لم يكن هناك فرق بين العلوم العقلية والعلوم النقلية، والعلوم العقلية النقلية. وكان العلماء مبدعون في أنواع العلوم كلها دون تعارض بين الدين والعلم كما هو الحال في التجربة الأوروبية. ولا فرق عند ابن الهيثم بين الأنوار الالهية والأنوار الطبيعية في دراسة الضوء، ولا بين الواحد اللامتناهي في الدين واللامتناهي الرياضي عند الكندي.

إنما الذي استقر في وعينا القومي هي العلوم النقلية الخالصة: القرآن، والحديث، والتفسير، والسيرة، والفقه، فامتلاأت بها المكتبات العامة والخاصة. وكثرت الطبقات من الحكومات وشركات توظيف الأموال ودور النشر الدينية والتجارية نظراً لاتساع قاعدة التوزيع. وتعددت الاستشهاد بقال الله وقال الرسول دون الاعتماد على حجة العقل أو برهان التجربة أساس العلمين الرياضي والطبيعي. بل تم تضعيف العقل وبيان حدوده وقصوره، والاقبال من شأن الطبيعة وبيان نقصها وزوالها. واستقرت في وعينا القومي وبدرجة أقل العلوم العقلية النقلية: علم أصول الدين، وعلوم التصوف، وعلم أصول الفقه، وعلوم الحكمة على درجات متفاوتة. تحول علم أصول الدين إلى عقائد، ما يجب على المسلم الإيمان به وما لا يجب وكما وضح في العقائد الأشعرية المتأخرة في مؤلفات قواعد العقائد^(١). تعطى الحاكم أيديولوجية السلطة ليفعل ما يشاء، فلا فرق بين الله والسلطان. وتحولت علوم التصوف إلى أيديولوجية الطاعة تمتد الجماهير بقيم الفقر والزهد والقناعة والصبر والرضا والتوكل. فيطمئن الجميع، السلطان على سلطانه وطاعة الجماهير له، والجماهير على سلطانتها متوعدة أنها بذلك تنال الفوز في الدنيا والآخرة. ثم اختفى علم أصول الفقه لصالح الفقه، وغابت مناهج الاستدلال لصالح التطبيق الحرفي للشرعية. ولم تترسب في وعينا القومي مقاصد الشرعية، وأنها أتت للحفاظ على مصالح الناس، وأن الشرعية بهذا المعنى وضعية، تتأسس في الطبيعة البشرية وترتكز عليها، وليست مجرد تعبير عن الإرادة الالهية بلا علة أو سبب. أما علوم الحكمة فلم يترسب منها في وعينا القومي إلا الاشراف، وفيض العلوم والمعارف من العقل الفعال، من أعلى وليس من أسفل، إلى القلب وليس من خلال الحواس.

والسؤال الآن: أين الطبيعة كعالم مستقل غير ملحق بالله؟ أين الطبيعة المستقلة التي يحاول العالم التعرف على قوانينها والتي يدرك الشاعر بمدى الجمالي؟ هذا هو التحدي أمام الثقافة العربية المعاصرة، تأصيل مفهوم الطبيعة المستقلة حتى ينشأ العلم ومفهوم جمالي

(١) المصدر السابق الجزء الأول، المقدمة النظرية، الفصل الثاني: بناء العلم، خاساً: من بناء العلم إلى عقائد الإيمان ص ١٩٤ - ٢٠٢.

للطبيعة حتى ينشأ الفن الطبيعي والشعر الطبيعي. الطبيعة لها قوانينها الذاتية والمقل قادر على ادراكها. فنظام العقل ونظام الطبيعة صنوان. وبالسيطرة عليها يمكن التحكم فى مقدرات الأمة بدلاً من الاعتماد على الآخرين فى فهم الطبيعة والتنقيب عن أسرارها وترويضها لها. أما جمال الطبيعة فلا يدركه إلا الأديب والفنان، الشاعر المتذوق. الطبيعة ليست مصدر ضيق وحنق أو تحريم ومنع إلا عند من لا يستطيع العيش معها وفيها. كان العود إلى الطبيعة باستمرار مصدر إلهام وتحرر من قيد التقليد وأساس النقل. «لكم فيها جمال حين تريحون وحين تسرحون». ولماذا لا نأخذ من الله إلا العقاب والوعيد ولا نأخذ حبه للجمال؟ وهل يفنى جمال الفعل، الصبر، والصفتح، والهجر، والتسريح عن جمال الطبيعة؟ (١).

٤ - العلم

العلم لدينا حتى الآن هو المنقول، سواء كان من القدماء، علوم الدين أو كان من الغرب الحديث، علوم الطبيعة. أما دورنا فى تجاوز ونقل العلم إلى ابداع العلم فمازال محدوداً للغاية. فمصرنا هو عصر التحول من القديم إلى الجديد. مازال يتحرر من أسر القدماء ومن أسرار المعاصرين حتى لا يستبدل نقلاً بنقل. وتغذى القوتان الرئيسيتان الحاكمتان فى مجتمعنا نقل العلم والمعلومات: فإذا كانت السلطة محافظة نقلت العلوم القديمة واعتبرتها مقدسة، لا يجوز تأويلها أو تغييرها. فشرعية السلطة الحاكمة إنما تستمد من شرعية العلوم القديمة. كما تنقل العلم عن الغرب لأننا لسنا أصحابه وحتى نستفيد بمخدراته دون أن نبحت عن أسسه. نرضى الله بعلوم الدين التى لنا ونشبع البطون والرغبات بعلوم الدنيا التى للغير. والله أمرنا بأخذ الحكمة من أى مكان أتت. كرمنا بالدين ثم سخر الغرب لنا. هذه الازدواجية فى مصدر نقل العلم تحافظ على القديم والجديد فى آن واحد بطريقة التجاور والانتفاع بالحسنين، الفوز فى الآخرة بعلوم الدين وفى الدنيا بعلوم الغرب، المحافظة على السلطة القائمة والتمتع بمظاهر الحداثة. ولكنها لا تخلق علماً، ولا تكون عالماً. فالعلم يتجاوز النقل إلى الابداع سواء كان نقلاً من القدماء أو نقلاً من المعاصرين، تقليد تراث الأنا الدينى أو تقليد تراث الآخر العلمى. العلم ليس المعلومات ولا الخدمات بل التصور العلمى للعالم، والقدرة على أعمال العقل فى الطبيعة. لا يهدف إلى تثبيت الوضع القائم بل إلى تغييره إلى واقع أفضل. إن تجارب السابقين أو المعاصرين ليست علماً بل إنتاج

(١) ذكر لفظ جمال مرة واحدة فى القرآن الكريم للطبيعة وسبع مرات للفعل الإنسانى أى لجمال النفس فى صيغة «جميل» مثل الصبر، والصفتح، والهجر، والسراح.

علمى لحضارتين على مدى عدة أجيال. إنما العلم هو الذى يصنعه كل جيل نتيجة لتصوره العلمى للعالم وطبقاً لاحتياجاته. يصعب على الإنسان أن يعيش مزدوج الثقافة والسلوك، دينى إيمانى مع القدماء، وعقلانى علمى مع المحدثين. شيخ مع المشايخ القدماء، وعالم مع العلماء المحدثين. يتبرك بالأولياء فى المواسم والأعياد عند الحاجة، ويبحث عن العلل والأسباب فى العمل والمصنع. ينتظر المطر بصلاة الاستسقاء ويبنى السدود والخزانات لحجز المياه لوقت الجفاف.

ولا معنى العلم العلم الطبيعى وحده بل موقف الذات العارف من موضوع المعرفة سواء كان هذا الموضوع دينياً أم دنيوياً، أخلاقياً أم طبيعياً، الهياً أم إنسانياً. يمكن تناول الدين بمنظور علمى أى تحديد الظاهرة، والتعرف على قوانينها، وصياغة خطاب علمى دقيق منتج وليس مجرد التعبير عن الأمنى والرغبات. فالحديث عن الوحي حديثاً علمياً يقتضى معرفة أسباب النزول وإجاباته على تساؤلات الواقع، والناسخ والمنسوخ أى تطور الشريعة فى الزمان طبقاً للقدرة والأهلية. والحديث عن العقائد حديثاً علمياً يجعلها موضوعاً لعلم اجتماع المعرفة ولعلم الأيديولوجيات لمعرفة كيفية تكوينها وتأثيرها على الجماهير. وتناول الشريعة كموضوع علمى يقتضى المعرفة بالعلوم الاجتماعية: النفس، والاجتماع، والقانون، والاقتصاد، والسياسة، وجميع العلوم السلوكية. أما العلوم الطبيعية فهى إحدى التوجهات العلمية فى الطبيعة مثل الكيمياء والطبيعة أو الطبيعة الحية فى النبات، والحيوان، والطب، والصيدلة.

والعلم لا يعرف المحرمات أو المقدسات أو الممنوعات أو الرقابة على العلماء. كل شيء خضع للعلم، للملاحظة والتجربة، والفهم والبرهان. وكيف نكون علماء وفى وعينا القومى محرمات ثلاثة: الدين والسلطة والجنس؟^(١) لا يجوز الاقتراب من الدين فهماً أو نقداً أو كان اجتهادات السابقين فى الدين أى الفكر الدينى هو الدين. ولا يجوز لأحد أن يقترب من السلطان أو أن يلمس بغلته فهو فوق النقد والمراجعة. سلطته من الله، وطاعته من الله، وقراراته استخارة من الله. ولا أحد يستطيع الحديث عن الجنس أو تحليله تحليلاً علمياً فهو ضد قوانين الميب وأخلاق القرية، ولا تسمح به التقاليد والاعراف، ونحن نفكر فيه ليل نهار. ويمثل المكبوت فى حياتنا، المفكر فيه، المسكوت عنه مع أنه يبدو فى خركاتنا وسكناتنا، فى فتنا وأدبنا، فى أصواتنا ونداءاتنا، فى محاسننا وفى تجمعاتنا، فى أهانتنا وأغائتنا.

(١) انظر «الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢ - ١٩٨١» الجزء الأول: الدين والثقافة الوطنية، المحرمات الثلاث ص ٢٦٧ - ٢٦٨ مديولى، القاهرة ١٩٨٩.

ليس العلم ولا العلماء ضد الدين وإنما يخشى الله من عباده العلماء. العلم صفة لله. ذكر القرآن حوالي ثمانمائة مرة مضافاً إلى الضمائر مما يدل على أنه صفة للإنسان ووصفاً لله بالعلم والبشر بالعلمين. العلم جوهر الدين. والدين لا يقوم إلا على العلم بمعنى المعرفة اليقينية. والمعرفة البرهانية أساس الدين. الدين والعلم ليسا معرفتين متميزتين كم يروج أحياناً في أجهزة الاعلام عن العلم والإيمان، قصور العلم واطلاق الإيمان بل هما معرفتان متحدتان. الدين والعلم والفلسفة شيء واحد لأن نظام الوحي ونظام الواقع ونظام العقل هو نفس النظام. وهذا ما تنفرد به الحضارة الإسلامية على غيرها من الحضارات التي يتصارع فيها العلم والدين، والفلسفة والدين، والفلسفة والعلم كما هو الحال في التجربة الأوروبية.

● - التكنولوجيا

التكنولوجيا هو تطبيق العلم النظري من أجل استخدامه في المنافع العامة بأيسر السبل، هي الوسيلة التي يتحقق بها الاكتشاف النظري العلمي في صورة اختراع محدد لتسهيل أمور الحياة العامة. التكنولوجيا هي العلم النافع وأعوذ بالله من علم لا ينفع.

وهناك تكنولوجيا تقليدية، وأخرى متطورة، وثالثة متقدمة طبقاً لقدر الابداع في تطبيق العلم من حيث السهولة والكفاءة وصغر حجم المخترعات. فكلما كانت سهلة وكفوءاً وصغيرة كان انتشارها أوسع، وحملها أخف، وإستعمالها أسهل. بل إن تطوير التكنولوجيا أصبح علماً مستقلاً بذاته من أجل مزيد من النفع. ويرتبط بها البعد الجمالي مادام الإنسان يصاحبها في حياته اليومية لدرجة أنها تصبح بديلاً عن البشر والعلاقات بين الذوات. ليست الآلة فقط في خدمة الجميع بل الآلة بديل للجميع.

وتستعمل التكنولوجيا في السلم من أجل توفير الخدمات العامة في التعليم والصحة ووسائل الاتصال وكشف موارد الطبيعة وإرتياد المجهول. وتستعمل أيضاً في الحرب، الصواريخ والصواريخ المضادة، الانذار المبكر، حرب الكواكب، القتال الليلي. فكل تكنولوجيا لها تكنولوجيا مضادة. وكلاهما يعبران عن مستوى البيئة. فطائرات الفانتوم الكبيرة في البيئة الصناعية المتطورة أدى إلى اختراع الصواريخ الصغيرة المحمولة على الاكتاف بين فروع الاشجار وفي الاحراش كما كان الحال في حرب فيتنام. والدبابات الضخمة في آلة الحرب الحديثة المتطورة واجهتها الصواريخ المضادة للدبابات المحمولة على الاكتاف أيضاً كما كان الحال في حرب أكتوبر. والساتر الترابي الحصين المرتفع الذي لا

تدكه القنابل النووية فى البيئة الحديثة واجهته مدافع المياه من الضباط والجنود الفلاحين فى البيئة الزراعية.

والتكنولوجيا ليست مجرد خدمات ومنافع خالصة يتم نقلها من بيئة إلى بيئة. فهى تقوم على مفاهيم متضمنة فيها تنتقل معها بحيث تكون السيادة لها ويصبح نقل التكنولوجيا من المجتمعات المتقدمة إلى المجتمعات التقليدية والنامية أحد مظاهر الهيمنة والسيطرة الجديدة فى عصر ما بعد التحرر من الاستعمار. فالتكنولوجيا مرتبطة بمفهوم أوسع للحياة، وهى الرفاهية فى مجتمع الوفرة، فهى ليست مستقلة عن بيئة الخدمات والاستهلاك فى حالة السلم وعن مفهوم السيطرة والعدوان فى حالة الحرب. مهمتها تأكيد هيمنة المركز على الأطراف، مركز الابداع على أطراف الاستهلاك. فتتحول الشعوب المستقلة حديثاً إلى مزيد من التبعية للمستعمر القديم الذى يعود لمد يد العون فى مرحلة بناء الدولة فى عصر ما بعد الاستعمار. ويتم التخلي عن الإنسان شيئاً فشيئاً بإعتباره قدرة يدوية عضلية محدودة بإمكانياتها، فيتحوّل المجتمع كله إلى آلات حاسبة، الإنسان أمام الآلة وليس مع المواطن. وكلما زاد الاعتماد على الحاسب الآلى قل الاعتماد على الجهد البشرى حتى يصاب عقل الإنسان بالكسل، ويعجز عن ممارسة أبسط العمليات العقلية إلا اعتماداً على الحاسب الآلى الذى سهل له كل شيء، وجعله يفقد قدرته على الابداع الذاتى. ولم تستطع أجهزة جمع المعلومات وتحليلها بالرغم من توفر المادة والحاسبات الآلية من التنبؤ بوقوع حرب أكتوبر فى السادس من الشهر الساعة الثانية ظهراً.

إن التكنولوجيا المتقدمة تستعمل أحياناً أداة للتخويف والارهاب حتى تشعر أمامها المجتمعات النامية بالنقص أمام نفوذ الآخرين. ومهما لحقت المجتمعات النامية بأحد أجيال الحاسبات الآلية السابقة أتت أجيال جديدة منها لاحقة فتتمتع الهوية بين المستهلك والمبدع حتى يصاب بالصدمة الحضارية، ويرضى بالتخلف، ويتنازل عن اللحاق والندية. أن التكنولوجيا تطوّر محلى بالضرورة من أجل ممارسة الابداع الذاتى المستقل تبعاً للبيئة المحلية ومن خلال ثقافتها الوطنية وقيمتها حرصاً على الهوية القومية وحماية لها من التفريب^(١).

(١) انظر دراستنا باللغة الانجليزية عن «الحضارة والعلم، والتكنولوجيا» جماعة البحوث المستقبلية الموجهة، استكهولم، ١٩٨١ - Islam in the modern World, Vol.I, p. 367-372, Cai- 1995. ro وأيضاً : ثورة المعلومات، السياسة الدولية، القاهرة يناير ١٩٩٦.

البيئة مفهوم غريب، انتشر في أدبيات الغرب بعد الثورتين الصناعيتين الأولى والثانية وتلوث البيئة من نفايات المصانع وعادم العربات والطائرات وقطع أشجار الغابات، وحفر المناجم فى بطون الجبال، واستعمال المبيدات والكيماويات فى أساليب الزراعة والحفظ، وتسرب النفط من الناقلات، ومخاطر الاشعاع النووي من خلل المفاعلات... الخ. فهى قضية مرتبطة بالمجتمع الصناعى أساساً. لا يعنى ذلك أنه لا توجد مشاكل بيئية فى المجتمعات الأقل تصنعاً. فتلوث البيئة فى هذه المجتمعات أيضاً وارد بسبب نقص الخدمات: المجارى الطافحة، المياه الملوثة، الغبار، القاذورات فى الأزقة والحارات، البصق فى الطرق العامة، الذباب، العدوى... الخ. التلوث فى المجتمع الصناعى كيميائى فى حين أنه فى المجتمع التقليدى عضوى.

وهناك تصورات حضارية مختلفة للطبيعة تجعل نظرة الإنسان لها أما سلباً وبالتالى إمكانية التلوث وأما إيجاباً وبالتالى حماية الطبيعة. فإذا كانت الطبيعة خاطئة، تحمل الشر فى ثناياها، ولا تستطيع خلاص نفسها بنفسها فإنها تصبح سلباً وبالتالى تكون عرضة للتلوث لأنها لا تحتوى على قيمة فى ذاتها. أما إذا كانت الطبيعة خيرة من صنع الله وخلقه، كاملة مثله، أمانة الطبيعة، فإنها تكون فى رعاية الإنسان وحمايته. فقيمتها فى ذاتها^(١).

إن التلوث فى المجتمعات المتطورة والمتقدمة صناعياً ناتج عن تصور سلبى للطبيعة وليس بسبب نقص فى قوانين وجمعيات وأحزاب حماية البيئة. فى حين أنه فى المجتمعات النامية ناتج عن نقص فى الخدمات العامة بالرغم من وجود تصور إيجابى للطبيعة فى ثقافتها الوطنية. الطبيعة مرآة للالوهية بها روح تسرى، وتسبح بحمد الله. ومن ثم يكون التفاعل معها مثل التعامل مع الأحياء : الحفظ والرعاية والنماء والحماية من مخاطر الموت والفناء. وبالتالى كان الطريق لحماية البيئة فيها هو توفير الخدمات الصحية العامة من زرع للصحراء وقاية من الغبار، وتجديد شبكات الصرف الصحى منعاً لطفح المجارى، وتنقية المياه، وإيجاد نظام فعال لجمع القاذورات وعدم إلقتها فى الانهار وفى البحار، وتوفير الإسكان لسكان

(١) انظر بحثنا باللغة الانجليزية «تسخير الطبيعة للإنسان» استكهولم، السويد ١٩٨٠.

المقابر ، وتخطيط المدن من أجل إعادة بناء الاحياء العشوائية داخل المدن وعلى
الاطراف^(١).

إن علاقة الإنسان والطبيعة جزء من كل، علاقة الإنسان بالكون أو التعالي وعلاقة
الإنسان بالمجتمع، وعلاقة الإنسان بالابداع أى علاقته بنفسه، وعلاقة الإنسان بالحضارة أى
التاريخ. فالإنسان طرف فى علاقات عدة: بالطبيعة أى موقفه من العلم، وبالكون أى موقفه
من الدين، وبنفسه أى موقفه من الفن والفكر، وبالأخرين أى موقفه من المجتمع،
وبالثقافات الأخرى أى موقفه من الحضارة والتاريخ. فالإنسان بؤرة الكون ومركزه، وقدراته
الابداعية فى الفكر والفن. المفارقة أو التعالي أحد مظاهر وجوده، يتجاوز نفسه إلى آخر
يشارك فيه الجميع فى القيمة والمعيار. والطبيعة تمثل العالم الذى يعيش فيه. فهو موجود
فى العالم. والمجتمع هو المجال الإنسانى الذى يعيش فيه إذ أنه أيضاً وجود من أجل الآخرين.
والتاريخ ذاكرته، ووعيه بثقافة غيره ومسارها وقدرته على الاجابة على سؤال: فى أية مرحلة
من التاريخ هو يعيش.

(١) انظر بحثنا بالانجليزية الاخضرار بين التراث الإسلامى وضرورات الحياة اليومية فى مصر، أوساكا،
اليابان ١٩٨٧. وأيضاً فى

Islam in the modern World, Vol.I p. 355-366, Cairo 1995.

(١٠)

للعلم الاجتماعي الجديد

(بعض الأفكار)

١ - مقدمة : التاريخ في مفترق الطرق

١ - إن تأسيس «علم اجتماعي جديد» قد يعتبر هدفاً طموحاً بعض الشيء، فقد انقضى عصر العلوم الجديدة. «فالعلوم الجديدة» التي استحدثت من قبل مثل «الفن العظيم» لريمون لول في القرن الثالث عشر، و«الأورجانون الجديد» لفرانسيس بيكون، و«العلم البديع» في القرن السابع عشر الذي دعى إليه رينيه ديكارت، و«العلم الجديد» لفيلسوف في القرن الثامن عشر، كانت كلها علامات على بداية الوعي الأوروبي الذي حاول تمهيد الطريق أمام وجهة نظر جديدة عن العالم، بدلاً عن وجهة نظر العصور الوسطى، كما حاول تأسيس علوم رياضية وطبيعية وإنسانية جديدة، بدلاً عن منطق وطبيعيات وميتافيزيقا العصور الوسطى، متبعاً في ذلك حافز العلمنة إزاء أنظمة العصور الوسطى. لقد تحول مركز العالم من الله إلى الإنسان. ولم تعد الكتب المقدسة مصدراً للمعرفة، بل أصبحت الطبيعة كتاباً مفتوحاً، كما لم يعد منهج المعرفة تأريخياً، بل أصبح خبرة «واستقراء». باختصار، لم تعد الحقيقة صادرة عن الوحي، وإنما أصبح مصدرها العالم. وأدعنت الحجج النقلية للحجج العقلية والتجريبية. وخضعت الكتابات الإيمانية لمبادئ العقل. وخسر «القديماء» وكسب «المحدثون». وهكذا وجد بحق ما يبرر أساس العلوم الاجتماعية في بداية العصور الأوروبية الحديثة كما أصبح مفهوماً من الناحية التاريخية.

٢ - واستمر الدافع نحو تأسيس العلوم الجديدة. وأصبح تقريباً كل نسق فلسفي علماً جديداً، فمثلاً «الكانطية» أصبحت علم الذاتية، و«الهيكلية» علم الجدل، و«الماركسية» علم المادية التاريخية. وتستطيع الفلسفة أن تكون بذاتها نظرية في العلم مثل فلسفة فشت. كما يمكن لنسق ما أن يصبح علماً مثل الوضعية. كما يمكن أيضاً لمركب النظرية

Hanafi, Hassan: New Social Science. Some Reflections. Planning Committee UNU 1987. Islam in the modern World, Vol. II p.447-471.

ترجمة د. علا مصطفى أنور، مجلة العلوم الاجتماعية، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، القاهرة ١٩٨٩.

والمنهج أن يشكل علماً للعلم مثلما هو الوضع بالنسبة للفيزيولوجيا أو النبوية. إلا أن عصر العلوم الجديدة يعتبر مغلقاً على الرغم من وجود أزمة في العلوم الإنسانية والاجتماعية. ففي عصر ما بعد النبوية ومع جو التحليل والتفكيك الساحق (دريداً) خبا طموح تأسيس علوم جديدة، وذهب الحماس من أجل إقامة عصر جديد. أن الرجوع إلى المصادر يمكن أن يحل وحده الازمة الراهنة، فهو إعادة كشف للذاتية، لا باعتبارها «الأنأ أنكره» فحسب وإنما أيضاً باعتبارها موضوع التفكير Cogitatum. وقد تكون الفيزيولوجيا هي الصيغة الأخيرة للوعي الأوربي المختصر.

٣ - ويترتب على ما سبق أن يرتبط جو ابتكار علوم جديدة بدورة تاريخية جديدة يعبر عنها الوعي الأوربي في المصور الحديثة. وقد ضعف هذا الجو عندما انتهى الطور التاريخي. ويشهد على هذه النهاية عديد من فلاسفة التاريخ مثل اشبنجلر وتوينبي وعلنوها. إلا أن هناك في نفس الوقت دائرة أخرى تتشكل خارج أوروبا وداخل وعى ثقافي آخر ينتمى إلى المجتمعات التاريخية في آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية. لقد نشأ وعى شامل للعالم الثالث خلال مرحلة التخلص من الاستعمار. وبدأ يتشكل وعى عالمي جديد داخل الجمعية العامة للأمم المتحدة، وفي وكالات أخرى متخصصة للأمم المتحدة. ويعبر هذا الوعي عن اجماع عالمي جديد من أجل تصفية ميراث الاستعمار. وظهرت على المسرح السياسى قوة عالمية اخلاقية جديدة تمثل أكثر من 7٨٠ من سكان العالم، حاملة لاجلبية الأصوات، معلنة عن ميلاد وعى اخلاقي جديد للإنسانية. وتحدى الثورات الجديدة فى العالم الثالث (ايران، والفلبين، والسودان، وهائتي، ونيكاراجوا، والمقاومة الأفغانية... وغيرها) هيمنة القوى الكبرى. وجسدت الحركات السياسية هذه القوة الاخلاقية الجديدة مثل عدم الانحياز، حركة التضامن الآسيوى الأفريقى، مجلة القارات الثلاث، منتدى العالم الثالث، اكاديمية العالم الثالث وغيرها. ولا يقتصر العالم الجديد الناشئ على القوة الاخلاقية ولكنه يعبر أيضاً عن قوة اقتصادية هائلة اسمى استخدامها أو لم تستخدم بشكل كاف، وتتمثل فى: الطاقة، الثروة البترولية، الاسواق الواسعة، المناطق الاستراتيجية، العمالة، الموارد البشرية وغيرها. وعلى الرغم من انتهاء العصر الرومانسى للعالم الثالث، واختفاء زعمائه، وثوراته المضادة وتراجعه فى السبعينيات والثمانينيات، مازال العالم الثالث يواصل حمل وعى عالمي جديد، مفصلاً عن مرحلة تاريخية جديدة فى تطور تاريخ العالم. ويمثل «العلم الاجتماعى الجديد» بالتحديد هذه الصياغة لهذه المرحلة الجديدة فى تاريخ العالم، المتمثلة فى نهاية وعى تاريخي وبدلية وعى تاريخي آخر.

٤ - وعلى الرغم من عنوانه الطموح فقد تحول «العلم الاجتماعى الجديد» إلى واقع

من خلال الكثير من العلماء فى مناطق متعددة من العالم. فمادام عديد من العلماء المقيمين فى اماكن مختلفة والمتنمين إلى ثقافات عدة يعيشون الموضوع فإن هذا يعنى أنه يوجد بالفعل. ويمكن تصور مشروع بحثى يراجع الأدبيات التى ظهرت من قبل والتى اعطت للعلم الاجتماعى الجديد خلفيته التاريخية. وقد بذلت جهود ضخمة سواء فى المركز وبخاصة فى أوروبا، أو فى الاطراف أى فى أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية من أجل إقامة علم اجتماع وطنى، كبديل عن العلم الاجتماعى الغربى، وأصبح شائعاً أن نجد نقداً للمركزية الأوربية Eurocentricity وللنمط الغربى أو التغريب Westernization. وتشكل حالياً المفاهيم والنظريات والمناهج والنتائج. وسوف يساهم العلم الاجتماعى الجديد، بإعتباره البؤرة الرئيسية لجامعة للأمم المتحدة فى تركيب النتائج الجزئية السابقة فى رؤية واحدة. ويمكن قبول الاختلاف فى المنحى والتحليل لصالح وحده الهدف والقصد.

٥ - لا يكفى أن نعد العلم الاجتماعى الجديد محاولة لجعل الوعى العلمى العالمى أكثر توازناً، يقوم بها علماء العالم الثالث المشتركين فى تكوين هذا العلم فى مرحلة تاريخية جديدة، كما لا يكفى أن نعد مساهمة من جانب هؤلاء العلماء من أجل تشكيل واقعهم الاجتماعى الغربى بواسطة مناهجهم وأدواتهم التصورية فحسب، ولكنه يعد أيضاً مساهمة نظرية فى العلم الاجتماعى الغربى ذاته. إن الأزمات المنهجية والتصورية المستمرة والدائمة المهيمنة على العلم الاجتماعى الغربى وجدت دائماً حلولاً لها فى الخارج، سواء فى العلوم الطبيعية أم العلوم الرياضية. فاستعارة حلول الأزمات من الداخل هو حل قصير المدى، واستعارة الحلول من الخارج قد يعتبر حلاً بعيد المدى. لقد استعار تاريخ الوعى الأوربى باستمرار أمثال هذه الحلول الثورية من الشرق القديم عبر اليونان، أو من الشرق الأوسط عبر أسبانيا وجنوب إيطاليا وتركيا. وقد ظهرت الأزمة الشاملة عندما كف الوعى الأوربى عن الاستعارة بسبب احساس بكبرياء مكتسب تحول إلى عجرفة حتى وصل ذروته فى المركزية الأوربية القائمة فى الغالب على العنصرية وليس على مركزية الذات فحسب. هل يمكن للوعى الأوربى، من أجل البقاء، أن يخرج عن دائرته المغلقة ويبدأ من جديد فى استعارة محركات جديدة من وعى غير أوربى متمركز فى أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية؟

٢ - الجوانب والمخاور والجهات

١ - يوجد جانبان للعلم الاجتماعى الجديد، جانب سلبى وجانب ايجابى. السلبى هو نقد للعلم الاجتماعى الغربى الحالى، فقد استمر منذ عقود عديدة سواء داخل أوروبا عن طريق معارضة العلماء الاجتماعيين الغربيين أم خارجها بواسطة علماء اجتماعيين وطنيين

فى العالم الثالث. ويمكن أن يشكل استعراض التراث النظرى للجانب السلبى مشروعاً قائماً بذاته، بهدف جعله قاعدة يقام فوقها ما تم اجتازه حتى الآن، وسوف يساهم إعادة تقييم مثل هذا التراث النظرى فى تركيب النتائج واستكمالها وجعلها شاملة. ويمكن أن يظهر من خلال هذا المركب البنية الابداعية الحالية.

٢ - ويتمثل الجانب الايجابى فى محاولة تجاوز النقد من أجل تقديم تصورات ونظريات ومناهج ونتائج بديلة جديدة. ويعتبر تعريف الذات من خلال نفى الآخر رد فعل وليس فعلاً. هذا الجانب الايجابى هو التحدى الحقيقى للعلوم الاجتماعية الغربية. ويمكن اعداد تحليلات أكثر تمثيلاً للمعطيات من أجل اقامة نظرية أكثر توازناً قابلة للتطبيق فى مجتمعات عديدة، غربية ولا غربية. ويمكن لتاريخ أكثر شمولاً أن يقدم للعلم الاجتماعى معطيات أكثر تنوعاً، أخذاً فى اعتباره التطور الكامل للإنسانية. ويمكن الاقلال فى استخدام التحليلات الشكلية وبناء النماذج بهدف إعادة توجيه الباحثين الوطنيين نحو أشكال جديدة لإدراك الواقع. وتصبح دراسة الحالة والعمل الميدانى والمعطيات التجريبية أكثر ارتباطاً، إذا ما تم توجيهها بواسطة أفكار عامة وتم تأصيلها فى اطار نظرى سليم. وهكذا لم يعد الباحث غريباً فى مجاله وإنما أصبح جزءاً منه. وتأتى نظريته من خلال ممارسته العملية. فهو الملاحظ كما هو موضوع الملاحظة.

٣ - ولما كان العلم الاجتماعى الجديد يعبر عن الحالة الراهنة للعلم وهو فى مفترق الطرق فإن تحول التاريخ العالمى من وعى ثقافى إلى آخر ينعكس فى محورين رئيسيين يتمثلان فى الجدل بين الذات والآخر، بين الوعى التاريخى الجديد والوعى التاريخى القديم. ولما كان هذا الجدل بين الذات والآخر يتخذ تاريخياً شكل صراع بين المقهور والقاهر، بين المستعمر والمستعمر، بين الأطراف والمركز، فإنه يتحول إلى جدل محرر حيث تتم الوحدة بين النظر والعمل. ويتم إعادة تقييم كافة الخطابات السياسية السابقة للعلم الثالث وتشكيلها وإعادة بنائها. وتعتبر كل الجهود السابقة مثل «الوجدانية» "Consciencisme"، ومقال فى الاستعمار، و «المعذبون فى الأرض» و «الجماعة» "Ujama" و «الاشتراكية الأفريقية» و «الاشتراكية العربية» و «الكتاب الأخضر» و «اللاهوت الأسود» وفلسفة التحرير، وفلسفات الثورة، وأيديولوجيا النهضة، والحركات الاصلاحية... الخ تعتبر كلها صياغات سابقة على العلم لهذا الجدل المحرر للذات من الآخر. ويتحول هذا الخطاب الذى يستخدمه الزعماء السياسيون والأبطال الوطنيون فى العلم الاجتماعى الجديد إلى علم دقيق.

٤ - يترتب على ما سبق أن يكون للعلم الاجتماعي جبهتان رئيسيتان. وهى جبهات حضارية لمراجعة كل من المخزون الفكرى والتصورى للذات، ونسقتها القيمى التقليدى، بالإضافة إلى إطارها التصورى المغترب المكتسب حديثاً. وتتمثل الجبهة الأولى فى إعادة بناء التراث الخاص بالذات أو التراث المهرج. وتتمثل الثانية فى رد ثقافة الآخر إلى حجمها الطبيعى. ويسبق الاثبات النفى نظرياً وفلسفياً بينما يسبق النفى الاثبات تاريخياً ووجودياً. والنفى ما هو إلا اثبات سلبى بينما الاثبات هو نفى ايجابى.

٥ - ولما كان الجدل المهرج للذات من الآخر يحدث فى الزمان والمكان، فيمكن اعتبار اللحظة التاريخية أو الواقع السياقى الذى يحدث خلاله الجدل محوراً ثالثاً، حيث يتفاعل المهرجان الأول والثانى، وحيث يتم حل التناقض. ويترتب على ذلك عدم وجود صياغة وحيدة للعلم الاجتماعى الجديد، فمن الممكن أن يصاغ بشكل مختلف من منطقة إلى أخرى. كما يمكن تصوره بشكل مخالف حسب درجة التأثير السلبى للتصورات والمناهج الغربية فى مناطق مختلفة من العالم الثالث. ويمكن لكافة الصياغات أن يكون لها روح وقصد يجمعها من أجل تحرير الذات من الهيمنة التصورية للآخر، ومن أجل البدء من الواقع الوجودى للذات كما تخياها الشعوب والثقافات الوطنية.

٣ - التحرر من الآخر

١ - إن تأكيد الذات سابق على العلاقة مع الآخر فلسفياً ونظرياً، إلا أن التحرر من الآخر يسبق تأكيد الذات عملياً ووجودياً. ولا يمكن للذات أن تؤكد ذاتها بدون أن تتحرر من الآخر. أن التحرر من الآخر هو نوع من التأكيد السلبى للذات. فإذا كانت الذات تتبلور فى وعى العالم الثالث فإن الآخر قد تجمد من قبل فى الوعى الأوروبى.

٢ - لقد تحول الوعى الأوروبى إلى تصور فى الفلسفة المعاصرة (هوسرل، برجسون، شيلر... الخ). فهو لم يعد مجرداً وإنما أصبح موضوعاً، كما لو كان الوعى الأوروبى قد انفصل وانقسم إلى جزئين. وتحويل الوعى الأوروبى إلى موضوع هو علامة على بداية تاريخه الخاص، ونصب تذكارى للسنوات الخمسمائة على وجوده. ويعتبر الغرب مجرد موقع ثقافى وتاريخى حيث نشأ «الوعى الأوروبى». هو ليس مجرد أداة للادراك وإنما أيضاً موضوع مدرك. وهو يقع خلف أوروبا السياسية والاقتصادية.

٤ - إن الوعى الأوروبى ليس مطلقاً، كما أنه ليس نموذجاً لكل وعى ثقافى أو مسار للوعى الإنسانى فى ذاته Per se. لقد نشأ وتطور عبر الزمان والمكان، وله أصوله وتطوره، بداياته ونهاياته. ويمكن النظر إليه لا كموضوع مستقل فحسب وإنما يمكن التوصل إليه

واستخراجه من وعى العالم الثالث. أنه ليس بأسطورة لأنه يقع خلف كل علم أوربي وكل نظام أوربي، كما أنه ليس اسقاطاً يقوم به وعى العالم الثالث لأنه معاش ومعلن وتقع بآزاه ردود أفعال.

٤ - لقد حيكت مؤامرة صممت على أصول الوعي الأوربي بهدف اظهار ابداعه على غير منوال وخلقه المطلق. لقد بدأ الوعي الأوربي كوعي مهيم، ناشراً جناحيه على العالم القديم ليبتلعه. ومادام قد تم انكار وجود العالم اللاغربي كوجود مستقل، فلا مجال للاعتراف به كأصل للوعي الأوربي. ويحاول العلم الاجتماعي الجديد انتهاء مؤامرة الصممت هذه كي يكتشف الأصول اللاغربية للثقافة الغربية. ولا يشكل هذا إدعاء أو رد فعل أو حركة مضادة، وإنما هو بحث تاريخي تؤيده اسانيد تاريخية. ومازال الأصل اليهودي المسيحي واليوناني الروماني أصليين غربيين. ونادراً ما يذكر الأصل المصري خلف الأصل اليوناني أو الأصل الايراني أو العراقي أو الهندي أو الصيني أو وسط آسيا، باعتبارها كلها أصولاً للثقافة الغربية، أو يعتبر مجالاً رئيسياً للبحث بمؤسساته المستقلة ومراكزه البحثية وجوائزه.

٥ - وتتضح نقطة البداية في «الكوجيتو». فالإنسان هو مركز الكون والأولوية للمداخل على الخارج، يسبق المنهج العلم، ويعتبر التثبت من صحة التراث tradition ضرورياً حسب الوسائل الإنسانية للمعرفة والتفكير والخبرة بقصد تطهير العقل الإنساني من كافة الافتراضات والأحكام والأفكار المسبقة. فالشك خطوة منهجية نحو اليقين. وقد حلت المعرفة الإنسانية مكان المعرفة الالهية. ولما وجد طريقان للمعرفة: العقل والتجربة، فإن الوعي الأوربي بدأ نظرية في المعرفة عن طريق الانقسام إلى اتجاهين رئيسيين: العقلانية (مع ديكارت، واسبينوزا، وليبنتز، ومالبرانش) والتجريبية (مع بيكون، ولوك، بوهوز، وهيوم). فيدرك الواقع أما عن طريق العقل أو عن طريق الحس. وفي الحالتين سبقت الاستمولوجيا (نظرية المعرفة) الانطولوجيا (نظرية الوجود). وأصبح الوعي الأوربي الجديد مرادفاً للذاتية، كما أصبحت الذاتية «علماً جديداً». إلا أن كل اتجاه ناوئ الآخر جامعاً من نفسه المعرفة بأكملها، وبالتالي الواقع برمته. وظهر الوعي الأوربي، منذ البداية، كفهم مفتوح، أحد فكيه يتجه إلى أعلى (العقلانية، والشكلية، والمثالية، والاتجاه الذاتي... الخ، والفك الآخر يتجه إلى أسفل (التجريبية، والمادية، والواقعية، والاتجاه الموضوعي... الخ). وقد حاولت الفلسفة النقدية (كانط) ربط الأثنين في اتجاه واحد، واضعة الاحساس في مقابل الفهم والعقل، والتحليلات في مقابل الجدل، والبعدي في مقابل القبلي، في فلسفة واحدة متعالية. إلا أنه تم التضحية بالمعرفة لصالح الدين، وخضعت الاستمولوجيا للاكسيولوجيا (نظرية القيم).

وتم تدمير «العقل الخالص» من أجل الدفاع عن «العقل العملي». وقد حاولت المثالية المطلقة (هيجل) من جديد حل مأزق الثنائية والوحدة المعمارية والآلية عن طريق تقديم الجدل والانتقال من مرحلة إلى أخرى. فظهر التصور Concept بداية في الاحساس، ثم انتقل إلى الفهم وأخيراً إلى العقل. ولما كان الإنسان مستغرقاً في الكل والوعى الفردى أصبح وعياً ثقافياً وكونياً، فقد حاولت فلسفة ثالثة انقاذ الوعى الفردى من جديد (الفينومينولوجيا، والوجودية) ناقلة في آن واحد الشكلية والتجريبية وكاشفة الوحدة الأصلية بين الذات والموضوع في العالم المعاش. وهكذا تم أخيراً اغلاق القم المفتوح.

٦ - وتطور الوعى الأوروبى منتجاً سبع فلسفات مختلفة، كل منها يعبر عن روح العصر، ثلاثة قبل الكوجيتو كما لو كان الكوجيتو نهاية مرحلة وبداية مرحلة أخرى، وثلاثة بعد الكوجيتو. أولاً كان أحياء الثقافة القديمة في القرن الرابع عشر طريقة لاكتشاف النزعة الإنسانية humanism والجمال في الأدب، بقصد التخلص من المركزية اللاهوتية والنقاش الشكلى للمدرسية المتأخرة. ثانياً أكدت حركة الإصلاح الدينى أهمية العلاقة المباشرة بين الإنسان والله دون توسط مؤسسى، كما أكدت حرية المؤمن، وحقه في التأويل، واستبعاد سلطة التراث... الخ. ثالثاً أكد عصر النهضة على الإنسان بإعتباره مركز الكون، كما أكد حقه في المعرفة من خلال الطبيعة عبر حواسه وليس عبر سلطة الكتاب، التوراة أو أرسطو، فحول هكذا المركز من الله إلى الطبيعة، ومن الروح إلى الجسد. رابعاً جعلت العقلانية من العقل السلطة الوحيدة، والاختيار الحر عاملاً مؤثراً في العالم، كما جعلت للطبيعة قوانين ثابتة خالدة لا تنخرق. خامساً جعل عصر التنوير العقل يمتد كى يشمل المجتمع بهدف الوصول إلى العقلانية الشاملة التى تنتج أفكاراً عن العقل والإنسان والطبيعة والتقدم، وتولد ثورات قائمة على الحرية والمساواة والاخاء، واقامة المجتمع المدنى بأكمله على العقد الاجتماعى. سادساً جاءت الوضعية بإعتبارها النسق الفلسفى قبل الأخير، ففصلت بين العقل والواقع، والقيم والوقائع، والروح والجسم. والمثالى والواقعى. وبعد الفصل جاء الرد أو الاحالة من الأول إلى الثانى، أو وضع الأثنين بجانب بعضهما أو الخلط بين المستويين. سابهاً وأخيراً جاء القرن العشرين، واعتبر العلم والتقنية الأول والأخير الذى يحول دون الانهيار التام والصورة المأمولة للقرن الواحد والعشرين.

٧ - وتتصف نقطة الوصول بأنها نزعة شاملة لا أدبية، وشككية، ونسبية، وفوضوية، وعدمية، يصحبها انقلاب فى القيم... الخ. واستخدمت تعبيرات مثل: انهيار، تدهور، انحطاط... الخ. وظهر هذا «الموت فى الروح» فى الأزمة الشاملة بكل مكان، فى الاقتصاد، فى السياسة... الخ. بالرغم من أن الأنظمة العديدة للعالم الجديد اقترحت انقاذ السفينة

الفارقة. وحالياً لا تعتبر مختلف أشكال الأزمة العالمية مشكلات فى حاجة إلى حلول، وإنما اعتبرت اعراض كسوف تدريجى للوعى الأوروبى ويزوغ محتمل لوعى قيادى آخر هو وعى العالم الثالث.

٨- أن تطور الوعى الأوروبى ترك بصماته على بنيته، مشكلاً «عقلية» أوروبية أو منظوراً وتصوراً للعالم، يتميز بالآتى:

أ - الفصل بين جانبين لنفس الواقع يستبعد كل منهما الآخر، ودائماً فى تعارض لدرجة التناقض، ومن المستحيل التوفيق بينهما أو جمعهما أو حتى المصالحة بينهما فى وجهة نظر موحدة. فالثنائية المانوية Manichean Dualism موجودة على كافة المستويات: الاستمولوجية مثل: عقلى/تجريى، استنباطى/استقرائى، والانطولوجية مثل: الشكلية/المادية، اللاحتمية/الحتمية... الخ، والاكسيولوجية مثل: النظر/العمل، الواقعة/القيمة، الفردى/الاجتماعى، الرأسمالى/الاشتراكى، الروحى/الزمنى، الكنيسة/الدولة، مملكة السماء/مملكة الأرض، الله/قيصر... الخ.

ب - التذبذب بين الجانبين وضرورة الاختيار بين أحد البديلين دون القدرة على تحديد نقطة مركزية موحدة. وقد خلق هذا القلق حيوية فكرية وإبداعات مستمرة لانساق جديدة أحادية الجانب. وتبدو هذه الانساق أسرة وجذابة فى البداية ثم تصبح لا لزوم لها ومنفرة بعد فترة. وفى الآداب انتقلنا من المذهب الكلاسيكى إلى المذهب الرومانسى، فالكلاسيكية الجديدة، فالرومانسية الجديدة. وفى الفلسفة من المذهب المثالى إلى المذهب الواقعى، فالمثالية الجديدة، فالواقعية الجديدة. وفى الأيديولوجيا من الرأسمالية إلى الاشتراكية ومن الرأسمالية الجديدة (الدول الشمالية) إلى الاشتراكية، الجديدة أو الماركسية الجديدة.. الخ. ونادراً ما حدث تركيب بين أشكال الجدل أو وجد أى توسط. فالوعى الأوروبى يذهب دائماً من طرف إلى آخر حتى فقد اهتماماته. وعندما استنفدت كافة الحلول وضعفت الدوافع أخذ يمرض ضعفه بواسطة خمول النزعة اللا أدبية والنسبية والعدمية.

ج - مساواة الحالة الجزئية بالحكم العام. لقد امتد النموذج الأوروبى إلى النماذج الأخرى كلها وإلى تاريخ العالم. فمثلاً تم تعريف الدين باعتباره عقائد تتجاوز الطبيعة، هو عبارة عن شعائر وقرايىن وإيمان ومؤسسة، بناء على نوع المعلومات الدينية المتاحة فى أوروبا. وانسحب هذا التعريف على كل الحالات الأخرى. وأصبح التعريف العام للدين كدين. وانسحب نفس التعريف بالنسبة لله، والطبيعة، والإنسان، والمجتمع، والتاريخ، والقانون والفن... الخ. بينما يعتبر الدين فى ثقافات أخرى أسلوباً للحياة، وثقافة للجماهير، ونسقاً اجتماعياً، ونية للدولة.

د - نموذج الانفصال (غير المتصل) بين القديم والجديد، بين الماضى والحاضر، بين التراث والتجديد. كانت هذه حالة خاصة فى تاريخ أوروبا، وفى العلاقة بين العصور الوسطى والعصور الحديثة، وبين الدين والدنيا، بين الكنيسة والدولة. فى حين تأتى النماذج الأخرى القائمة على الاستمرارية من خارج أوروبا: من التراث إلى التجديد، ومن القديم إلى الجديد، ومن الماضى إلى الحاضر... الخ. ويعتبر تطبيق نموذج الانفصال سبباً رئيسياً فى إعاقة التطور للعلم التقليدى.

٩ - تشكل العلوم الاجتماعية الغربية أحد صياغات الوعى الأوروبى باعتباره مخزوناً للخبرات الإنسانية، والمكانية- الزمانية، والتاريخية. ليست الصياغات النظرية تكوينات مجردة بشكل خالص وإنما تعبر عن أخلاق القيمة Wertethik. وليست كل العلوم الاجتماعية مجرد تعبير عن الوعى الأوروبى وإنما هى أيضاً تعبير عن تصور العالم Weltanschauung. ومادام العلم الاجتماعى الأوروبى ليس ذلك العلم البرئ الخالى من التحيزات وإنما هو موجه أيديولوجياً وسياسياً، فإن هدف العلم الاجتماعى الجديد هو تخلص بعض مفاهيمه ونظرياته ومناهجه وتناججه الأساسية من الأساطير. وكثير منها هى مجرد إدعاءات.

أ- إن الموضوعية أسطورة، ليس فقط بالنسبة للعلم الاجتماعى وإنما أيضاً فى العلم الطبيعى. فمادام العالم يعاش ويتم ادراكه وتصوره فهو دائماً عالم ذاتى. وحتى العالم الطبيعى الذى يلاحظ الطبيعة أو يعمل فى معمله يعيش داخل عالم إنسانى. والفهم لا يتبعه الفعل فحسب وإنما يسبقه أيضاً الباحث. والإنسان بفهم الشئ الذى يكون وراءه بواعث على فهمه. وتنشأ الفروض والمفاهيم والمناهج من الخلفية الثقافية والفكرية ومن المخزون الاجتماعى للعالم الذى يخضع للزمان والمكان. وتأتى الصور الذهنية التى تلعب دور الفروض من التقاليد والفولكلور وما ينقله أساساً الرواة. وتشكل الحقائق فى العلوم الطبيعية مفهومات، والوقائع اعداداً، والمعطيات معلومات. فيكون الناتج الطبيعى فى العلم الطبيعى هو رياضيات خالصة. والموضوعية هى أداة سرية لاحتواء أكثر الميول والمواقف الإنسانية ذاتية، هى غطاء لأكثر الدوافع خفاء وعمقاً، هى حجاب البراءة فى اللحظة الأخيرة التى تخفى ميولاً فظيمة وأفعالاً مبيتة.

ب - الحياء هو أسطورة أخرى فى العلم الاجتماعى الأوروبى. أنه أداة أخرى لاختفاء التحيز. وحتى «المتفرج غير المتحيز» الذى يلجأ إليه الفلاسفة والمناطق كحكم بين جبهتين متصارعتين ما وهو إلا فكر بالتمنى. إن الوجود الإنسانى هو منذ البداية اختيار بين بدائل عديدة. وليست العلوم الاجتماعية مجرد مجال بحثى لصالح المعرفة وإنما هى علوم موجهة

سياً تهدف إلى منع بعض الأفعال أو تشجيع أفعال أخرى. فمادام العالم الاجتماعي يتعامل مع دول وشعوب ومجتمعات وقوى وصراع طبقات فهو يحتاج بالضرورة. واهتمامه البسيط بالجمال أو بالتصور هو اختيار إنساني منذ البداية.

ج - العمومية هي اسطورة نالسة. فلا يوجد علم اجتماعى مطلق. ويرتبط العلم الاجتماعى بالمجتمعات التى تتطور فى التاريخ وترتبط بالتعددية الثقافية. وأى ادعاء بالعمومية هو فى الواقع رغبة فى السيطرة، وتأكيد على الاتجاه الواحد، وانكار للآخر. إن عمومية الذات هى قضاء على ثقافة الآخر. وتمثل العمومية امتداداً للعلوم الاجتماعية الأوروبية خارج حدودها الجغرافية، ومحو ثقافة الآخر يمثل تقهقر الثقافات التقليدية فى مواجهة الايحاء الفكرى والغزو الثقافى. لقد أصبح الخلط بين العام والأوروبى، وبين الدولى والغربى ممارسة شائعة ومدخلاً غير قابل للتساؤل، ليس فقط فى المنظمات الدولية وإنما أيضاً فى أنماط التفكير ونماذج الأفعال. وما يعتبر أكثر شيوعاً وسيطرة يصبح بالتالى الأكثر عمومية. والعالم هو الأقوى.

١٠ - يهدف العلم الاجتماعى الجديد إلى مراجعة كثيرة من النتائج البحثية لعلم الاجتماع الغربى القائم. لقد نسب علم اجتماع الثقافة، مثلما فعلت الانثروبولوجيا الثقافية، إلى الوعى الأوروبى ملامح أساسية وخصائص متأصلة لا توجد فى أى وعى آخر، مثل العقلانية أو القدرة على «التنظير» والتجريب، والعلم، والإنسانية، وحقوق الإنسان، والتقدم والتنمية... وما إلى ذلك.

(أ) العقلانية ليست قاصره على الغرب (فير). فكل ثقافة تملك استخداماً للعقل خاصاً بها. والنظر إلى الوعى الأوروبى باعتباره الحامل الوحيد للعقلانية هو فى واقع الأمر تعبير عن تركز غربى على الذات. ووصف الآخر باعتباره عقلية بدائية أو «فكراً متوحشاً» أو عقلاً أسطورياً يكشف الوجه الآخر للتمركز الغربى، وهو بالتحديد العنصرية. فعندما بدأ الوعى الأوروبى يتعرف على حدود الخطاب العقلى بدأ حيثل فقط يحلل «الأشكال الرمزية» للمعرفة الإنسانية (كاسيرر).

(ب) إن اكتشاف الطبيعة وتأسيس العلم التجريبي ليس اختراعاً للغرب. فكل ثقافة تملك منحى خاصاً بها ازاء الطبيعة. والخبرة لا تقتصر على التجربة وإنما تمتد إلى الخبرة الإنسانية والاجتماعية بشكل عام. لقد تأسس العلم القديم وبخاصة الطب على الخبرة فى كل من الصين والهند واليونان ومصر والعالم الإسلامى. واكتشاف المنهج التجريبي جاء متأخراً فى بداية العصور الحديثة، بعد ترجمة العلوم التجريبية الإسلامية: الطب، والكيمياء،

والبيولوجيا، والفلك... وغيرها. وكانت الخبرة فى هذا الوقت جزءاً لا يتجزأ من قيمة معينة. وقد أصبحت الخبرة فى العلم الأوروبى تجربة مجردة من أية قيمة، كما أدت إلى أزمة شاملة لا فى مجال العلم فحسب وإنما أيضاً فى الإنسانية الأوروبية (هوسرل).

(ج) ولا تعتبر الإنسانية التى بدأت بالكوجيتو، والتأكيد على الفرد فى مركز الكون، وإعلان حقوق الإنسان، احتكاراً للغرب. فالإنسانية قد ظهرت فى الثقافات. الأخرى بصورة مخالفة لما ظهرت بها فى الغرب. فالله يبدو على صورة الإنسان، وشيخ القبيلة يبدو كإنسان خارق، والطبيعة كروح، والاحساس بالتماسك بين أعضاء جماعة اجتماعية واحدة، أو أسر أو قرية أو قبيلة، كلها أشكال مختلفة للإنسانية. والاعلان العالمى لحقوق الإنسان ليس بأكثر أهمية أو صدق عن الاعلان العالمى لحقوق الشعوب.

(د) ولا يقتصر حدوث التاريخ والتنمية والتقدم على الغرب، المنشئ الوحيد لفلسفات التاريخ. فكل ثقافة تملك قانوناً للتقدم خاصاً بها، له بداياته وقيمتها ثم انهياره. فالتقدم ليس تقدماً مادياً فحسب وإنما يجوز أن يكون روحياً وثقافياً وحضارياً. وقد يتخذ التقدم شكل الخط المستقيم كامتداد مرحلى لبذرة أولى. وقد يكون دائرياً، فتتشكل عدة دوائر حول بعضها البعض وحول نفس المركز من أصغرها إلى أكبرها. لقد تقدمت النبوة فى التاريخ. والإيمان بالأخرة هو استمرار للتقدم فى هذا العالم إلى كل العوالم الممكنة الأخرى. وتعتبر عبادة الأسلاف، والأمثال الشعبية وحكاية الرواية، والحياة بعد الموت، وحتى تجليات الروح تفكيراً جماعياً حول مصير البشرية فى الماضى والمستقبل.

٤ - تأكيد الذات

١ - فى اللحظة التى تتحرر فيها الذات من الآخر فإن تأكيدها لذاتها يتحول بواسطة الرفض من تأكيد سلبى إلى تأكيد ايجابى، وذلك من خلال اعادة بناء تراثها باعتباره بدلاً وطنياً يحل محل البديل الخارجى. ويصبح اعادة بناء التراث الوطنى هو الضمان الايجابى فى مواجهة الاغتراب والآخر الثقافى. ولما كان العلم الاجتماعى الجديد هو بذاته عملية تحرر فإنه من المبكر جداً تصور نظرياته ومناهجه ونتائجها. لأنه من الجائز تصور مجالات بحثه الرئيسية بهدف التعرف على مختلف المجالات التى يمكن فى النهاية، ابتداء منها، تأسيس علم اجتماعى جديد. ويمكن لكل مجال أن يشكل مشروعاً فرعياً مستقلاً كالتالى:

٢ - التغريب / التحرر من التغريب

يمثل هذا المجال البحثى رابطة بين المحور الأول فى العلم الاجتماعى الجديد، وهو التحرر من الآخر، والمحور الثانى، وهو التأكيد على الذات، أن التحرر من الذات الذى نشأ عنه علماً

كاملاً جديداً هو «الاستغراب» قد انشأ أصلاً لمصلحة الآخر، عن طريق تحويل ذات الأمر إلى موضوع اليوم. أن التفریب/ التحرر من التفریب هو إعادة كشف للآخر باعتباره شيئاً معوقاً، من أجل اعاده بناء التراث، وهى المهمة الرئيسية فى المحور الثانى المتعلق بتأكيد الذات. وفى الواقع أنه يوجد فى رعى الجماعة العالمية للعلماء اليوم، عدم توازن بين الاطار المرجعى الفكرى الغربى والاطار المرجعى الفكرى اللاغربى لصالح الغرب. فالثقافة الغربية هى الاطار التصورى الرئيسى للحقائق الاجتماعية. وقد أصبح عدم التلائم فى العلم الاجتماعى بين الاطار النظرى والواقع الاجتماعى واضحاً بشكل متزايد. أن المراكز البحثية والاكاديمية القوية فى الغرب، والتنظيمات الدراسية ووسائل الاعلام المسيطرة، والتحكم فى المعلومات، جعل ابداع العلماء فى الاطراف محدوداً ومنزويماً ومحاصراً، وفى النهاية منسياً. وقد ساهم استنزاف العقول فى تفریب العالم الثالث من مصادر ابداعه وجعله أقل كفاءة وأكثر قابلية للامتصاص من جانب النظريات الغربية. ويقف التفریب داخل بلادنا كمعائق أمام الابداع الوطنى، فالتقليد أسهل من الابداع. وبالتالي نجد هيمنة ثقافات المركز مقابل تحجر ثقافات الاطراف. ويصبح التعدد الثقافى ضحية الثقافة المتفردة. ولما كان العلم الاجتماعى الجديد هو نظرية فى الممارسة العلمية فإن التفریب يعتبر فى الواقع واقعاً اجتماعياً، كما يبدو للصقوة الحاكمة والجماهير المقلدة. وهو يبدو على المستوى الثقافى كانتشار للأيديولوجيات غير الدينية المهتمة بالتحديث، كما يبدو وعلى المستوى السلوكى كمحاكاة للأفراد وللجماعات الاجتماعية. ويولد التفریب فى المجتمعات التقليدية حركة مضادة، مقاومة للتفریب من أجل الدفاع عن الهوية الثقافية والتراث الروحى. وكنتيجة لذلك تنبثق السلفية وتسود المحافظة. ويخلق كل من التفریب والحركة المضادة له ثنائية متصارعة فى الثقافات الوطنية، وصراعاً للقوى يتجاهل الطابع الوطنى العام الموحد أو الصالح الوطنى. فإذا كان الاتجاه المضاد للتفریب هو رد فعل بسيط مولد للسلفية فى النظرية والمحافظة فى التطبيق، فقد تحول التحرر من التفریب إلى عملية صحية قادرة على تحديث الذات فى استمرارها التاريخى، وقادرة على نقد الآخر، محررة الذات من الاغتراب داخل الآخر. وبالتالي يمكن للعمليتين، التفریب والتحرر من التفریب أن تصبحا موضوعاً لعلم شامل يدعى «الاستغراب» Occidentalism، أى دراسة الغرب بواسطة اللاغرب، كعلم مضاد للاستشراق، أى دراسة اللاغرب بواسطة الغرب.

٣ - التراث والتجديد

إذا كان التفریب والتحرر من التفریب كمجال بحثى موجهاً أساساً ناحية الآخر بهدف تخليص الذات من هيمنته، فإن الهدف من التراث والتجديد كمجال بحثى ثانى هو أن

نخل الثقافة الوطنية نحل الثقافة الدخيلة والمهيمنة، الثقافة الوطنية كما تأتي من أعماق التراث التاريخي وتواجه التحديات الرئيسية في الأزمنة المعاصرة. ويعتبر هذا من أكثر الموضوعات أهمية ومن أكثر المشكلات الحاحاً في العالم الثالث، في حقبة ما بعد الاستعمار. فقد آن الآوان لتخطي الشعارات والبيانات السياسية. ويواجه العالم الاجتماعي حالياً تحدياً حقيقياً متمثلاً في تحويل الشعور العام لدى الناس، وأمانهم في الحفاظ على الماضي والحاضر، تحويله إلى علم دقيق. كيف يتم تحديث التراث دون التضحية به ودون الوقوع في الاتجاه العلماني للصفوة، ومحافظة الجماهير؟ وكيف تكون المعاصرة دون أن تقع ضحية لها ودون أن يصيبنا الاغتراب والعزلة السياسية؟

٤- الهوية الثقافية والتعددية الشاملة

إذا لم يتم الحفاظ على الهوية الثقافية خلال عملية التنمية والتحول الاجتماعي فستظل التنمية دائماً معاقة، وقد تعاني عديد من الكيانات مما يولد حركات معادية للتنمية تستند إلى مقولة الدفاع عن الهوية الثقافية للجماهير. كما تبين الهوية الثقافية أيضاً حدود نقل المعرفة. فالعلم والتقنية ليست أنظمة عامة لا وطن لها ولكنها تجسيد لسياق تاريخي كامل خاص بمجتمعات وثقافات نشأ فيها هذا العلم وهذه التقنية. وهذا يتيح الابداع الوطني ويحد من دور التقليد. وينشأ عن تأييد افراد عديدين لأكثر من هوية ثقافية، عالماً تعددياً يعتمد عن أحادية الجانب وأحادية الطرف والهيمنة. وتقوم كافة الثقافات متساوية بتجسيد روح التعدد العام باعتباره نصيباً مشتركاً بينها جميعاً.

٥- لاهوت التحرر

تظهر الهوية الأيديولوجية للمجتمعات التقليدية والنامية في لاهوت التحرر، عندما تأخذ في اعتبارها أهمية البعد الثقافي في التنمية الاجتماعية والسياسية. ولا يقتصر لاهوت التحرر على الأديان الموحدة ولكنه مشترك بين كافة المجتمعات الخاضعة للاستبداد حيث تظهر التقاليد كعملية دفاع عن الذات، في مواجهة الاستبداد الخارجي والسيطرة الداخلية. ويستطيع لاهوت التحرر أن يحافظ على الهوية الثقافية للمجتمعات التقليدية والنامية عن طريق إقامة الجسور بين التقدمية العلمانية للصفوة والاتجاه المحافظ التقليدي في التاريخ، وهو ما تستخدمه القوى المستبدة كوسيلة للسيطرة الاجتماعية. كما يستطيع لاهوت التحرر أن يساعد في عملية التحرر من التفرغ لدى المثقفين، وفي إعادة بناء ثقافة الجماهير. أنه يخلق وحده الهوية الثقافية، ويحافظ على استمراريتها التاريخية. ويمكن أن يشبع المطلبين الشعبيين: تأكيد الهوية الثقافية، وتحقيق المصالح الوطنية. ومازال الدين في المجتمعات

التقليدية هو أكثر الأدوات فعالية لتحقيق التغير الاجتماعي في اللحظة التي يصبح فيها أداة للتعبير. وحافظاً على الفعل. إن لاهوت التحرر باعتباره أيديولوجية ثورية وتنظيماً جماهيرياً قد تحقق من قبل في ثقافة الجماهير (انساق الاعتقاد)، كما تحقق في المؤسسات الشعبية (التنظيمات الدينية). ويعتبر لاهوت التحرر مساهمة جديدة لعلماء العالم الثالث أساساً في الميراث الثوري للإنسان. أنه يقدم تحدياً للعلماء السياسيين والاجتماعيين من أجل تمهيد الطريق أمام فرع دقيق جديد هو «اللاهوت السياسي» Political Theology يحل محل «علم اجتماع الدين» التقليدي الذي يركز على الأساطير والشعائر والمؤسسات، كما يأخذ مكان فرع آخر أحدث هو «علم الاجتماع السياسي» الذي يصف الظواهر الاجتماعية دون تغييرها.

٦ - ثقافة الجماهير والتنمية السياسية

لما كانت إحدى المشكلات الرئيسية في العالم الثالث هي تعبئة الجماهير دون بدائل من قوى جماهيرية أو تنظيمات أو أحزاب سياسية، فإن السلطة تترك بين أيدي الطغاة والملوك والضيباط وحدهم. ولما كانت ثقافة الجماهير هي الأيديولوجية الشعبية الحية الوحيدة في المجتمعات التقليدية، فقد أصبحت المصدر الوحيد المتاح للأيديولوجية السياسية. وتستطيع «ثقافة الجماهير» متضافره مع سلطة الشعب أن تملأ الفراغ الأيديولوجي والمؤسسي في العالم الثالث. ولا تقتصر ثقافة الجماهير على التقاليد الدينية وحدها وإنما تستوعب أيضاً التقاليد الدينية بما تحمله من انساق للقيمة مثل الأمثال الشعبية، والقصص الشعبي، ومختلف أشكال الفولكلور. وهي تستخدم كحجج لها سلطتها في الحياة اليومية. أن القيام بإعادة بناء سياسى لهذه التقاليد مع تغليب تلك التي تعبر عن متطلبات شعبية وتمرد، ضد تلك التي تنادى بالخضوع والاستسلام وتقبل المصير، يكون أكثر فعالية من أى حديث سياسى أو أيديولوجى. كما يصبح الاعتماد على المؤسسات الجماهيرية المحلية، والأسرة، وجماعات الشارع، وقادة الحي، وكبار السن في القرية... وغيرهم أكثر فعالية من نظام الحزب الواحد في الدولة.

٧ - الثورة/ الثورة المضادة

بعد الحقبة الزمانية البطولية للتخلص من الاستعمار في الخمسينيات والستينيات والتي كانت وراء فكره جامعة الأم المتحدة UNU، والمشروع القصير الأمد الأول MTP.I، اتجه العالم الثالث من السبعينيات نحو مرحلة من الثورات المضادة ولازال مستمراً فيها إبان الثمانينيات. فإذا كانت الثورات السابقة سياسية في الأساس فإن الثورات المضادة حدثت.

على كل المستويات: سياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية. وتحول التحرر من الاستعمار من انتصاراته المذهلة على الاستعمار العسكري والمباشر الى استعمار جديد غير مباشر للموارد الطبيعية، والعمالة، والسوق، والتنمية العلمية والتكنولوجية... الخ. فإذا كان التحرر من الاستعمار تم من الباب الأمامي فقد أتى الاستعمار الجديد من الباب الخلفى. فتحول الاستقلال الوطنى المتمثل فى السيادة على الأرض، والعلم، والنشيد الوطنى، ومقعد فى الأمم المتحدة، ومنظمات رسمية، ووفود أجنبية... الخ، تحول إلى تبعية اقتصادية فى الغذاء، والتغذية، والعلم والتقنية، والتنمية، والمعونة الأجنبية وأيضاً للمعاهدات والقواعد الأجنبية. وتحول عدم الانحياز إلى انحياز، وتم اختراق الحياد الإيجابى واستيعابه فى الصراعات ذات القطبين بين الدولتين العظميين، وذلك بالرغم من استمرار الخطاب والتنظيم السياسيين. وقد ابرزت التنمية التخلف، وتحكمت الدولة فى التخطيط. وافسحت الاشتراكية الطريق أمام الاقتصاد الحر، والقطاع الخاص، وسياسات الباب المفتوح. وأصبح الأبطال الوطنيون، رواد صراع التحرر، ملوكاً جدد وأمراء ومستبدن يلمون دور المستعمرين القدامى. وتشكل تدرج اجتماعى جديد. فأصبحت الطبقة العليا القديمة طبقة وسطى، وتحولت الطبقة الوسطى القديمة إلى طبقة فقيرة. وظهرت طبقة جديدة تتمتع بقوة سياسية واقتصادية جديدة. وافرزت أيديولوجيات التقدم والوطنية والاشتراكية، افرزت اتجاه محافظاً وتقليدياً. وانهار الخطاب السياسى السطحى، وانبثقت الاستمرارية التاريخية للاعماق. وقد تشهد التسعينيات وحتى عام ٢٠٠٠ فترة ثالثة للجدل، فى مرحلة «الحركات الشعبية» التى بدأت بالفعل (فى الفلبين، وهايتى، والسودان). وسوف يتولى التحرر الثقافى اصلاح عملية التحرر من الاستعمار الخاصة بالمرحلة الأولى والثى تم اجهاضها. كما سوف تتولى انتفاضات شعبية وتمرد مدنى فى مواجهة الاستعمار الجديد الخاص بالمرحلة الثانية.

٨- فلسفة التاريخ

لما كان «العلم الاجتماعى الجديد» يعبر عن نهاية وعى تاريخى وبداية وعى تاريخى آخر فإن فلسفة التاريخ تصبح حيثذا جزءاً لا يتجزأ من هذا العلم. فالحالة الراهنة للعلم لا توازن فيها وظالمة وعفى عليها الزمن. أنه يكشف عن روح الأزمنة القريبة الحديثة حيث ازدهرت فلسفة للتاريخ تمجد أوروبا كقمة للتاريخ الإنسانى. وفى العلوم الاجتماعية يتمثل التمركز الأوروبى فى الفلسفة البنائية للتاريخ التى جعلت من أوروبا على مر العصور قيمة للتقدم عبر التاريخ الإنسانى الطويل. لقد جعلوا التاريخ بأكمله عند الصين القديم والهند وبلاد ما بين النهرين ومصر.... الخ مرحلة واحدة سابقة على العصر الحديث، بينما أوروبا وحدها

بمصورها الحديثة هي المرحلة الثانية. وهكذا انكشفت سبعة آلاف سنة إلى مرحلة واحدة بينما تضخم أقل من سبعمائة عام في مرحلة ثانية. وتسلط على نفسية الشعوب ثنائية مانوية تتراوح بين نمطين من الإنسانية: أحدهما أسطوري، وعقلاني، وبدائي، ومتخلف، والآخر تجريبي، وعقلاني، ومتحضر، ونامي. هذه الثنائية القائمة أساساً على اللون والجنس، جنس أبيض وجنس غير أبيض، شكلت خلفية لثنائية أكثر درامية بين المحتل والخاص للاحتلال، بين المستبد والخاص للاستبداد، بين المركز والأطراف. لقد دبرت عن قصد مؤامرة في العلم ضد مصادر الثقافة الغربية من أجل تقوية أسطورة الأصالة والابداع، دون الأخذ عن نماذج سابقة. وفي نفس الوقت اتسعت أساليب التأثير والتغلغل داخل الثقافات اللاغربية، خاصة في صحتها الحديثة، من أجل تبليد ابداعاتها في العثور على مواردها ونماذجها السابقة. وتم انشاء الاستشراق كى يصور الثقافات اللاغربية باعتبارها موضوعات، مادامت أوروبا هي الذات. وعندما بدأ تغنيد الاستشراق، سواء من داخل أوروبا أو من خارجها، وهو الأكثر شيوعاً، فقد حلت محله الأنثروبولوجيا الطبيعية والثقافية كى تلعب نفس الدور، بإسم علم اجتماعى موضوعى ومحايّد، أو كبديل للاستشراق الذاتى والجزئى. وتمشياً مع التحول الموحد فى العالم حالياً، فإنه قد أن الأوان للتفكير فى قانون للتقدم أكثر توازناً وعدلاً وجدة يعطى للثقافة القديمة نصيبها، ويحاول تصور قانون للتقدم أكثر تمثيلاً، أخذاً فى الحسبان عملية التحرر من الاستعمار بأكملها. وطبقاً لريح الشرق يمكن تصور قانون أكثر تمثيلاً للتاريخ الماضى، يتجه من الشرق إلى الغرب فى مرحلته الأولى، ويتجه من الغرب إلى الشرق فى مرحلته الثانية ليكون أكثر تمثيلاً للتاريخ المستقبلى.

وبناء على ما سبق تمثل فلسفة التاريخ المجال الرئيسى الذى تحدث خلاله عملية التحرر، مادام التاريخ هو قصة الحرية. وعدم التوازن الموجود حالياً فى تاريخ العالم هو ظلم فظيع تجاه مراحل مختلفة. وما لم يتم التخلص من الظلم التاريخى فإن النظام التعليمى داخل الذات، ولدى الآخر، سيظل دائماً قائماً على عقدة دونية الذات إزاء عقدة تفوق الآخر. هذا الظلم التاريخى الذى يفصح عن نفسه من خلال الوضع الحالى للعلم هو أحد الأسباب الرئيسية لحروب الدول الصغيرة ضد القوى الكبرى كما أنه أحد أسباب العنف: الخطف، وخطف الطائرات... من جانب الجماعات الصغيرة ضد القوى الاستعمارية التقليدية. وإذا لم ينظر إلى كافة الدول باعتبارها متساوية فى مساهمتها فى ميراث مشترك يعمل على صنع الإنسانية كما ينبغي أن تصنع، فسوف تستمر أصوات المعارضة لدى الدول المخلولة، ولدى الشعوب المهمشة، ولدى الثقافات المنسية. ولا بد من إزاحه مؤامرة الصمت حول مصادر

الوعي الأوربي من أجل التوصل إلى مشاركة الثقافات اللاغربية في تكوين الثقافة الغربية وتنميتها وتجديدها. إن كل ما يفعله الغرب هو عملية تراكم للخبرة الإنسانية الماضية بأكملها، في فترة زمنية واحدة بينما هي الأزمنة الحديثة، وفي مكان واحد يعني هو أوروبا.

٩- أنساق القيمة في القارات الثلاث

في الواقع إن التراث الروحي المشترك في العالم الثالث يميز وحدتها السياسية التي صيغت بشكل مختلف: العالم الثالث، القارات الثلاث، التضامن الآسيوي الأفريقي، الوحدة الأفريقية، منظمة شعوب جنوب شرق آسيا... الخ. ويمثل أحد أسباب تأخر العالم الثالث، داخلياً على مستوى التنمية السياسية والاجتماعية، واقلية على مستوى العلاقات الدولية والمناوشات على الحدود، وخارجياً على مستوى العلاقات الدولية والانحياز إلى الدول الكبرى، يتمثل أحد هذه الأسباب في غياب تشكيل قوى لهذا النصب الروحي المشترك بين البلدان المختلفة أو بين المناطق التي تشكل العالم الثالث كله. إن وجهة النظر المشتركة بين ثلاث أرباع الجنس البشري هي نقطة قوة في أي حركة سياسية اجتماعية. فإذا لم يتم ربط وحدة الهدف والاهتمامات المشتركة الحالية بالتراث التاريخي الروحي المشترك فإنها سوف تظل دوماً عرضة لتقلب الزمان وضعف الأنظمة السياسية.

١٠ - الشرق الأوسط والشرق

يعتبر الشرق الأوسط من أكثر المناطق الساخنة في العالم. قهره من القوى الغربية جعله عرضة للاحتلال المباشر وللتهريب. إلا أن الرابطة التي تقوم بين الشرق الأوسط والشرق عبر البر شرقاً ليست أقل وضوحاً من الرابطة القائمة بين الشرق الأوسط والغرب عبر البحر غرباً. والإسلام كثقافة رئيسية في الشرق الأوسط امتد شرقاً إلى وسط آسيا عن طريق البر، كما امتد إلى جنوب شرق آسيا عن طريق البحر بدرجة تفوق امتداده شرقاً إلى شمال أفريقيا عن طريق البر أو امتداده إلى قبرص وصقلية ومالطة عن طريق البحر. فامتداد الإسلام غرباً كان مترجعاً حتى وقوع الاحتلال الغربي للعالم الإسلامي، بينما ظل انتشار الإسلام شرقاً مستمراً. ويقع أكثر من ثلاثة أرباع العالم الإسلامي في الشرق. وكلما ظل الجناح الغربي للشرق الأوسط أقوى من الجناح الشرقي ظلت سياسات الشرق الأوسط مستمرة في الارتباط بالغرب. وكى يحافظ الشرق الأوسط على موقعة في قلب عدم الانحياز يحسن أن يتساوى الجناحان الغربي والشرقي في القوة التاريخية.

١ - قد يقال أن «العلم الاجتماعي الجديد» مازال أحد ردود الأفعال ضد العلم الاجتماعي الغربي، وبخاصة التمرکز الأوربي على الذات. وإن أى علم اجتماعي بديل يقوم كرد فعل على علم آخر يظل خاضعاً له. فالتركيز الأوربي على الذات قد يفرز حركة مضادة تظل هي نفسها التركيز الأوربي على الذات وإنما بشكل عكسي. إلا أن هذا الوضع قد يستمر لفترة حتى ينتج رد الفعل ابداعاً الخاص، في استقلال عن الفعل الأصلي. ويتطلب خلق عالم تصوري كامل ومنهج جديد مع الحصول على نتائج جديدة، يتطلب عملية كاملة من التحرر من الغرب، يواكبها البدء في كافة مجالات البحث السابقة، وذلك حتى يصبح العالم الثالث مستقلاً تصورياً ومنهجياً. وإذا كان «العلم الاجتماعي الجديد» حالياً هو رد فعل لزاء العلم الاجتماعي الغربي، فإن هذا يساعد على عملية التأكيد على الذات، وفي التقليل من شأن العامل الأجنيبي المستبد مع التضخيم في العامل الوطني المهرور.

٢ - يتميز وضع العلم حالياً بعدم توازن ضخم بين مراكز الابداع. فمعظم العلم الاجتماعي يقع في المركز وينتشر إلى الاطراف. ومهما قال علماء الاطراف فسوف يصنف حديثهم درماً ضمن اطار نظريات المركز. فالوعى النظرى لعالم العلماء له اتجاه واحد. وسيظل كذلك لمدة طويلة. ومع ذلك، يهدف «العلم الاجتماعي الجديد» إلى خلق توازن معين. في الوعى النظرى العالمى، مقدماً تحليل جديد للمعطيات ودراسات حالة جديدة ونماذج جديدة. إن العلم الاجتماعي الغربى ليس سوى تراكم للفصور الغربية الحديثة كلها خلال الأعوام السبعائة الأخيرة، دون أى ذكر لمصادره السابقة في الثقافات التاريخية والقديمة. إن التحرر من الاستعمار مازال ظاهرة حديثة في الجيلين السابقين، كما لايزال تراكم الخبرات مستمراً. وما «العلم الاجتماعي الجديد» سوى بداية، كخبرة منعكسة، وكاستمرار، من أجل التحرر من الاستعمار باعتباره تحرراً ثقافياً.

٣ - يمكن النظر إلى «العلم الاجتماعي الجديد» باعتباره غير علمي، أو خطابياً أو مجرد فكرة بالتمنى، أو أيديولوجية وطنية تعبر عن درجة معينة من عقدة الدونية لزاء الغرب المتفوق. وفي الواقع أن العلم الاجتماعي ما هو إلا تعبير عن خبرات معاشة للجماعات الاجتماعية والمجتمعات العديدة، في اطوارها التاريخية المختلفة. والموضوعية ما هي سوى اسطورة تخفى أكثر الاتجاهات ذاتية. والحياد ما هو أيضاً سوى توأمة، بهدف تغطية التحيز. والخطابة هي طور أولى في التشكيل العلمى لأى نظام. هي نوع من القياس المنطقي في

مرحلة القناعة. وما أن يتم اجتياز هذه المرحلة حتى تتحول الخطابة إلى برهنة. وفي الواقع أن كافة النظم بدأت كأفكار متمناه. وكانت نتيجة للخيال أكثر منها نتيجة للعقل. كما كانت الانجازات الهائلة في العلوم مجرد أحلام في بدايتها. ولما كان العلم الاجتماعي هو تفكير في المجتمعات التي تعبر عن نفسها في أشكال سياسية، مثل الأمة أو الدولة، فإنه يحمل روح الأمة وبخاصة الشعور الوطني، مادام العلم الاجتماعي المسيطر يدعي أنه عام. ويصبح روح الشعور الوطني رد فعل وطني ضد العمومية المزيفة المهيمنة. لقد تولي علم الاجتماع في أمريكا اللاتينية القيادة من علم اجتماع أمريكا الشمالية المحترف. والعالم الاجتماعي هو عالم ومواطن. وهو يجمع في نظامه بين الانتماء للعلم والمواطنة. ولما كان العلم الاجتماعي الحالي يكشف عن عدم توازن في عالم العلماء، لصالح العلم الاجتماعي الغربي، ولما كان العلم الاجتماعي الجديد يعبر عن جدل بين الذات والآخر، فمن الطبيعي أن تخلق الذات الخاضعة للسيطرة أثناء عملية تحررها من الآخر المسيطر، علماً خاصاً بها، وتعبر عن أفكارها إزاء عملية التحرر. والمعرفة لم تنفصل في يوم من الأيام عن المصلحة أو عن السلطة.

٤ - وما لا شك فيه أن كثيراً من مكونات «العلم الاجتماعي الجديد» سبق طرحها من داخل العلم الاجتماعي الغربي ذاته. إلا أن أصوات المعارضة، داخل الوعي الأوربي، لا تشكل «عقله» الجمعي. كما أن هذه الأصوات المعارضة دائمة في كل مجال، وفي كل اتجاه. والأصوات المتعلقة بالعلم الاجتماعي الجديد لا تشكل فكراً اجتماعياً متجانساً وعاماً. وتوجد مكونات أخرى في العالم الثالث تشكل فكراً اجتماعياً جديداً. وقد آن الأوان للانتقال من الفكر الاجتماعي الجديد إلى «العلم الاجتماعي الجديد». فالانتقال من الخطابة السياسية Political Rhetoric للعالم الثالث إلى الفكر الاجتماعي الجديد يتم استكمالاً عن طريق انتقال آخر من الفكر الاجتماعي الجديد إلى «العلم الاجتماعي الجديد».

أفكار رئيسية لعلوم اجتماع وطنية

أولاً - العلوم الاجتماعية علوم تاريخية

العلوم الاجتماعية علوم تاريخية في نشأتها عندما كان التمييز بين علم الاجتماع وعلوم التاريخ مازال ضئيلاً منذ ابن خلدون عندنا وحتى القرن الماضي في التراث الغربي. فهي علوم تدرس المجتمعات في التاريخ، وفي مراحلها المختلفة عبر التاريخ. لم يكن هناك فرق وقتئذ بين علم التاريخ الاجتماعي وعلم الاجتماع التاريخي. وهذا يدل على أن علم الاجتماع قد ارتبط ليس فقط بالمجتمع بل أيضاً بالتاريخ أى بمراحل متتالية للحضارة الإنسانية مما ينفي عنه صفة العلم الطبيعي الذي يفصل بين تاريخ العلم والعلم. فالعلم دراسة مباشرة للطبيعة بصرف النظر عن تاريخ العلم، اجتهادات العلماء السابقين في النظر إلى الطبيعة. لذلك ظهرت العلوم التاريخية علوماً نسبية، وظهرت النزعة التاريخية - Historicism على أنها نزعة نسبية وشكية لا يمكنها إصدار أحكام مطلقة مثل أحكام العلم الطبيعي نظراً لتغير المجتمعات عبر التاريخ.

لا توجد إذن علوم اجتماعية مطلقة لكل زمان ومكان مثل العلم الطبيعي بل كل علوم اجتماعية مرتبطة بمجتمعها ومرحلتها التاريخية التي نشأت فيها. ويكون من الغريب أن الحضارة التي أسست علم اجتماع المعرفة، وعلم اجتماع الثقافة لكي تطبقه على باقي الثقافات اللأوروبية لا تطبق هذه العلوم على نفسها وعلى العلوم الاجتماعية الغربية لتعرف مدى ارتباطها بالبيئة المحلية التي نشأت فيها. وإدعت الاطلاق كجزء من نشر ثقافات المركز وعلومه إلى الاطراف من خلال السيطرة على أجهزة الاعلام ومراكز البحث ودور الثقافة والنشر. أما علماء الاطراف، احساساً منهم بالنقص أمام حضارة المركز واستسهالاً للنقل والترجمة، وادعاء بأنهم على علم بأعر مناهج العلوم الغربية ونظرياتها يقومون بدورهم للترويج لهذه الاسطورة، العلوم الاجتماعية الشاملة التي لا وطن لها والتي على كل عالم أن يتبناها ويطبقها. المركز القائم على العظمة ينتج ويدع، والاطراف القائمة على مركب النقص تنقل وتستهلك.

ولما كانت العلوم الاجتماعية تبدأ من مادة محلية من المجتمعات موضوع الدراسة فلا يمكن تعميم أحكامها على باقى المجتمعات. العلوم الاجتماعية غير العلوم الطبيعية إن كان مبدأ التفرد سارياً فى العلوم الطبيعية فإنه ليس كذلك فى العلوم الاجتماعية نظراً لتفرد الظاهرة الاجتماعية. لذلك لا يمكن تعميم أحكام العلوم الاجتماعية التى بدأت بدراسة مادة اجتماعية محلية على كل المجتمعات وإلا لارتكبت خطأ تعميم الحكم من الجزء على الكل. ولا يمكن هذا التعميم إلا بعد دراسة عدة مجتمعات متبانية فى أزمنة وأمكنة مختلفة حتى يكون الحكم العام صحيحاً قائماً على أكبر قدر ممكن من المعطيات الجزئية.

ومن مخاطر نقل العلوم الاجتماعية من المركز إلى الأطراف الوقوع فى الاغتراب الثقافى والعلمى واعطاء الآخر أكثر مما يستحق واعطاء الأنا أقل مما يستحق، ونشر علوم محلية نشأت فى بيئة خاصة ومحددة بطبيعة المجتمع المدروس فى كل المجتمعات مما يودى إلى التهمة الثقافية والعلمية. كما أنه يقلل من فرصة التعامل المباشر مع المجتمعات المحلية وإبداع مفاهيم ومناهج وأدوات جديدة للبحث قد تكون أكثر فاعلية ومطابقة من المناهج والمفاهيم والأدوات المنقولة.

والدعوة إلى إنشاء علوم اجتماعية وطنية ليست جديدة بل واكبت حركة التحرر العربى فى العالم الثالث فى أمريكا اللاتينية والهند والصين والعالم العربى والإسلامى وضمت العلوم الاجتماعية علم الاجتماع وعلم الاجتماع السياسى وعلم اجتماع الثقافة وفلسفة التاريخ. وانتهت إلى نظريات مرفوقة مثل التطور اللامتكافئ بين العالم الثالث والعالم العربى وفك الارتباط بين المركز والمحيط، والتنمية المستقلة، والتنمية البشرية، والتنمية الشاملة، والاعتماد على الذات ضد التبعية، والابداغ الذاتى، والثقافة الوطنية، والتنمية بالمشاركة، والتسيير الذاتى... الخ.

وقامت محاولات لإنشاء علوم اجتماعية جديدة منها محاولات إنشاء علم اجتماع عربى جديد فى موضوعاته ومنهجه وأدواته ونتائجه وأحكامه^(١). وتأسست لذلك الجمعيات الوطنية لعلم الاجتماع مثل الجمعية العربية لعلم الاجتماع. كما نشأت فى أمريكا اللاتينية وفى الهند والصين محاولات لإنشاء علوم اجتماع وطنية تأخذ الموضوعات المحلية موضوعاً للعلم، وتستعمل أدوات للتحليل ومناهج ذاتية تقوم على المشاركة^(٢).

(١) نحو علم اجتماع عربى، علم الاجتماع والمشكلات العربية الراهنة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٨٦ وأيضاً دراستنا: العلم الاجتماعى الجديد المجلة الاجتماعية القومية، المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية للقاهرة، مايو ١٩٨٩ وهو البحث السابق فى هذا الجزء.

(٢) انظر دراستنا كاميلوتوريز القديس الثائر فى قضايا معاصرة، الجزء الأول، فى فكرنا للعناصر ص ٢٨١-٣١٨ دار الفكر لمصرى القاهرة ١٩٧٦.

وفى نفس الوقت بدأ نقد علم الاجتماع الغربى من داخل الحضارة الغربية ذاتها مبيناً حدوده ومحليته وأوجه قصوره واستحالة تعميم مناهجه ونتائجها على المجتمعات اللأوروبية فيما سقى أزمة الاجتماع الغربى. وقد استطاع هؤلاء النقاد أن يتجاوزوا الوعى الأوروبى والخروج فيما وراء حدوده إلى وعى العالم الثالث. وكان معظمهم من اليساريين، الماركسيين الجدد أو الليبراليين الجدد.

ثانياً - نقد العلوم الاجتماعية الغربية

نشأت مناهج العلوم الغربية وموضوعاتها فى البيئة الغربية تعبيراً عن مسارها الفكرى، وتحقيقاً لمتطلباتها وحاجاتها العلمية والعملية. فقد نشأت من خلال فلسفات التاريخ، وارتبطت بالمثالية الأوروبية. فكانت المجتمعات البشرية دوائر حضارية وثقافات تعبر عن روح الجماعة أكثر منها مجتمعات بشرية مستقلة تحمل ظواهر اجتماعية. وكان نموذج ذلك هى العلوم الاجتماعية والتاريخية التى خرجت من ثنائى الهيكلية.

ثم حدث رد فعل فى العلوم الاجتماعية الوضعية من أجل دراسة الظواهر الاجتماعية باعتبارها أشياء ونقد العلوم الاجتماعية التاريخية باعتبارها خارجة عن نطاق العلم وأقرب إلى الدين والميتافيزيقا. وكان علم الاجتماع عند كومت أشهر ممثل لذلك. ثم انتقلت الوضعية إلى باقى العلوم الإنسانية، علوم النفس والأخلاق والقانون والأدب والجمال والسياسة والأنثروبولوجيا واللغة.

ولما كانت الظواهر الاجتماعية ظواهر إنسانية وليست مجرد أشياء نشأت الوظيفة من أجل دراسة الظواهر الاجتماعية باعتبارها وظائف اجتماعية فى الترابط أو التكيف الاجتماعى. وتبعد الوظيفة عن مثالية العلوم الاجتماعية التاريخية ومادية العلوم الاجتماعية الوضعية ولكنها تنتهى إلى كونها مجرد وظيفة فارغة لا تحمل أى معنى ولا تكشف أى قصد وكان الظواهر الاجتماعية ظواهر بيولوجية خالصة.

ثم نشأت الظواهرات الاجتماعية كى تعيد إكتشاف الظواهر كظواهر حية فى الشعور من أجل البحث عن ماهياتها ومعانيها المستقلة. فصادت إلى نوع من الأفلاطونية بحثاً عن المثال أحياناً (هوسرل) أو عثوراً عليه داخل الظاهرة الحية (ماكس شيلر).

ثم ظهرت البنوية من أجل التعرف على البنيات المستقلة فى النعن أو فى الخارج والتى تتحكم فى الظواهر الاجتماعية خاصة فى علوم الأنثروبولوجيا واللغة. فالظواهر الاجتماعية ليست أشياء بل بنيات ثم تنقسم إلى ضدين ثم تعود إلى بنية متوسطة، عوداً

إلى الجدل الهيجلى القديم دون تاريخ. وحالياً تتأرجح العلوم الاجتماعية بين المناهج والنظريات تتساوى فيما بينها من حيث اليقين النظرى حتى عمت النسبية والشككية واللادرية، واستوى كل شيء بكل شيء. وتم اسقاط الذات العارفة ثم البداية بدرجة الصفر فى الكتابة إلى آخر ما هو معروف فى ما بعد الحداثة.

هذه المناهج كلها ليست مناهج علمية. بل تعبير عن البيئة الثقافية الأوروبية. يحكمها قانون الفعل ورد الفعل. هى أقرب إلى تاريخ الفكر الأوروبى منها إلى مناهج البحث العلمى تتغير بتغيره، وتتطور بتطوره^(١).

وقد اتبعت العلوم الاجتماعية الأوروبية بعض التقسيمات مثل علم الاجتماع الرفى وعلم الاجتماع الحضرى طبقاً لقسمة المجتمع إلى ريف وحضر حتى يغيب الوطن الواحد. ثم تشعبت العلوم إلى علم الاجتماع الصناعى تلبية لحاجة المجتمع الصناعى ودراسة علاقة العمال بالعمل، والمصنع بالادارة وبصاحب رأس المال، وعلم الاجتماع القانونى لمعرفة الأساس الاجتماعى للقانون طالما أن القانون تعبير عن إرادة جماعية ومصلحة عامة تتغير بتغير الفئات والطبقات ضد مدزسة القانون الطبيعى، وعلم الاجتماع الأخلاقى لمعرفة الأسس الاجتماعية للأخلاق ضد المدرسة المعيارية فى السلوك، وعلم الاجتماع الدينى لداسة الدين باعتباره ظاهرة اجتماعية ضد مذهب الدين الطبيعى، وعلم الاجتماع السياسى لدراسة الظواهر السياسية يعتبرها ظواهر اجتماعية واعطاء الأولوية للاجتماعى على السياسى ضد أولوية الإرادة السياسية، وعلم الاجتماع الثقافى لدراسة البيئة الاجتماعية للثقافة ورد الثقافة إلى أطرها الاجتماعى، وعلم اجتماع المعرفة لمعرفة الأسس الاجتماعية للمعرفة وردها إلى الأوضاع الاجتماعية. فلم يوجد شيء إلا وله علم اجتماع. فتفتت الظواهر الاجتماعية، وتناثرت العلوم الاجتماعية، وضاعت وحدتها الكلية، ورؤيتها الشاملة وماهياتها المستقلة عن الأوضاع الاجتماعية.

وانتهت أحياناً إلى عنصرية مثل «العقلية البدائية» «الفكر البرى» على أحكام مسبقة، وأن الفكر الأوروبى هو مقياس الفكر، وأن التنمية المادية هى مقياس التنمية وأن نمط الحياة الأوربية هو نمط كل حياة. وظهر موضوع الثقافة Acculturation ويعنى فى الظاهر التداخل الثقافى أو رفع ثقافات الاطراف إلى مستوى ثقافة المركز. ويهدف فى الحقيقة إلى

(١) حسن حنفى: مقدمة فى علم الاستغراب الفصل السابع: الرعى الأوروبى، رابعاً المذهب الفلسفية ص ٦٤٢، ٦٤٤ الدار الفنية، القاهرة ١٩٩١.

طمس معالم الثقافات المحلية لحساب الثقافة الأوروبية كنوع من الهيمنة الثقافية ومقدمة للهيمنة السياسية. وأصبح الوعي الأوربي باستمرار ملاحظاً والوعي اللاأوربي ملاحظاً. الوعي الأوربي هو الذات العارفة والوعي اللاأوربي موضوع المعرفة. فتم تشيؤ الوعي اللاأوربي بدعوة العلم والموضوعية وتحويله من الذات إلى الموضوع وإبقاء الوعي الأوربي على أنه الذات العارفة الخالدة.

وقد تم استخدام العلوم الاجتماعية الأوروبية لخدمة أهداف المجتمعات الأوروبية لجمع المعلومات عن المجتمعات اللاأوربية، عاداتها وتقاليدها ولغتها وأديانها وثقافتها من أجل أحكام السيطرة الثقافية عليها. فقد صبت كثير من نتائج العلوم الاجتماعية الأوروبية في مراكز الاستخبارات الأوروبية ومراكز صنع القرار السياسى وتعاون العالم السياسى فى الغرب، الأول يمد الثانى بالمعلومات عن المجتمعات اللاأوربية التى فيها العالم ضد السياسى نظراً لازمة الحرية والديموقراطية فيها. بل أن بعض العلماء الوطنيين شعروا بولائهم للمجتمعات العلمية حيث العلم والديموقراطية أكثر من شعورهم بالولاء لمجتمعاتهم المحلية. وساهموا فى مشاريع البحث العلمى لجمع المعلومات عن مجتمعاتهم لصالح المجتمعات الأوروبية.

العلوم الاجتماعية الغربية إذن ليست دراسات لموضوع بل هى موضوعات لدراسة لمعرفة كيف تبنى العلوم الاجتماعية الأوربية موضوعاتها، وكيف تنظر إليها، وكيف تتعامل معها. فالموضوع هنا يعكس الذات. والموضوع المدروس يصبح كاشفاً للذات الدارس. وبدلاً من تشيؤ الوعي الأوربي للوعي اللاأوربي ينتفض الوعي اللاأوربي ويتحول إلى ذات عارف، ويشيء الوعي الأوربي، ويرده إلى حدوده الطيمية، كاشفاً رؤيته للعالم وعقليته بنية وتطوراً. الموضوع يكشف عن المنهج والمنهج يدل على الرؤية. والرؤية تشير إلى موقف الباحث الأوربي من الآخر اللاأوربي، التشيؤ والسيطرة^(١).

لذلك ارتبطت العلوم الاجتماعية الغربية التى تتناول موضوعات المجتمعات اللاأوربية بالاستشراق، وأصبحت ورثة له مع استمرار أهدافه ومناهجه وأغراضه. فتحول مؤتمر المستشرقين إلى مؤتمر العلوم الإنسانية فى أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية. وورث الأثنروبولوجيا الحضارية خاصة الاستشراق القديم بعد أن تم كشفه ونقده وأصبح غير موثر فى العلم وأنه نفسه يحتاج إلى أن يكون موضوع دراسة تكشف عن عقلية المستشرق والوعي الأوربي .

(١) المصدر السابق، الفصل الأول: ماذا يعنى علم الاستغراب؟ ثانياً الاستغراب والاستشراق ص ٢٢- ٣٣ ثالثاً: للمركز ولأطراف ص ٣٦- ٥٧.

ثالثاً - موضوعات العلوم الاجتماعية الوطنية

موضوعات العلوم الاجتماعية الوطنية هي الموضوعات الأكثر إلحاحاً على مجتمعات العالم الثالث والتي تحدد مصيره والتي تعبر عن أزمة مرحلة ما بعد الاستقلال. ومنها:

١ - الثورة المضادة أو عودة الاستعمار Recolonization أو التبعية فقد كان نضال العالم الثالث في الخمسينيات والستينيات من أجل التحرر الوطنى والقضاء على الاستعمار Declonization. وبعد الاستقلال بدأت الصعوبات فى بناء الدول الحديثة سياسياً واقتصادياً وثقافياً. إذ تبنت معظمها نظام الحزب الواحد مضحية بالتعددية فى وقت كان قادة النضال الوطنى مازالوا أحياء، ولهم رصيد ضخم عند الشعوب. ولم يكن البديل وقتئذ قائماً باستثناء فضائل المقاومة التى انشقت عن جبهات التحرر الوطنية وأثرت البقاء خارج البلاد أو تحت الأرض. ولم يسمح لها بالعودة بعد الاستقلال نظراً لأن الغاية قد تحققت، وقادة النضال لا يودون المنافسة من الوطنيين بعد أن تحقق الاستقلال. ولما زاد عدد السكان وقلت الموارد بدأ الاعتماد على المستعمر القديم لحل قضية الغذاء والخدمات والتصنيع. ولما كان الغرب، مازال مصدراً للعلم فقد توجهت البعثات إلى المستعمر القديم وترتبت الكوادر العلمية فى الغرب، وعادوا وطنيين اسماً وغربيين روحاً فبدأ التفرغ Westernization. لقد تم طرد المستعمر من الباب الأمامى كجوش احتلال. وبعد الاستقلال عاد من الباب الخلفى كمعونات مالية وتقنية وعلمية بل وكدعامة لتحقيق باقى الأهداف الوطنية. فبدأت الدول المستقلة حديثاً تزداد اعتماداً على الغرب حتى تم لإرتهان إرادتها الوطنية، ووقعت فى التبعية السياسية، وبالتالي، تم تفرغ الاستقلال من مضمونه. انتهى الاستعمار الجديد الخفى ومن ثم يمكن لعلم الاجتماع الوطنى القيام بمشروع ضخم عن الاستعمار، والتحرر من الاستعمار، وعودة الاستعمار - Colonization, Decolonization, Recol- inization.

٢ - وقد قامت فى معظم دول العالم الثالث نهضات حديثة خرجت حركات التحرر الوطنى من لنائها. وبعد أن تحقق الاستقلال خبت حركات الإصلاح والنهضة وتحولت إلى ردة، كل جيل لاحق أقل من الجيل السابق حتى أصبح الرواد الأوائل لحركات النهضة حليماً صعب للنال، وأصبحت الأجيال الحالية تترحم على رواد النهضة فى الجيل الماضى. فلماذا كبت النهضة؟ ولماذا تعثر الإصلاح؟ ولماذا انقلبت حركة الريادة إلى حركة مضادة تعود إلى ما قبل البداية؟ أصبح التقدم فى وعى العالم الثالث إلى الوراء تراجعاً عن

الليبرالية وعن الاشتراكية وعن القومية وانتعاشاً للمحافظة والرأسمالية والقطرية^(١).

٣ - وبعد الاستقلال بدأ إنشاء الدول الحديثة سياسياً واقتصادياً واجتماعياً وقانونياً وعلمياً وثقافياً. كانت معظم حدود هذه الدول مصطنعة، من وضع الاستعمار. كانت اجزاء من دول أكبر مثل تقسيم العالم العربي بعد الثورة الكمالية في تركيا وسقوط الخلافة. فانتقسمت الشعوب بحدود مصطنعة، وانتقسمت القبائل والطوائف والعشائر، نصفها داخل هذه الحدود ونصفها الآخر خارجها. قامت الحروب الحدودية بدعوى دمج القبائل المتفرقة. وقد يكون السبب في ذلك مفهوم الدولة الوطنية التي تجدد هويتها في الحدود الجغرافية، وهو مفهوم رواد على الثقافة الوطنية، ودخيل على الموروث الثقافي. المفهوم الأصيل هو الأمة التي لا تتحدد هويتها بحدود جغرافية بل بالهوية الثقافية والحضارية والارتباط فيما بينها بعناصر من التوحيد الثقافي والاشترك في تصور واحد للعالم. ومهما كانت هناك من محاولات للتوحيد بين الدول الوطنية المستقلة فإنها تتعثر نظراً للقطرية السائدة لدى القادة السياسيين حفاظاً على المناصب أو الثروات سواء كانت وحدة اندماجية أو كونفدرالية أو مجالس تعاون وتنسيق. وما زالت الحدود موجودة، والتأثيرات مفروضة، والتفتيش يقسو يوماً بعد يوم، والجمارك تمتع، والمجلات والصحف والكتب والنشرات تهرب كما تهرب المفكرات.

٤ - وبالرغم من أن العلوم الاجتماعية خرجت في بدايتها من فلسفات التاريخ وارتبطت بالعلوم التاريخية إلا أن العمل السياسي للقوى السياسية قد تعثر لأنها لم تؤسس وعيها السياسي على وعى تاريخي، ولم تعرف في أية مرحلة من التاريخ هي تعيش؟ فقامت بأدوار أجيال مضت مثل الحركة السلفية أو بأدوار أجيال قادمة مثل الحركة العلمانية. ولم يقم أى منها بأدوار الأجيال الحالية التي اغترب البعض منها في الماضي أو في المستقبل أو هاجر إلى دول الخليج وريثة الماضي أو هاجر إلى خارج البلاد إلى الغرب وريث المستقبل أو انزوى في الداخل مصاباً بالاحباط وينتظر الموت البطيء لمن لم يمت فجأة كالقناتين والأدباء والصحفيين الوطنيين أو انتابه الفتور واللامبالاة فأثر العزلة وعدم المشاركة في الحياة العامة يهش على غنمه. فضل مصنعه ومتجره ورزقه، حتى لو كان من الضباط الأحرار أو من رواد الحركة الوطنية فيما سبق. انتحس الوطن لديهم في حدود الأسرة والرزق بل ودون ذكريات. ومن ثم كانت دراسة الوعي التاريخي أحد الموضوعات الرئيسية في العلوم

(١) حسن حنفي: كبرياء الصلاح في: دراسات فلسفية ص ١٧٧ - ١٩٠ الانجلو المصرية، القاهرة

الاجتماعية الوطنية لتشخيص المرحلة التاريخية الحاضرة هل هي مرحلة الاصلاح أو النهضة أو التغير الاجتماعى أو الثورة أو الثورة المضادة أو الافلاس التاريخى العام؟

٥ - ولما كانت الشعوب التى تحررت من الاستعمار والتى استقلت حديثاً شعوباً تراثية كان الذى يملها بتصورتها للعالم وبموجهاتها فى السلوك هو مورثها الثقافى، المكون الرئيسى لثقافتها الوطنية. والثقافة الوطنية لدى شعوب العالم الثالث تقوم بدور الأيديولوجيات السياسية لأن كليهما قادر على حشد الجماهير وإيجاد المبررات الشرعية للدفاع عن مصالحها الوطنية من الأمثال العامة والنظريات السياسية^(١).

والثقافة الوطنية مزدوجة لأنها تعبير عن الوضع الطبقي للمجتمع وقسمته إلى حاكم ومحكوم، سلطة ومعارضة. وكثيراً ما تستعمل السلطات القائمة ثقافة السلطة تدعياً لنظامها. ويندر أن تستعمل المعارضة ثقافة المعارضة تدعياً لمواقفها السياسية بدلاً من عزلتها داخل أيديولوجياتها العلمانية أو حصارها من السلطة وانهامها بالأفكار المستوردة أو بالفكر والاحاد^(٢). تضم الثقافة الوطنية عناصر تعوق التقدم والتغير الاجتماعى، كما تضم عناصر أخرى تدفع نحو التقدم والثورة. ومن ثم تكون مهمة الباحث إعادة بناء الثقافة الوطنية بحيث يزيل موانع التقدم مثل القضاء والقدر والقيم السلبية مثل الصبر والطاعة والتوكل، ويبرز دوافع التقدم مثل الثورة والرفض والتحرر والغضب والمعارضة وقيم العمل والجهد والكسب والنضال والمقاومة^(٣). هناك جذور تاريخية فى الثقافة الوطنية لأزمة الحرية والديمقراطية^(٤). وهناك موانع فى الثقافة الوطنية تصد الناس عن الاتجاه نحو الطبيعة لمعرفة قوانينها والسيطرة عليها. وهناك موانع فى تصورات الثقافة الوطنية للعالم وللزمان وللتاريخ وللإنسان تقف فى مواجهة العمل السياسى وحشد الجماهير. ومن ثم برزت أهمية موضوع الثقافة السياسية والتنمية القومية فى مشروع للبحث القومى مثل Political culture and National Development أو ثقافة الجماهير والتنمية السياسية Mass- Culture and Political Development.

(١) انظر دراستينا: التراث والتغير الاجتماعى، التراث والعمل السياسى، فى: دراسات فلسفية ص ١٣٥-١٧٦.

(٢) انظر دراستنا ثقافة السلطة وثقافة المعارضة، فى هذا الجزء.

(٣) فى الثقافة الوطنية فى الدين والثورة فى مصر، ١٩٥٢ - ١٩٨١ الجزء الأول: فى الثقافة الوطنية ص ١١-٥٨ مبدولى القاهرة ١٩٨٩.

(٤) الجذور التاريخية لأزمة الحرية والديمقراطية فى مجلتنا العربى المعاصر، المصدر السابق، الجزء الثانى الدين والتحرر الثقافى ص ٩٩ - ١١٨.

٦ - ولما كانت شعوب العالم الثالث على صلة وثيقة بالغرب منذ أكثر من قرنين من الزمان نشأت لزُدوجية الثقافة والمعرفة والعلم والأطر المرجعية ومعايير الأحكام. ولما كانت الثقافة الغربية أكثر ذيوياً نظراً لسيطرة أجهزة الاعلام الغربية على وسائل نشر المعلومات، والطابع المحافظ التقليدي للثقافات الموروثة وانتشارها خاصة عند النخبة الحاكمة فهي عصب الدولة وأداة التحديث أصبحت ثقافة المائتي عام هي الثقافة الراجحة السائدة مما ساهم في نشأة التغريب والوعي الوطني الثقافي المغترب في الآخر. فتحولت التبعية الاقتصادية السياسية إلى تبعية ثقافية وعلمية. تستطيع علوم الاجتماع الوطنية أن تركز على ظاهرة التغريب والقضاء عليها دفاعاً عن الثقافة الوطنية، وحماية للإبداع الذاتي للشعوب في مشروع للبحث العلمى يمكن تسميته التغريب والقضاء على التغريب - Westernization Dewesternization من أجل التخلص من الانجذاب نحو الآخر والعودة إلى الذات، وتحويل الآخر إلى موضوع للعلم بدلاً أن يكون مصدراً للعلم وانشاء علم «الاستغراب» الجديد Occidentalism فى مقابل الاستشراق Orientalism القديم عندما كانت أوربا فى عنفوانها وفى ذروة مشروعها المعرفى فأخذت الشعوب فى أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية موضوعاً للمعرفة.

٧ - ولما كانت النظم الحالية التى ورثت حركات التحرر العربى هى نفس النظم التى فطرت فيها وتريد أن تجهض ثورات الشعوب وتأمينها فقد استعملت أجهزة الاعلام لتزييف الوعي الجماهيرى. وبالتالي ظهرت أهمية موضوع تزييف الوعي القومى تزييفاً للتاريخ، وتشويهاً للقيادات الوطنية السابقة، وتبريراً للثورة المضادة والتبعية واضفاءً للشرعية على تدخل القوى الأجنبية لتصفية النظم الوطنية والعودة بالحلول الاقتصادية، والخروج من عتق الزجاجة حتى أصبحت المهمة الرئيسية للاعلام تزييف الوعي، وأصبح المواطن لا يصدق إلا الاذاعات والصحف الأجنبية، وانتهى ولاؤه للدولة التى يعيش فيها ونسبته إلى الوطن الذى ينتمى إليه. وحلت الشائعات محل الخبر، وتكون الصحف وأجهزة الاعلام ودور الحزب هى أول الضحايا فى الهبات الشعبية. هذه مجرد نماذج لموضوعات العلوم الاجتماعية الوطنية الرئيسية ومشاريع أبحاثها. ولا تنفى أهمية الموضوعات الجزئية كالتعليم والإسكان والصحة والمخدرات والجريمة والهجرة وآثار النفط. فكل موضوعات اجتماعية مهنية توجد فى كل عصر ولا تؤدي إلى تحولات نوعية فى مسار التاريخ.

وتعتمد العلوم الاجتماعية الوطنية فى مواردها وتخطيطها وباحثيها ونتائجها على الموارد الوطنية وحدها. فمشاريع البحث العلمى الممولة من الخارج والتي يخطط لها فى الخارج

أو من باحثين فى الداخل ولاؤهم للخارج تهدف إلى جمع معلومات عن الوطن ليستفيد بها اعداء الوطن. ونظراً لاحتياجات الباحثين فإنهم سرعان ما ينضمون إلى مجموعات البحث هذه باسم العلم الذى لا وطن له. فيحلون ضائقهم المالية، ويستفيد الغرب بنتائج الأبحاث فى ترشيد قراراته السياسية المناهضة للوطن. أما الوطن ذاته فيعتمد فى بقاءه على أجهزة الأمن وليس على البحث العلمى الرشيد.

رابعاً - مناهج العلوم الاجتماعية الوطنية

لما كانت موضوعات العلوم الاجتماعية الوطنية تجارب معاشة عند العالم بل ومحنات فى وطنه فإن أفضل منهج لذلك هو تحليل التجارب الحية الفردية والجماعية والتي يشارك فيها الباحث باعتباره عالماً ومواطناً. إن كل الدراسات التاريخية والاجتماعية والسياسية السابقة عن المجتمع موضوع الدراسة تعطى معلومات مفيدة لتأكيد صحة ما يدركه الباحث بنفسه من خلال معاشته مجتمعه ومحنة وطنه. ومهمة الجداول الاحصائية إنما هى تأكيد لما يدركه برؤيته الخاصة من أجل مزهد من اليقين والبرهان العلمى الكلى الاحصائى. كما أن مناهج المقابلة الشخصية مع من شارك فى الحراك الاجتماعى تساعد على فهم التجارب المشتركة والاطمئنان على نتائج تحليل التجارب الفردية. فالباحث هنا ذات وموضوع يقوم باستبطان تجاربه الخاصة وليس باحثاً محايداً يرى موضوعاً مغايراً كما يفعل المستشرق والباحث الاجتماعى والأنثروبولوجى الغربى.

ولا تكون المشاركة فقط من خلال الجمع بين شخصية الباحث وشخصية المواطن على مستوى النظر بل تكون أيضاً على مستوى الممارسات العملية. ليست مهمة الباحث مجرد الانتهاء إلى نتائج نظرية بل يعمل على تحقيقها والمساهمة فى تغيير الواقع. فهو باحث ومواطن، عالم ومناضل، منظر وعامل. يستطيع أن يعرف وأن يعمل من أحكامه من خلال تجاربه وممارساته النضالية وعيشه مع الفلاحين والعمال والطلاب والمثقفين الوطنيين. النظر أساس العمل، والعمل مادة النظر. ويعمل النظر طبقاً لاحكامه. المعرفة تجريبية وتتعدل طبقاً للتجارب. ليست غاية العلوم الاجتماعية الوطنية الابنية النظرية وبناء بدائل مصطنعة عن الواقع الاجتماعى باسم العلم والدقة والأحكام والنماذج الرياضية. فهذا نوع من اغتراب العلم عن الواقع، وتزييف لوعى العالم ولوعى الجمهور قصداً. فالنظر وسيلة للعمل، والفكر ليس بديلاً عن الواقع. ليس المهم هو فهم العالم فقط بل تغييره أيضاً بل وفهمه بأقل الوسائل النظرية طبقاً لمبدأ اقتصاد الفكر. وأقل قدر ممكن من النظر وأكبر قدر ممكن من

العمل أفضل من أكبر قدر ممكن من النظر وأقل قدر ممكن من العمل. ليس عالم الاجتماع مجرد باحث بل هو مواطن، وليس فقط باحثاً عن الحقيقة بل هو منير للواقع. لا يفهم العالم فحسب بل يتناضل من أجل تغييره. علمه همه، وفكره وطنه، ونظره فى واقعه وتحليلاته لتجاربه. فهو الذات والموضوع، الملاحظ والملاحظ.

وهناك أيضاً منهج التنظير المباشر للواقع، ودخول ميدان البحث العلمى بأقل قدر ممكن من المفاهيم المسبقة. والأفضل بداية البحث العلمى على البراءة النظرية الأصلية حتى لا تغطي المفاهيم المسبقة على التجارب المعاشة فتزيّفها أو تنقص منها أو تزيد عليها لأنها غير مطابقة. يحاول الباحث التنظير المباشر للواقع، ويخلق مفاهيمه الخاصة البعلية لفهم التجارب الفردية والاجتماعية. وهو قادر على ذلك لما لديه من حصيلة فى قراءته فى العلوم الاجتماعية المتعددة المصادر الغربية والشرقية. والابداع الحقيقى هو القدرة على بحث مفاهيم جديدة وخلق لغة جديدة قادرة على إحتواء المادة العلمية وتحليلها ومعرفة قوانينها. فالمنهج والأداة فى سبيل الموضوع وليس الموضوع فى سبيل المنهج والأداة. وبذلك يمحى خطر رد المادة العلمية إلى مقولات مسبقة نظرية أو إحصائية أو وضعية أو وظيفية كما هو معروف فى المناهج والأدوات الجاهزة. الموضوع يفرض منهجه وليس المنهج هو الذى يفرض موضوعه. الموضوع غاية والمنهج وسيلة. مهمة المنهج صدق الموضوع وليست مهمة الموضوع صدق المنهج.

ويمكن لمنهج الحدس المباشر رؤية ماهيات الظواهر الاجتماعية بإعتبارها ظواهر حية فردية واجتماعية اعتماداً على الاستبطان وتأكيد هذه الرؤية فى الأمثال العامة والسير الذاتية لأبطال الملامح الشعبية. فالظواهر الاجتماعية تعبير عن روح المجتمع فى التاريخ أى روح الأمة أو ما يسمى بالشخصية الوطنية وهى القدر المشترك العام بين المواطنين بصرف النظر عن هذا الفرد أو ذلك والتى تظهر فى الشعر والأدب والفن وفى النكات الشعبية وفى مظاهر السلوك اليومي. الظاهرة الاجتماعية ليست كمية إحصائية فحسب بل كيفية شعورية.

ولما كانت الظاهرة الاجتماعية ظاهرة تاريخية فإن البحث عن التكوين التاريخى للظواهر الاجتماعية جزء من فهمها والتحكم فى مسارها. المجتمعات فى العالم الثالث مجتمعات تاريخية أى أن لها تاريخ ثقافى طويل، وأن الحاضر فيها ما هو إلا تراكم للماضى. ومن لم لا يمكن فهم الظاهرة الاجتماعية الحاضرة إلا بالرجوع إلى نشأتها وتكوينها التاريخى دون ما حاجة بالضرورة إلى المادية التاريخية. فالترابط الاجتماعى ومفاهيم الأمة والقبيلة والعشيرة والطائفة والتعاطف الاجتماعى مفاهيم موروثة تتحدد تكوين الظواهر الاجتماعية. كما أن

مفاهيم الزمان والبطولة تحدد السلوك الاجتماعى للأفراد والجماعات. فالشخصية المصرية والشخصية الصينية والشخصية المكسيكية كنماذج للشخصيات الوطنية فى القارات الثلاث تكونت عبر التاريخ. وإلى هذه الشخصية التاريخية ترجع مفاهيم السلطة المركزية والاله القائد، والفتح، والخلود^(١).

وتستعمل العلوم الاجتماعية الوطنية لغة سهلة ومفاهيم شائعة من اللغة العادية دون بحث مصطلحات تحتاج فى فهمها إلى القواميس الفنية للبحث عن أصولها اليونانية واللاتينية أو مصادرها الفرنسية والانجليزية والألمانية والاطالية والاسبانية والبرتغالية. اللغة وميلة للاتصال وليس لحجب المعلومات. وما أسهل التعبير عن العلم بأبسط الأساليب وأسر المفاهيم. ليست عظمة العلم أو عمقه فى وعورة تركيباته اللغوية أو صعوبة مصطلحاته المنقولة والمعرفة. العلم كالشعر، يهدف إلى الوصول مباشرة إلى المتعلم خاصة إذا كان مواطناً وجمهوراً. والتستر وراء وعورة المصطلحات اخفاء للمعجز عن التعبير وادعاء للعلم اللدنى الذى لا يمكن التعبير عنه.

خامساً - اعتراضات وردود

١ - قد يقال أن العلم لا وطن له، وأن العلوم الطبيعية بل والعلوم الاجتماعية علوم لها مقاييس صدقها فى داخلها بصرف النظر عن المجتمعات والثقافات والاطوان. والحقيقة أن هذا القول اغفال للبعد الإنسانى فى الظواهر الاجتماعية. فهى ليست ظواهر طبيعية عامة وشاملة لها قوانين ثابتة ومطرودة فى كل زمان ومكان بل هى ظواهر مرتبطة بالارادة الإنسانية والقرار الإنسانى فردياً كان أم جماعياً. وبالتالي فهى تتميز بطابع فردى خاص، تفرض موضوعها ومنهجها وغايتها. بل أن العلوم الاجتماعية الغربية لا تلقى الطابع الغربى لهذه العلوم من حيث الموضوع والمنهج والنتيجة والغاية. واحساساً بالنقص أمامها، ورغبة البحث الوطنى فى أن يكون ملكياً أكثر من الملك فإنه يعطيها صفة العموم وحتى يبرز عجزه عن الابداع الذاتى المستقل.

٢ - قد يقال أن هذا تغليب علم الاجتماع السياسى على باقى فروع علم الاجتماع. والحقيقة أن الظواهر الاجتماعية فى العالم الثالث ظواهر اجتماعية سياسية. فالمجتمعات فى العالم الثالث غير مستقرة، والدول الحديثة تتغير، والقادة السياسيون هم الذين يحددون

(١) د. أنور عبد الملك: نهضة مصر، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٣. وأيضاً: الفكر العربى فى معركة النهضة، دار الآداب ١٩٧٤. د. جمال حمدان شخصية مصر، ثلاثة أجزاء، عالم الكتب، القاهرة ١٩٨٤.

أشكال المجتمع. فمن الطبيعي أن ترتبط العلوم الاجتماعية بالعلوم السياسية. فى المجتمعات المستقرة وحدها مثل المجتمعات الأوروبية يكون للظواهر الاجتماعية بعض الاستقلال، وبالتالي يمكن تطبيق العلوم الاجتماعية المهنية.

٣ - قد يقال أن هذا خلط بين العلم والسياسة، بين دور العالم ودور المناضل. والحقيقة أن هذه التفرقة لا وجود لها. فالعلوم الاجتماعية الغربية خاصة تلك التى تدرس المجتمعات اللاأوروبية والتى قامت على أسطورة الموضوعية والحياد هى علوم موجهة توجيهاً سياسياً. فالعلوم الاجتماعية الوطنية هى رد فعل على العلوم الاجتماعية وريثة الاستشراق من أجل دراسة المجتمعات المحلية وتطويرها وليس لإيقاف تطورها والسيطرة عليها. العلوم الاجتماعية علوم سلوكية مهمتها ليس البحث النظرى بل الحراك الاجتماعى.

٤ - قد يقال أن موضوعات العلوم الاجتماعية الوطنية ومناهجها لا تخرج كثيراً عن مثيلاتها فى العلوم الاجتماعية الغربية فى أكثر الدراسات عن المجتمعات فى العالم الثالث. وما أكثر الظاهرات الاجتماعية ومناهج المشاركة التى تم استخدامها فى العلوم الاجتماعية الغربية. فمهما حاولت العلوم الاجتماعية الوطنية الاستقلال عن العلوم الاجتماعية الغربية فإنها تستعمل مناهجها وتدرس موضوعاتها. والحقيقة أن هذا القول انكار لامكانية الابداع الذاتى للشعوب اللاأوروبية، والرغبة فى جعل دورها مجرد نقل المعلومات واستهلاك المعارف، المركز ينتج والأطراف تستهلك، وتأكيد على المركزية الأوروبية وأنه لا فرار للأطراف من جذب المركز. ولا يقول ذلك إلا أوروبى يحز عليه تعدد مراكز الابداع أو باحث يشعر بالنقص أمام العلوم الغربية أو بالعجز عن الابداع الذاتى. إنها دورات فى التاريخ كانت العلوم فى مصر القديمة وفى بابل واشور وفى فارس وفى الصين وفى الهند هى العلوم المنتشرة فى هذه الفترات. فلما وردت إلى اليونان أصبحت علوم الشرق يونانية. ولما رث المسلمون علوم الشرق وعلوم اليونان أصبحت العلوم العربية الإسلامية هى العلوم. فلما رث الغرب الحديث العلوم أصبحت غربية. ثم تم التنكر للتاريخ، وفصل الماضى عن الحاضر، والتاريخ عن البنية، والجذور عن الشمار، فادعى الوعى الأوروبى أن علومه خلق عبقرى على غير منوال، وأنه لم يرث شيئاً من الماضى، وأن علومه هى الاطار المرجع لكل الثقافات معلناً بذلك نهاية التاريخ، أسوة بفلاسفة التاريخ الذين يجعلون الغرب نهاية المطاف فهى دورات التاريخ وليست حكماً أبدياً. والسؤال الآن: هل قاربت الدورة الأوروبية التاريخية على الانتهاء؟ وفى أية حضارة تظهر دورة تاريخية قادمة؟ هل تستطيع العلوم الاجتماعية الوطنية أن تكون هى البديل؟

الاجتهاد الإسلامى فى "نون"

مجلة جمعية تضامن المرأة العربية

١ - ظلم الافتراء

أن أقصى ما يصيب أمة هو أن ينصبّ بعض علمائها من أنفسهم أوصياء عليها باسم العلم فى الظاهر، ودفاعاً عن الجاه والسلطان فى الحقيقة، وأن يتحول العلماء إلى قضاة يحاكمون كل اجتهاد، ويقفون له بالمرصاد، مع أن الشهيد سيد قطب من قبل قد كتب «إن الإسلام حركة ابداعية فى الفن والحياة». كما جعل الشاعر والمفكر محمد اقبال الاجتهاد مبدأ الحركة فى الإسلام.

لقد اهتمت مجلة «النور» زميلة لها مجلة جمعية تضامن المرأة العربية «نون» وهى مازالت فى أعدادها الأولى الأربعة التى تحولت إلى نشرات أربعة ثانية أى أنها لم تتجاوز الاعداد الثمانية على مدى سنتين (مايو ١٩٨٩ - مارس ١٩٩١) بأنها تدعو إلى الزندقة والاباحية وتساعد على نشر الفساد فى ربوع البلاد. وقدمت وزارة الشؤون الاجتماعية تقريراً تطالب فيه بالتحقيق مع رئاسة الجمعية والمسؤولة عن نشر المجلة على ما ارتكبتة من مخالفات جسيمة ضد سياسة الدولة وضد الإسلام والشريعة بالإضافة إلى المخالفات الإدارية والمالية الجسيمة، كما تطالب بحل الجمعية، وإبلاغ الأمن العام المصرى لتعقب ذلك التنظيم غير الشرعى. ولعبت الوزارة دور المدعى العام والشرطى والقيّم على أمن البلاد الفكرى والدينى والسياسى. وقدمت لثمانية اتهامات للمجلة والجمعية: تهديد السلام الاجتماعى والمصالح العليا للبلاد، الاساءة إلى علاقات مصر بالدول العربية والأجنبية، عقد المؤتمرات الدولية دون تصريح، الاتصال بالهيئات الأجنبية دون تصريح، مخالفة القانون والأحكام والآداب العامة، نشر أفكار ومعتقدات ضد الإسلام والشريعة، إصدار مجلة نون والنشرة دون تصريح، فتح حساب فى بنك مصر دون تصريح. وهى كلها اتهامات الدولة

كتب هذا البحث أولاً بناء على طلب د. نوال السعداوى دفاعاً عن «نون» مجلة جمعية تضامن المرأة العربية لنشره فى المصور. ولكنى فوجئت بنشره فى مجلة «النقاد» العدد ٥٦ فبراير ١٩٩٣.

ضد صنوف المعارضة على مدى التاريخ. مع أن دور الصحافة والنشر والاعلام هو الكشف عن الأوضاع الاجتماعية حتى يمكن معالجتها بما فى ذلك وضع المرأة فى مجمع الفقر والتسلط. ولا توجد مصلحة عليا للبلاد تتجاوز حقوق المواطنين. وعادة ما تمنى المصلحة العليا للبلاد النظام السياسى واستقراره والدفاع عنه. أن وضع المرأة فى مصر هو نفسه وضعها فى باقى البلدان العربية والإسلامية، حضارة واحدة، وثقافة واحدة. فالكشف عن هذا الوضع هو عمل مشترك بين الأقطار العربية والإسلامية، وجهد يبذله الجميع من أجل وضع أفضل للمرأة. وعادة ما يتصور النظام السياسى فى بلادنا أن أوضاعنا سر لا أحد يعلمها، وأن المواطنين لا يعلمونها، فأى اتصال بينهم وبين علماء فى الخارج فضع للأسرار وكشف للمستور. مع أن الخارج يعلم عنا أكثر مما نعلمه عن أنفسنا، وأن الغرض من منع المؤتمرات الدولية هو الخوف من تقوية الرأى العام الداخلى استناداً إلى الرأى العام الخارجى، والنظام السياسى يخشى من الخارج أكثر مما يخشى من الداخل لأنه يستمد شرعيته من الخارج أكثر مما يستمدها من الداخل. أما تنصيب الدولة نفسها للدفاع عن الدين والشريعة والآداب العامة فإن الدين فى نظرها وسيلة للضبط الاجتماعى والسيطرة على المعارضة السياسية. الذين مثل الشرطة والجيش وأجهزة الأمن والمخابرات العامة يهدف إلى تحقيق الأمن فى ربوع البلاد. وبالرغم من الصورة المشرفة للقضاء المصرى فى الدفاع عن حقوق الإنسان والمعارضة السياسية وأنه الدرع الواقى والأخير لحقوق المواطنين إلا أنه أيد الحل لأن الجمعية خالفت أحكام القانون والآداب العامة حيث قامت بمباشرة نشاط سياسى ودينى من خلال مجلة «نون» التى أصدرتها رغم عدم موافقة المجلس الأعلى للصحافة على إصدارها. وأكدت الحثيات ما جاء فى الاتهامات ومنها نشر معتقدات ضد أحكام الشريعة والدين الإسلامى. والحقيقة أن القوانين التى تنظم الجمعيات العلمية والأدبية والاجتماعية قد تم وضعه فى نظم القهر والتسلط من أجل منع أى نشاط شعبى تلقائى فكرى أو أدبى أو اجتماعى. وفى نفس الوقت يكون النشاط الوحيد المسموح به هو نشاط أجهزة الدولة الرسمية، الاعلامية والثقافية والاجتماعية. لا يجوز على الجمعيات التطرق إلى موضوعات الدين والسياسة فى حين تنطرق أجهزة الدولة الرسمية لهذين الموضوعين، تستعمل الدين لتبرير سياسات الدولة، وتتمرر سياسات الدولة، فى الحرب والسلام، فى الرأسمالية والاشتراكية بإسم الدين. فتكبل بمكيالين. مع أن نهضة مصر، ونهضات الشعوب كلها قامت من خلال نشاط الجمعيات الفكرية والأدبية والسياسية والاجتماعية المستقلة عن الدولة بل والمضادة للنظام السياسى والاجتماعى القائم.

ومجلة «نون» ليست مجلة «إسلامية» بالأساس بل مجلة اجتماعية، تتعرض لوضع المرأة الاجتماعى. ولما كانت النصوص الدينية جزءاً من الوضع الاجتماعى لاستناده فى تبريره إلى شرعية النصوص تمت مراجعة هذه النصوص. ومعظمها فقهية وفتاوى تعبر أيضاً عن أوضاع اجتماعية سابقة، فلكل عصر اجتهاده طبقاً لظروفه ورعاية لمصالحه. والمصالح متغيرة بتغير الأزمان. لذلك كانت الاشارات إلى الإسلام فى المجلة محدودة ومتنوعة طبقاً للحالات الاجتماعية. تظهر مرة وتختفى مرة أخرى. تكثر فى الأعداد الأولى وتكاد تختفى فى العدد الأخير (النشرة الرابعة).

وتشير هذه الاحالات إلى الإسلام بين الحين والآخر إلى موقف ميئى يتكرر فى آخر كل عدد للتعريف بالجمعية تحت عنوان «من نحن» فى عشر نقاط، الأخيرة منها تتعلق بالإسلام وهى «نحن لسنأ ضد الدين، فالله هو الحق والعدل والحرية. ويمكن للدين حسب التفسيرات المختلفة أن يكون مع الحق والعدل والحرية أو ضدها». وهى رؤية جديدة عصرية للدين تعبر عن جوهره. فالحق والعدل من صفات الله، والحرية قضية العصر التى نفخر بأنها كانت من انجازات هذا الجيل ونضاله من أجل الاستقلال الوطنى. والدين فى كل عصر يتجاذبه تياران، تيار السلطة الحاكمة وتيار الشعب المحكوم. فالفقه فقهاء، والتراث تراثان، والتفسير تفسيران. وهذا حكم يقره العلم، ويشقى عليه العلماء^(١).

تمارس «نون» إذن حق الاجتهاد أى مقابلة النص الثابت بالواقع المتغير دون مبالاة لأحدهما على حساب الآخر، وذلك عن طريق اعادة التفسير والتأويل بحيث يصبح النص مدافعاً عن مصالح الناس، فالمصلحة أساس التشريع. «لقد آن الأوان لكى نبحث فى معتقداتنا بمقل مفتوح حتى نبين ما هو مفيد وباعث على التقدم، وما يعتبر من قبيل التقاليد البالية الضارة بالمجتمع والناس»^(٢). والعقل صنو الاجتهاد، يسميه الغزالى دليل العقل، المصدر الرابع للتشريع. أئى الوحي لتحرير الإنسان من ظلم فرعون وقهر الطبيعة والاستسلام لها. وأول من انضم إلى الإسلام المبيد والفقراء والمضطهدون والمنبوذون فى

(١) أنظر دراستنا العديدة فى ذلك «تراث السلطة وتراث المعارضة» فى هذا الجزء، «مناهج التفسير ومصالح الأمة» فى «الدين والثورة فى مصر، ١٩٥٢-١٩٨١» الجزء السابع «اليمين واليسار فى الفكر الدينى» مديولى، القاهرة ١٩٨٩ ص ٧٧-١١٦ «هل لدينا نظرية فى التفسير؟» «أيهما أسبق، نظرية فى التفسير أم منهج فى تحليل النبرات؟»، «عود إلى المنهج أم عود إلى الطبيعة؟» ص ١٩٦٥-١٩٧٦ قضايا معاصرة ج ١ فى فكرنا المعاصر، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٧٦.

(٢) نون (١) ص ٢٣.

مكة. «علينا أن نحرض من سوء استخدام الاستشهاد بالدين. فالدين محط أمصنام وليس صنماً يقيدنا. والعقل المؤمن مبدع ومجدد، وليس حبيس ألفاظ دون معاني. فهل يلبي الدعوة فقيه يؤكد لنا أن هذا الاحتياج الإنساني العصري إنما هو الاستمرار لرسالة الأديان وليس انحرافاً عنها؟»^(١). كل فقيه يؤول النص لرأيه، ورأيه مصلحته الخاصة أو مصلحة الطبقة التي ينتمي إليها أو مصلحة الحاكم الذي يوظفه ويعطيه مرتبه وخلعته. «نستطيع أن نناقش قضايا الاختلاط من عدمه، والتحجب والسفور، وبناء المساجد في البدرونت، وتضخيم وتشويه صوت المؤذن العذب بالميكروفونات المزعجة. نناقش كل هذا بالعقل. وسوف نجد أن ما نصل إليه بمقولنا لا يتناقض مع فهمنا المتجدد للدين. والحوار بين الفقيه الملحد أجدى للطرفين من الحوار المغلق بين فقيهين. فالملاحد يشخذ عقل الفقيه، ويواجه قصور إيمانه ما قد يوفره له من طمأنينة نفس. بينما حوار الفقيه مع الفقيه سرعان ما يتحول إلى مزايده تنتهي بالنصر للأكثر حماسة وتشدداً»^(٢). وقد قبل القدماء حق الاختلاف، وناقشوا الزنادقة، وردوا على الفرق دون منع أو مقاضاة. لذلك أسسوا علم الاختلاف. والتعارض والتراجع، مادامت الغاية البحث عن الحق وليس المزايده فيه. «فلتناقش قضايا المرأة بلا قيود وبلا إدعاء أننا نستند إلى دين. ولنسمع من يريد أن يستند إلى الدين إلى أن يسمع هو منطق العقل فيخرج الطرفان بالمكسب المتبادل والائراء والعق»^(٣).

كما تشير بعض التحليلات إلى مواقف المزايده والتفاد في بعض فتاوى العلماء رغبة في الدعاية عن الذات، والاكتثار من القول دون العمل. قد يرفض عالم في مصر فتوى الإمام الخميني بقتل سلمان رشدي، ويعارضه وبهاجمه لأن ذلك سياسة الدولة التي يعيش بها. فهو يعارض باسم الدولة وليس باسم الدين، بدافع الهجوم على الخميني وليس دفاعاً عن حرية الفكر والتعبير. ويدل على ذلك اتهام الخميني بسب أبي بكر وعمر وعائشة وحفصة مزايده في الدين. وتملقاً لأذواق الجماهير. وقد تكرم فتوى الخميني كذلك مزايده على الإسلام. وتنصباً للدفاع عنه بعد تقاعص علماء السنة. لا خلاف إذن بين الأثنين في المزايده. إن فتوى التكفير إنما كان الهدف منها تملق أذواق المسلمين مما أدى إلى ظهور الإسلام الرجعي المحافظ وضياح فرصة الإسلام المستنير الذي بدأناه منذ فجر

(١) «الدين ليس صنماً يقيدنا» نون (٢) ص ١٥.

(٢) المصدر السابق، نفس الصفحة (نص د. محمد شعلان).

(٣) المصدر السابق، نفس الصفحة (نص د. محمد شعلان).

النهضة العربية الحديثة، وفي وقت كانت الانتفاضة الفلسطينية محط أنظار وإعجاب الجميع^(١).

وتكشف المجلة عن هذه الفتاوى للمبيع التي تجرم كل شيء، تحرم الفكر والفن والحياة مثل فتوى إحدى الدول الإسلامية بتطليق زوجة من زوجها لأنها شؤم لأنه أفلس بناء على حديث ضعيف: «الشؤم في ثلاثة المرأة والفرس والدار»، قائم على روح الجاهلية وطبائع العرب وأعرافهم قبل الإسلام. فالتفاضل روح الإسلام، والنساء شقائق الرجال. والشؤم والطيرة والتبؤ بالغيب كهانة يرفضها الإسلام. كما ذكرت الموسوعة الفقهية الكويتية أن الممثل الذي يطلق زوجته تمثيلاً يكون قد طلقها بالفعل بالرغم أن شرط الفعل هي النية. وبماذا لا تكون الفتوى قياساً، أن كل من تزوج في التمثيل يكون قد تزوج بالفعل؟ وكيف تقطع صلاة المصلي إذا مر أمامه كلب أو حمار أو امرأة إلا أن تكون مضطجة معترضة؟ وكيف تتساوى المرأة بالكلب والحمار؟ وكيف لا تقطع الصلاة والمرأة مضطجة نائمة أمام المصلي وتقطعها وهي مارة فقط بدعوى حدوث ذلك من عائشة والرسول يصلي فلم تقطع صلاته؟ وكيف يكون مص بصاق الصديق من مفصلات الصوم؟ وهل الفقه افتراضى خالص دون ما تعافه أنفوس بطبيعتها؟ وكثير من الفتاوى التي مازالت تصدر افتراضية خالصة تدل على اغتراب الفقيه عن واقعه مثل حكم زواج الأنس من الجان، حكم من كان لقضيبيه فرعان وأنى امرأة من دبرها وقبلها هل يغتسل مرة أو مرتين؟ حكم طالبة تشرح رجلاً في مشرحة أن تطفئ النور وتشرحه في الظلمة حتى لا ترى أعضاء الذكر، وحكم فتاة شابة ترتدى الحجاب ومعها كلب في غرفة النوم أن تغلق الحجاب أمام الكلب إن كان أثني ولا تخلمه إن كان ذكراً. وليس في الإسلام رجال دين أو وساطة بين الإنسان والله. ولا تجوز التبعية لفقيه. فالمسؤولية شخصية^(٢). وتتوالى الفتاوى لتحريم كل شيء من العلماء، جنرات الحلال والحرام. فالفن حرام، والفنانون زنادقة^(٣). هذه الفتاوى جريمة إلا قليلاً، وهو تعبير مهذب لقتل الحياة والابداع باسم الدين.

٣ - تحليل الواقع الاجتماعي

وكل الاشارات عن الإسلام في «نونه» حالات واقعية وأوضاع اجتماعية موجودة بالفعل. معظمها مستقى من الصحف اليومية والأخبار، كما هو الحال في المسائل الفقهية.

(١) نون (١) ص ٥٠.

(٢) نون (٢) ص ٢٦-٢٧.

(٣) نون (٣) ص ٧.

وهو ما عرف في علوم القرآن باسم «أسباب النزول». كذلك بدأت كثير من آيات الأحكام في القرآن بالتساؤل عن مسائل شائكة: الخمر، والميسر، الأهلّة، الانفال، مما يدل على واقعية التشريع. وكلها حالات نسائية إنسانية، مشاكل اجتماعية في حاجة إلى حل فعلى يغير الواقع أكثر منها في حاجة إلى حكم شرعى. فهذه الحكم الشرعى للمشاكل الاجتماعية هو حلها رعاية المصالح الناس. وتنتشر هذه الحالات فى كل أرجاء العالم الإسلامى، داخل مصر وخارجها. وكثير منها منشور فى المجلات الإسلامية بما فى ذلك جريدة «النور». فقد نشرت تحليلاً عن مدرسة أحمد لطفى السيد بشيرا وسمتها تجربة رائدة، وهو منع دخول المدرسة إلا للمحجبات! ليت الرهادة كانت فى حقوق الإنسان أو التعليم أو رفع الظلم الاجتماعى أو التقليل من ازعاج مكبرات الصوت أو التصدى للدروس الخصوصية أو تنظيف دورات المياه بالمدراس أو بناء فصول جديدة منعاً لتكديس التلاميذ أو الوقوف ضد الارهاب باسم الدين^(١). ومراجعة فتوى الخمينى بتكفير سلمان رشدى خبر صحفى^(٢). والوقائع كثيرة فى الجزائر وتونس والسعودية وإيران. وباكستان والهند. ففي إيران إغتصاب النساء قبل الاعلام. وفى السعودية، الفصل بين النساء والرجال، زواج المرأة بغير رضاها، تحريم عمل المرأة إلا فى الطب، تحريم منع الحمل، والرق ذاته لم يبلغ إلا عام ١٩٦٢. وفى الفلبين، بقاء الأطفال. ورسالة من سيدة إلى المفتى، كانت فى السعودية مع زوجها الذى تعلق بفلبينية بعد أن أنجب من الأولى. فرجعت إلى مصر لا هى متزوجة ولا مطلقة، ومطلوبة للزواج. وفى الجزائر الزواج بالاجبار. كما أرسلت «نون» برقية احتجاج على العنف الأرهابى ضد النساء فى الجزائر «نحتاج على العنف الذى يمارس من قبل القوة الرجعية الإسلامية فى الجزائر ضد حقوق إخواننا من النساء وضد المحاولات التى تبذل لارهابهن حتى يتراجعن عن المكتسبات التى حصلن عليها بكفاحهن». النساء فى الجزائر هو الهدف المفضل للجماعات الأصولية مثل الاعتداء على طالبة غير محجبة ووصفها بأنها مومس، الهوس ضد النساء غير المتزوجات. وهى مظاهر عدوانية ضد الدولة فى شخص الجانب الضعيف وهى المرأة. والسلطة لا تفعل شيئاً من أجل إفراغ الغضب السياسى وتوجيهه ضد المرأة بعيداً عن الحاكم الظالم. وفى تونس المرأة مشروع اضطهاد عند الإسلاميين. فالمرأة رمز للخطيئة واللعة، ورمز للفتنة، وتحريها مؤامرة استعمارية. بين الرجل

(١) نون (٤) ص ٥.

(٢) نون (١) ص ٥٠.

والمرأة لا مساواة طبيعية، الهية قدسية مثل عقاب المرأة دون الرجل، والأسرة أمر الهى وليست رغبة طبيعية، والاختلاط محرم، والحجاب تكريم للمرأة، والتعليم انفساد لها، والعمل فتنة، والنشاط السياسى خارج دائرة نشاطها. لقد قامت مظاهرة للنساء فى السعودية تطالب المرأة فيها بأدنى حق لها مثل استخراج رخصة لقيادة السيارة. وقد كانت تحارب وتمرض، تقابل وتخرس الأبل والدواب. ولكن شيخ العلماء يحرم عليها ذلك بدعوى غواية الرجال! كلها حالات اجتماعية وأوضاع سياسية للدفاع عن المرأة فى فلسطين وتونس والجزائر والمغرب والسعودية وباكستان والهند، ونافذة لمصر على العالم الخارجى بالنسبة للمرأة^(١).

ومن الطبيعى استعمال المنهج الاجتماعى التاريخى لوصف الظاهرة ووصف تطورها من أجل لإيجاد الحلول لها وتغييرها. وهو المنهج الأصولى القديم فى البحث عن الملل المؤثرة فى الأفعال من أجل تطبيق القياس الشرعى، تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع لتشابه بينهما فى العلة. فنظام الحجاب ناج عن نظام القرابة وتفرق الرجال فى المجتمعات القديمة^(٢). إن دراسة الإسلام كمجموعة من الظواهر الاجتماعية منهج إسلامى أصيل اتبعه علماء أصول الفقه. فهناك فرق بين علم أصول الدين الذى يدرس العقيدة وعلم أصول الفقه الذى يقنن الشريعة فى زمان ومكان معينين. العلم الأول للنظر، والثانى للعمل. النظر ثابت والعمل متغير، التوحيد واحد والشرائع متباينة. بل لقد تمت تجربة العقائد ذاتها عملياً، إيمان إبراهيم، نوح وابنه، وموسى وفرعون. فلا توجد عقيدة إلا وتتحقق فى واقع. ولا توجد عقيدة أو شريعة إلا ولها سبب نزول، توحيد إبراهيم ضد عبادة الاصنام، ورسالة لوط ضد الشلوذ الجنى، ونبوة موسى ضد استعباد فرعون، ورسالة عيسى رحمة لقساة القلوب، ورسالة محمد تحرير للبشر من الطاغوت. وقد تطورت الشريعة طبقاً للناسخ والمنسوخ، وبغير الحكم الشرعى طبقاً لتغير المكان والزمان حتى يتم قدره على مستوى القدرة والأهلية طبقاً لقاعدة رفع الحرج، وعدم جواز تكليف ما لا يطاق. يقوم التفكير الأصولى على الملل المتحركة فى الظواهر التى يمكن السيطرة عليها وتسخيرها من أجل تغيير الواقع وليس مجرد خطابة جوفاء، طبل أجوف لاعلان النوايا كالصراخ المأجور طلباً للرزق أو الذهب أو الجاه، مزايمة فى الدين ونفاقاً فى الواقع.

(١) النشرة (٢) ص ٢٥ ص ٩ ص ٣٤ - ٣٦ نون (٤) ص ٢٨ - ٢٩ النشرة (٤) ص ٣١ نون (١) ص ٤٦ ص ٣٨ النشرة (١) ص ٦٥.
(٢) عرض كتاب نورية علامى «محتجيات مكشوفات» بعنوان «حجاب المرأة وكشف الرجل» نقلاً عن محمد نور الدين أفاية، أقرال ١٩٨٩/٢/١١ نون (١) ص ٤٢ - ٤٣.

كل شيء ينشأ في المجتمع، ولا شيء يحدث خارج المجتمع. وظواهر الدين ظواهر اجتماعية. الحجاب ظاهرة اجتماعية مرتبطة بهزيمة ١٩٦٧ مثل ظهور السيدة العذراء عدة مرات على صنية من فضة في باب الشعبة أو من وراء غصن شجرة في الزيتون. والتفكير في الحاضر هو الذي يبعث الماضي. الظاهرة الاجتماعية ظاهرة تاريخية. إذ تمتد جلور الحاضر في الماضي. وتحليل الظواهر الاجتماعية هو تحليل لجذورها. والفكر الأصولي فكر اجتماعي يتوجه نحو الحاضر في حين أن الفكر الديني التقليدي يقترب عن الحاضر ويحد عزاءه في الماضي مثل خطب الجمعة التي تكثر من الاشارة بأخلاق الصحابة دون التعرض لسرقة الجار لجاره، وتشيد بمحاسن الماضي دون تحليل لمآسى الماضي. وكما قال الحسن البصري أثناء موعظته وعيون المستمعين تلرف من الدمع: كلكم يبكي فمن سرق المصحف!

ويقوم الفكر الأصولي على مقياس شرعي وهو المنفعة والضرر. إذ تقوم الشريعة على جلب المنافع ودرا المضار. فخان البنات بسبب التنزيف والالتهابات والصدمة النفسية المبكرة عند الفتاة، ويحول دون الاستمتاع الجنسي، ويسبب توتراً بين الأزواج. هذا ما يقوله الأطباء وعلماء النفس والاجتماع وما يحلله الأصوليون من أجل البحث عن العلل. وهنا ما نحاوله «نون» و فريق كتابها من الأطباء وعلماء النفس والاجتماع.

٤ - المرأة الإنسان

وتتصدى «نون» للأساطير الشائعة الدينية والشعبية عن أصل المرأة وخلقها من ضلع آدم اعتماد على آراء العلماء، والعلم أساس الدين. فأدم يعني الإنسان بصرف النظر عن الذكر والمؤنث. وخلق الرجل والمرأة من نفس واحدة. فلا توجد أولوية خاصة في الخلق للذكر على الأنثى. وإن خلق حواء من ضلع آدم لأسطورة قديمة سابقة على الإسلام، وجاء الإسلام مصححاً لها. وإن دور الفقه المستنير هو الاجتهاد بالقضاء على هذه الأساطير الشعبية التي تبحث لها عن شرعية دينية وفي الخيال الشعبي^(١)، كما تدل «نون» على الاله القديم الذي جمع بين الخلق والانجاب^(٢).

أما اتهام المرأة بأنها ناقصة عقل ودين حسب المأثور فإنه يساء تأويله واستخدامه على فرض صحة الحديث. فقد ارتبط الحديث بوضع تاريخي للمرأة قديماً ولا ينطبق الوصف

(١) نون (٢) ص ١٤ - ١٥ (د. محمد شعلان: ليست من ضلع آدم).

(٢) نون (١) ص ١٣.

على كل النساء فى كل العصور. وقد يعنى الحديث نقصان الخبرة نظراً لعدم احتكاكها المستمر بالمجتمع فى العمل والتجارة. وقد يعنى تقرير الواقع وهو عدم شيوع المرأة القيادية. أما الاعتماد على أن الشهادة لامرأتين فإن ذلك لا يعنى نقصاً فيها بل فقط لجرد التذكر ضد احتمال النسيان. وفى حالات أخرى تتطلب الشهادة رجلين بنص القرآن «واستشهدوا شهيدين من رجالكم» (١).

لقد أعطى الإسلام حقوق المرأة بالنسبة لوضعها فى الجاهلية. فالرجل يكذب ويكذب ويحتاج إلى زوجة صالحة بجواره، شقيقة له. لها الحق فى الاختيار الحر، والاشهار، والزواج الدائم وليس زواج المتعة، والمهر والصداق. ومن حق المرأة وضع شروط زائدة، مثل أن تكون المعصمة بيدها، وطلب الطلاق أو الاعتراض عليه وتقييده. لها حق الاختلاف فى رأى، والمصالحة للتوفيق بين الرأيين. والقوامة مسؤولية وليست تسلطاً (٢). وهنا لاختلف «نون» عن أية مجلة إسلامية تظهر حقوق المرأة فى الإسلام.

ثم تزيد «نون» على رد الاعتبار للمرأة باعتبارها إنساناً وليست فقط باعتبارها امرأة، مثل حقها فى الوجود والحياة وحرية التفكير والتعبير والاختيار. وحرية الرفض والاعتراض والنقد. وتتوجه بالنقد إلى أجهزة الاعلام خاصة التلفزيون الذى يقوم بتجريح الناس بلعن وشتم من يفطر فى رمضان مثل:

يافاطر علنا قدام الناس فىن الايمان فىن الاحساس ؟

ويحدث ذلك مزايده فى الإيمان مع أن القرآن قد رخص به فى حالتي السفر والمرض، وعدم جواز تكليف ما لا يطاق (٣).

وتحاول نون تغيير صورة المتدين، رجلاً أم امرأة، حتى يعود إلى الحياة، ويكذب فى الدنيا ويكذب فيها كما حاول محمد اقبال ابتداء من الإسلام وأبو القاسم الشاذلي ابتداء من الحياة، اعتماداً على الزجل والشعر من أجل الدخول إلى قلوب الناس والتأثير فيهم. فمن الزجل:

قول للمعمر يا معز بقيتوا مليكة.

ناكلم زالة، واخلبوا البان.

(١) الرأى الأول للدكتور على فهمى، والثانى لمحمد خالد، والثالث للدكتور عبد الصبور شاهين، والرابع للدكتور عبد الحميد إسماعيل الانصارى، نون (٤) ص ٢٢.
(٢) نون (٣) ص ٢٢ (نقطة ٥. سناد إبراهيم).
(٣) النشرة (١) ص ٤٠.

والطبيين قاعدين زى علمهم.

فى معهد الأزهر، وفى الفانيكان.

فى الشرق فرقة تقوم تهز الممام.

وفى أوربا يرفعوا صليان.

سبحنك اللهم سخطك علينا.

ظهر فى اجرامنا وفى العلقيان.

سلمتنا الأكوان جنة ليها تمر.

وراح الثمر، وتولعت نيران^(١).

وتحاول نون تغيير وجهة نظر الرجل للمرأة، خاصة لو كان مثقفاً تقدماً فإن وضع المرأة فى أحد جوانبه مرتبط بنظرة الرجل لها. وذلك مثل:

إن كنت تعرف كم أحبك،

ولم تعاملنى كفرعون،

ولم تفرض شروطك مثل كل الفاحشين...

لو كنت تعرف كم أحبك،

لم تعاملنى ككرسى قديم،

أر كنس فى تراث الاقدمين...

يايها الغر الأناني،

الذى أختصب السيادة فى السماء...

أمثقف ويقول فى وأد النساء،

فأى ثقافة هذى، وأى مثقفين؟

أمثقف،

ويريد أن يبقى حبيته بسرداب السنين.

(١) النشرة (١) ص ٥٤ (زجل يرم التونسي بعنوان الإنسان).

أنتقدمي في كتابته،

ورجعي بنظرته إلى الأنتى.

فإن ضحكته له امرأة،

يخاف عذاب رب العالمين.

ما كان يخطر ببالى بأنك جاهلى،

من غلاء الجاهلين^(١).

٥ - الصدق مع النفس

وتركز نون على الصدق مع النفس في الإيمان، والاخلاص، والإيمان القلبي كرد فعل على ما يحدث في المجتمع من مزايدة في المظاهر الخارجية، والمغالاة في ممارسة الشعائر الدينية. مثال ذلك صوت الميكروفونات للأذان الذي قد يزعج الطلاب والمرضى والمسنين. فالهاتف الداخلى أولى من الهاتف الخارجى، وصوت الضمير أفضل من صوت الحنجرة. لا يحتاج الله إلى هذه البناءات العالية والتجمل فيها وسكن الفقراء فى أكواخ الصفيح وفى مقابر الأموات أولى^(٢). وكيف يكون صوت الميكروفون فى المجتمع أعلى من صوت القانون؟^(٣) كلما علا صوت الميكروفون انخفض صوت الضمير والقانون. فعلمو الصوت الخارجى تغطية وتستر وتعمية على خفض الصوت الداخلى.

ولا يقتصر الأمر فقط على الأذان بل يمتد أيضاً إلى باقى الشعائر مثل الحج. فبعد الانتهاء من الحج، وهو مرهق من شدة الحر والزحام، دعا أحدهم الله العودة. فقال الثانى: لا تصدقه يارب^(٤). الدعوة الأولى مزايدة فى الإيمان تتنافى مع الصدق مع النفس. إن كل المظاهر الخارجية من اطلاق اللحية، ولبس الجلباب، ومسك المسبحات، ووضع العمام على الرؤوس، والتمتمة بالقرآن شفاها أم قراءة فى الطرقات وفى الموصلات العامة، ورفض السلام باليد مع النساء، كل ذلك قد يدل على حسن الظاهر وخراب الباطن كما كان الحال مع أصحاب شركات توظيف الأموال. وقد صورت الآداب الشعبية هذه المواقف، راسبوتين فى روسيا القيصرية، طرطوف أو الشيخ متلوف لموليير فى فرنسا. وأكدت الأمثال

(١) المصدر السابق ص ٦١ (شعر سعاد الصباح بعنوان: إلى تقدمي من العصور الوسطى).

(٢) نون (٣) ص ١٧.

(٣) النشرة (١) ص ١٧.

(٤) نون (٣) ص ٢٩ (مستفاه من مقال فهمى هريدى، الأهرام ١٩٨٩/٧/٢٥).

العامية التي تعبر عن حكمة الشعوب هذا المعنى أيضاً، علم تطابق الظاهر مع الباطن، الخارج مع الداخل «أسمع كلامك بعجنى، أشوف أفعالك أستعجب». وهو أقرب إلى روح الإسلام ونصوص القرآن «ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر». وأيضاً «يوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم». وقد عبر عن ذلك في فكرنا الفلسفى المعاصر باسم «الجوانية»^(١).

٦ - الحجاب، والختان، والاختلاط

الحجاب ظاهرة تاريخية اجتماعية سياسية اقتصادية جمالية نفسية تجدد في الدين تبريراً ظاهرياً لها طبقاً لمفهوم قبلى غنوصى للدين وهو الستر والمحرم والمقدس الذى لا يمكن كشفه أو الحديث عنه أو الاقتراب منه. الحجاب ظاهرة تاريخية اجتماعية. نشأ في جزيرة العرب قبل الإسلام مثل العرى في أفريقيا، مجرد عادة اجتماعية طورها الإسلام من النقاب إلى الحجاب، ومن القبيلة إلى المجتمع، ومن العورة إلى الأخلاق، وجعلها دليلاً على التقوى الباطنة وليس مجرد عرف اجتماعى. ثم يعيد التاريخ نفسه، وتنشأ ظاهرة الحجاب من جديد بعد أربعة عشر قرناً من التطور في ظروف نفسية واجتماعية مغايرة، دفاعاً عن الهوية ضد التغريب (إيران)، وإعلاناً عن بعض النجاح الذاتى حتى ولو كان مظهرياً كرد فعل على الأنفاس التام على جميع المستويات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية. وهناك عادات اجتماعية مثل تغطية الرأس أو طرحة الفلاحة لا شأن لها بالحجاب والتي أصبح خلعها رمزاً لنهضة مصر كما هو الحال عند مختار. لا شأن لخلع الحجاب بتقليد الغرب بل يرمز للنهضة وكسر حاجز الخوف وترك القعود، وهى قيم إسلامية بنص القرآن. والحجاب ظاهرة سياسية تدل على رفض الأوضاع القائمة فى صورة مفارقة ورفض لما هو شائع. يتحول الوطن هنا إلى شخص، كما يتحول الرفض السياسى العلنى إلى رفض ذاتى خاص. ثم تتجمع ردود الأفعال الشخصية كلها كى تصبح شيئاً شيقاً بديلاً عن الوضع القائم المنهار. «الإسلام هو الحل»، «الإسلام هو البديل». وهى أيضاً ظاهرة اقتصادية، يتستر به الفقراء بعيداً عن غلاء الأزياء خاصة لو كان حجباً عادياً خالياً من المزركشات الفضية والذهبية. الحجاب شعار لفقر المجتمع، توحيد فى الزى، لا فرق بين خيش وحريز. والحجاب ظاهرة جمالية. فقد تفتنت دور الأزياء فى تلوين الحجاب وتزيينه والإعلان عنه فى أجهزة

(١) هو التيار الفلسفى الذى عبر عنه عثمان أمين. أنظر دراستنا «من الوهى الفردى إلى الوعى الاجتماعى» فى «دراسات إسلامية» الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٨١.

الاعلام وعلى نواصى الطريق، جمال الحجاب وفتنة المحجبات، فقد جمعت المحجبة بين جمال البدن وجمال الروح، وبالتالي فهي أولى بالزواج من السافرة والشاب يطمنن إلى الجمالين معاً في عصر عم فيه القبح والفساد. والحجاب أخيراً ظاهرة نفسية يظهر في نهاية العمر، ويدل على السأم من الحياة بعد الاشباع منها، والتحول مائة وثمانين درجة مثل حجاب الفنانات. فقد نعمت الفنانة بالدنيا، ونالت الشهرة والاعجاب، وحظت بالثمة وملاذ الحياة، ونالت من الغنى والرزق ما يكفل لها رغد الحياة. لها عمارتها في المدينة وقلتها على الشاطئ، وحسابها في البنك. ولم يعد ينقصها شيء من هموم المواطنين. ثم تلجأ إلى نعيم الآخرة وحظوظها لتنافس الفقراء فيها. فتال الحسينين، نعيم الدنيا ونعيم الآخرة، توبة مجسوة في نهاية العمر. النعيم الديني في البداية، والنعيم الأخروي في النهاية، ونعيم أبدي في كلتا الحالتين^(١).

والحجاب كما تصوره إحدى الكتابيات عندما يكون عن اقتناع يدل على رغبة في الهروب عن العالم. المنقبات اشباح متحركة. ويمكن للرجل ارتداء النقاب وبفعل ما يشاء متخفياً كالنساء. ويمكن للمرأة ارتداء النقاب وتفعل ما تشاء حتى أصبح النقاب وسيلة للاباحية والشر الاجتماعي، ستر من الخارج وبمر من الداخل، غلق في الظاهر وفتح في الباطن. النقاب إذن تعامل مع الجسد بالنقيضين: كساء وعرى، غطاء وكشف، قمع وإباحية، إداة للجسد وتمتع به، انكار للجنس واشباع له^(٢). وينتقى النقيضان في الفتاوى بتشريع النقاب والدعاية له في مجلة «بوردا» الألمانية اعلاتاً عن الزى الإسلامي ومنافسة للأزياء العالمية، يثبت المفتي أن وجه المرأة عورة ولا بد أن يغطي بالنقاب ماعداً عيناً واحدة أو نصف عين، ويطلب بشراء صفحة أو نصف من مجلة بوردا الألمانية لعرض موديلات الأزياء الإسلامية، أصالة ومعاصرة، تراث وتجديد، قديم وجديد. فالزى الإسلامي يظهر مفاات العينين الكحيلتين مثل عيني الصقر. والغرب هو المقصود بالتوجه للاعلان والدعاية. آيات القرآن عن الحجاب معزولة عن سياقها وظروفها، اثبات أن حديث الرسول لأسماء الذي يبيح كشف الوجه ضعيف السندا التناقض بين ستر الحرة العجوز وسفور الأمة الجميلة، الستر للبدن من أجل الاستخدام والتسرى وكأن المرأة مجرد بدن، تغطية كاملة أو تعرية ومساحيق، حجاب مرصع بالذهب والفضة. وتتم المغالاة في تحريم انكشاف المرأة على

(١) نون (١) ص ٢٢-٢٣ (دشريف حتاة: الحجاب والخان والإسلام).

(٢) النشرة (١) ص ٣٢-٣٣ (د. نهاد صليحة: وسارت الاشباح بيتنا نهرا).

المرأة. وتظهر التفرقة بين المرأة والرجل في اعتبار وجه المرأة فتنة مثل بدن الرجل لا وجهه. وإذا كانت خلايا الرجل ثروة قومية فلا يجب إثارتها بوجه المرأة وبدنها وحتى لا تحجبه عن أداء الصلاة! أين المرأة العاملة المجاهدة المريية الفاضلة للرجال؟^(١)

إنما الأخطر من ذلك حجاب العقل، وحجاب الذهن، وحجاب الفكر، وحجاب الرؤية، وحجاب النظر، وحجاب الروح، الاضراب عن التفكير، والامتناع عن استعمال حرية الفكر والتعبير كحق طبيعي للمرأة والرجل على حد سواء. قد يختلف الباحثون وقد يتفقون في تحليل ظاهرة الحجاب، والاجتهاد حق الجميع، واختلاف الأئمة رحمة بينهم. للمخطئ أجر وللمصيب أجران^(٢).

والختان أيضاً ظاهرة اجتماعية متراكمة عبر العصور القديمة، الوثنية والدينية، اليهودية والمسيحية والإسلام. كانت في أفريقيا نوعاً من القضاء على المحرمات، الختان السرى أو الفرعونى وهو استئصال الفرج بأكمله. ثم أصبحت في اليهودية علامة على العهد بين الله والشعب المختار، ماركة مسجلة، بصمة الدم. ثم اختلف الحواريون حولها، بولص لا يرى ضرورة للختان حين التحول من الوثنية إلى المسيحية وهو اليهودى المتحول إلى المسيحية، وبطرس يرى ضرورة ذلك. فالمسيحى في أصله يهودى، يمر الوثنى باليهودية أولاً قبل أن يصبح مسيحياً. وفي الإسلام أصبح الختان تواصلاً مع دين إبراهيم، للرجال دون النساء، صحة وقوة للرجال. وقد تطرق عصر النهضة من قبل إلى هذا الموضوع. وأعادت «نون» نشر بعض المقالات المنشورة سلفاً عنه مبيّنة انتهاء عصر الاماء، وأن ختان البنات ليس من الدين، وتطالب الأم بمنعه^(٣). وفي النهاية قطع أجزاء من البدن عادات قديمة من العصر العبودى مثل ثقب الأذن، وقطع اليد، والختان^(٤).

أما ظاهرة منع الاختلاط فهي سمة من سمات المجتمعات القديمة التى كان للرجل فيها القيادة والقُدوة. وجاء الإسلام ليشارك المرأة في مظاهر النشاط الاجتماعى ابتداء من التجارة حتى العلم والحرب. فمنع الاختلاط ليس ظاهرة إسلامية بل وهابية سعودية^(٥).

(١) المصدر السابق ص ٤-٧ (عرض كتاب العزيز عبد الله بن باز مفتى السعودية «الحجاب والسفور في الكتاب والسنة»، دار الكتب السلفية) القاهرة ١٩٨٩.

(٢) نون (٢) ص ٦٠.

(٣) نون (٤) ص ٥٦ (نشر مقال «ختان البنات» لسلامة موسى من كتاب «ما هى النهضة، ومقالات أخرى»).

(٤) المصدر السابق ص ٤٧.

(٥) النشرة (٢) ص ٢٥ (٣) ص ٦١.

وكيف يتم الفصل بين الذكور والأنثى فى المواصلات العامة وقاعات الدرس وأماكن العمل؟ إن الفصل لا يؤدى إلى الأخلاق بالضرورة بل قد يؤدى إلى العكس. فكل مرغوب ممنوع. وقد تثير صورة الأستاذ وصوته وحركاته وعلمه على الشاشة المرئية الطالبات اللاتى يسمعن أكثر مما لو حضر بشخصه ورأوا بدائته وقصره وعرجه وقبحه. وقد قيل: إن الأذن تعشق قبل العين أحياناً.

٧ - الزواج والطلاق

تعرض ثون لهذه القضية بإعتبارها أوضاعاً اجتماعية تتطلب إعادة النظر فى قانون الأحوال الشخصية من أجل تطويره بحيث يساعد على تغيير هذه الأوضاع الضارة بالزوجة والأسرة^(١). فهى حالات اجتماعية يستغل فيها الدين القاصرات بشهادات ميلاد مزورة وعقود مزورة وشهود زور مع تسجيل فى الشهر العقارى وكأن المرأة عقار، ويمر ذلك كله دون عقاب تحت سمح وبصر المشايخ والعمد، ممثلى السلطة فى الدولة. وقد يصل الفرق بين العربى المعجوز والفتاة المصرية إلى أكثر من ستين عاماً بحجة فارق السن بين الرسول وعائشة، ولا يوجد فى القرآن ما يمنع من فارق السن. والفقر يضطر الأب إلى قبول المهر رشوة لشراء الخبز، رزقاً من السماء، فالأخت الكبرى خادمة، والأخت الوسطى كانت خادمة ثم أصبحت تعمل فى الشقق المفروشة، فازداد رزقها وضاع شرفها. والأب طلق الأم، والبنات كثيرات. تزوج بالمعزى لأنه يريد ذكراً، فأنجب الذكور والبنات. حج وأطال الذنن وأصبح الحاج مسعود. والزواج العربى أهرج يمشى على عكاز، فقد ساق اليمين فى حادث. له ثلاث زوجات مسوديات، وبقت له الرابعة شرعاً، وله من البنون العشرون أو ما يزيد. والرجل لا يعبه إلا جيبه. يضرها ثم يفتصبها، مريض نفسى. الخادمة أفضل من الزوجة. لها مرتب وحقوق. يريد قتل أطفال الزوجة الرابعة حتى لا يشاركوا فى الميراث. والأخت الأخرى تزوجت كويتى وحملت وتركها، ويعود إليها كل عام للتسرى الشرعى بدلاً من الفنادق وأمراض الایدز والمخالفة لأحكام الشريعة. الأطفال غير مصريين لأنهم من أب غير مصرى بالرغم من ولادتهم على أرض مصر. ومسحار القرية يقوم بكل شئ، ويأخذ الأجر، ويملك عمارة من ثلاثة عشر طابقاً، ويشتري الأراضى، متعهد الهجرة والزواج، مصريات أفضل من فلبينيات، فالبيضاء المسلمة خير من السمراء النصرانية، تطبيقاً للشريعة. ويقدم أنواع الزواج، الزواج العرفى، وزواج المتعة، الزواج للتسرى. وهناك مائة ألف مصرية طبقاً للإحصائيات فى مثل هذا الوضع^(٢).

(١) ثون (٤) ص ٤٩.

(٢) ثون (٣) ص ١٢-١٧ (فى سوف الرقيق الشرعى) وأيضاً (٤) ص ٢٧ (فى أحضان الزواج العرفى).

وتعبد «نون» طرح قضية تعدد الزوجات. كان النظام تاريخياً قبل الإسلام وبلا حدود. فحدده الإسلام بأربعة زوجات بشرط العدل، وهو شرط مستحيل في العواطف وإن كان ممكناً في قسمة الرزق والحجرات. وما تعلق على شرط مستحيل يكون ممنوعاً طبقاً لقواعد علم أصول الفقه. وهو يخضع للضرورة، استثناء من القاعدة، بسبب العقم أو المرض أو زيادة عدد النساء على عدد الرجال بعد الحروب بالرغم من التعادل في الطبيعة. وقد اجتهد علماء تونس وحرّموا تعدد الزوجات نظراً للمضار التي تنشأ عنه، تشريد الأسرة والأطفال، زيادة السكان، اعتبار المرأة جنساً اضطرار الرجل لزيادة الدخل بشتى الوسائل، الخلافات التي تؤدي إلى الطلاق، الأمراض الجنسية، الشقاق^(١).

أما الطلاق فإنه أيضاً في حاجة إلى إعادة نظر كممارسة اجتماعية، وكحق مطلق للرجل، سيف مسلط على المرأة دون سبب. تسمح الزوجة حذاء الزوج لأنه تخشى الطلاق، تنافق وتدهان أو تكبت وتصمت خوفاً من الطلاق أو تعدد الزوجات. وقد غيرت تونس والمغرب قانون الأحوال الشخصية للحد من سلطات الرجل التي يسع استخدامها. يسافر الزوج إلى مناطق الثروة، ويترك الزوجة الأولى في مناطق الفقر، ويتزوج بـزوجة جديدة، وتظل الأولى معلقة متجوب المحاكم طلباً للنفقة أو الطلاق. وإذا ما ثارت الزوجة لكرامتها تطلب في بيت الطاعة إجباراً كالمناخ. لا تسافر إلا بموافقة الزوج كالمقاصر أو العبي. ويمكن تطلق الزوجة اتباعاً للقافية من شاعر :

تري العرار الفض والجشائنا وأم عمرو طالق ثلاثاً^(٢)

الزواج بالأجبار أو تحت طائلة الفقر، والحياة بالأجبار بقانون الطاعة، والطلاق بالأجبار رهناً بإرادة الزوج. فمتى يتم إعادة النظر في قانون الأحوال الشخصية بناء على رغبة المرأة ولادتها الحرة وكأنها متاع ينقل من زوج إلى زوج في حالة الفتاوى؟ إذا ظهر الزوج المفقود بعد الحكم بموته لمن تكون زوجته إذا تزوجت غيره؟ إن لم يكن الزوج الثاني عالماً هي له. وإن كان عالماً تعود للأول، دون سؤال المرأة أو أخذ رأيها. إن قانون الأحوال الشخصية يعبر عن الأوضاع الاجتماعية لكل عصر، ويتغير بتغيرها. والمصلحة أساس التشريع. وما أكثر المضار الناجمة حالياً عن قانون الأحوال الشخصية بصيغته الراهنة. فالحكام ملوثة بالنساء والأطفال، والقضاء عاجز، والفقير غائب^(٣).

(١) نون (١) ص ٤٧ (الاجتهاد وتعدد الزوجات في الإسلام)

(٢) نون (٢) ص ٣١ - ٣٣ ص ٤٢ - ٤٥ النشرة (١) ص ٢٠.

(٣) نون (١) ص ٤٤ - ٤٦ نون (٣) ص ٢٣.

وتعبد «نون» النظر في مفهوم القوامة وقانون الموارث بالنسبة للمرأة. وتدخل في حوار مع الآراء المثارة في هذين الموضوعين من كل التيارات الفكرية خاصة المحافظة منها التي تجعل القوامة مسؤولية الرجل شرعاً عن الاتفاق اعتماداً على آية «فقلنا يآدم إن هذا عدو لك ولزوجك فلا يخرجكما من الجنة لتشقى». وتتساءل «نون»: وهل الشقاء للرجل وحده دون المرأة؟ إن التفسير الصحيح للآية لا يقتصر على الشواهد اللفظية بل يتجاوزها إلى المعنى. وهل الأعمال خارج الأسرة شقاء؟ هل على الرجل الانفاق، وعلى المرأة الطاعة؟ وماذا عن مشاركة المرأة في الانفاق؟ كل هذه أسئلة اجتماعية اجتهدية تصيب وتخطئ، وليست الدين في ذاتها. وهل القوامة مجرد انفاق؟ وهل هي في العلم؟ وهل الضرب، ضرب الرجل للمرأة من القوامة؟ هل علم الرجل ودرأته بالمصلحة من القوامة؟ قد تعنى القوامة فقط الرأي الراجح والأسلم والأفضل في المقارنة وليست الأولوية المطلقة للرجل. إن النساء اللاتي يجعلن للرجل القوامة عليهن يزايدن في الدين، ويمرن عن رغبة مكبوتة للاشباع^(١). كما ترد «نون» أيضاً على الرأي القائل أن المرأة ليست ندلاً للرجل بل مكملة له^(٢). وتعتمد على آراء أخرى تنكر أفضلية الرجل على المرأة. «وإذا كان هناك ما يشير إلى أفضلية أو أولوية للرجل على المرأة فيجب علينا أن نملك الشجاعة الفكرية وجسارة الاجتهاد رغم أننا لسنا من علماء الفقه. وهو اجتهاد يساهم فيه المؤمن بلا فقه في تبصير الفقيه. فليس بالضرورة أن يكون الفقيه أعمق أو أصدق إيماناً خصوصاً في عصر أصبح فيه للعلم والوعي مكانة خاصة^(٣). وكان الرسول لا يرى غشاضة في الاتيان بجميع الأعمال التي تقوم بها المرأة. فقد قالت السيدة عائشة عن رسول الله «ما ضرب الرسول بيده امرأة له ولا خادماً قط». وقالت: «وكان يخيط ثوبه، ويخصف نعله، ويرقع دلوه، ويحلب شاته، ويخلم نفسه».

أما موضوع الميراث فهو مثل باقي الموضوعات، ملك اليمين، والجواري، والاماء والعبيد، والفنائم، موضوع تاريخي صرف إنقضى بإتقضاء الزمن. يمثل إحدى مراحل تطور الأوضاع الاجتماعية بالنسبة للملكية في الجزيرة العربية، من اللاشيء إلى النصف ثم من

(١) النشرة (١) ص ٤٣ (رداً على حديث د. سعد إبراهيم صالح أستاذة الفقه المقارن ورئيس قسم الفقه والأصول بكلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات، جامعة الأزهر المنشور بالأهرام في ١٣/٤/١٩٩٠).

(٢) نون (٤) ص ٣٣ (وهو رأي د. محمد عمارة).

(٣) نون (٢) ص ١٤ (رأي د. محمد شعلان).

ظهور الإسلام حتى الآن، من النصف إلى الشخصية الكاملة. قد تكون المرأة الآن وحدها هي المسؤولة عن الانفاق. فطبقاً للاحصائيات لثلاث الأسر المصرية تعملها النساء. وإذا فرح الجميع بالغاء ضريبة التركات، وقد كانت من قبل شرعية، فلا يتحرك أحد لاعادة النظر فى نظام الموارث الذى يجعل للموروث إذا كان له ابن ذكر أن يكون الميراث فى ابنته وزوجته وأمه وأبيه أى الأقارب من الدرجة الأولى. فإن لم يكن له ابن ذكر وكان له دسنة من البنات فإن البنت لا تحجب توزيع الميراث على فروع الموروث البعيدة. على عكس الفقه الشيعى الذى أعطى البنت نصيبها فى الميراث سواء كان للموروث ابن ذكر أم لا، والذى جعل لها نصيباً كاملاً فى الميراث مساوياً لنصيب الذكر^(١). قانون الموارث يفسر طبقاً للظروف والأزمان رعاية للمصالح العامة. ومن هنا أتت أهمية الاجتهاد والابداع. إن هذه المشكلة وإن كانت جزئية تربط بقضية الارث لكننا فى الواقع نمرس مشكلة أخطر وأكبر ألا وهى الجمود الفكرى أمام متغيرات سريعة ومتشابهة وسيادة حالة التقليد دون الابداع. وهناك بعض الأنظمة الإسلامية الشجاعة التى غيرت قوانين الميراث وأصبحت البنت ترث مثل الولد وحسب قول بعض الفقهاء وإذا تعارض النص مع المصلحة غلبت المصلحة على النص لأن النص ثابت والمصلحة متغيرة^(٢). قد يكون السبب فى ذلك حرص الفقه السنى على تركيز الثروة فى الذكور فى سلطة القبيلة دون توزيعها على الاناث اللاتى قد يتزوجن ذكوراً من قبيلة أخرى. والاقتصاد سياسة. وكلاهما قوة. وكان من الطبيعى أن يتكون فقه معارضة يسمح بالمساواة فى الميراث بين الذكر والأنثى وبميراث البنت.

٩ - المرأة والحركة الوطنية

لقد ارتبط تاريخ الحركة النسائية بتاريخ الحركة الوطنية المصرية. فلا فرق بين جمال الدين الأفغانى ومحمد عبده وبين قاسم أمين وهدى شعراوى. بل لقد أهدى قاسم أمين كتابه «المرأة الجديدة» إلى سعد زغلول. ويرى البعض أن ماكتبه قاسم أمين فى «تحرير المرأة» إنما هى تعبير عن أفكار محمد عبده وأحمد لطفى السيد. وكما أثبتت رسالة امرأة أمريكية عن المرأة العربية أننا لن نصمد أمام اسرائيل إلا إذا تحررت المرأة العربية. فالأمة لا تناضل العدو لتحرير الأرض وتصفها لم يتحرر بعد. أن تحرير المواطن يسبق تحرير الوطن. ولا يتحرر وطن والمواطن فيه محل.

(١) نون (١) ص ٥٢ (تأليف القضية للكتاب الصحفى أحمد بهاء الدين فى يومياته فى الأهرام فى ١٩٨٨/١٢/١٨).

(٢) نون (٤) ص ١٠ (النشرة (٣) ص ٥٢ - ٥٤).

كما تناهض «نون» باسم الوحدة الوطنية كل مظاهر التطرف الدينى والطائفية بأفلام المسلمين والاقباط على حد سواء. فالطائفية ظاهرة طارئة. والعودة إلى الطيبة المصرية والشخصية المصرية والوحدة الوطنية نقصى على التطرف الدينى الإسلامى والعزلة المسيحية للنوادى المسيحية^(١). قد تكون أحد أسباب الفتنة الطائفية وأثارها قضية المرأة واستثارة الحمية الدينية من اعتداء رجل قبطى على فتاة مسلمة. فالدفاع عن العرض دفاع عن الأرض دون أن يكون العكس صحيحاً^(٢). هناك إذن علاقة بين التفرقة الدينية والتفرقة الجنسية. قد يكون الاعتداء من مسلم على قبطية أو من مسلم على مسلمة أو من قبطى على قبطية. ولكن العدوان الجسدى سرعان ما يفسر كعدوان دينى. وفى الحقيقة كلاهما عجز عن المواجهة السياسية مع القاهر الأعظم، السلطة السياسية. يتوجه العدوان نحو الشخص الأضعف، المرأة أو القبطى. ويستطيع المنهج التاريخى أن يتتبع ظاهر الفتنة الطائفية ويجد أنها فى الحقيقة معارضة سياسية فى ثوب دينى، فى غياب المشروع القومى الوطنى الجامع الذى يتساوى فى تحقيقه جميع المواطنين. الدين جوهره واحد، العدل والمساواة والحرية. إنما تنفقت الأمة فى حالة الظلم والتمييز والقهر. ثم تأخذ المعارضة شكلاً دينياً طالما أن الدين هو الحامل للوطنية وللمعارضة على حد سواء. ويؤكد الدستور المصرى القائم هذه الوحدة الوطنية، ويمنع أى تفرقة بين المواطنين على أساس الدين. ولكن المحرمات الثلاثة: الدين، والسلطة، والجنس تفذى بعضها بعضاً كالأوانى المستطرفة^(٣).

إن الطائفية نتيجة طبيعية للتطرف الدينى الذى يخلق المواطن فى دينه دون غيره، ويخلعه عن وطنه، ويعيش فى عالم كله من المحرمات. فالفن حرام، وصوت أم كلثوم عورة^(٤). إن الطائفية والتطرف الدينى مثل الأدمان هروب من العالم الفوقى إلى العالم التحتى، عجز عن المواجهة فى الخارج وتسرب إلى الداخل. هناك صلة بين الدين والأدمان والشرطة. فالشرطة هى الدولة القاهرة التى يعجز المواطن عن قهرها فيفر إما إلى الدين إن كان يبنى المقاومة السرية وأما إلى الأدمان إن كان يبنى الفرار. ومن ثم يكون حل الأدمان ليس فى زيادة الجرعة الدينية إذ أنه يصب فى الدين ويصب الدين فيه، وليس بالنصوص بالرغم من علم

(١) النشرة (٢) ص ١٧ (مارلين تادرس: محمد وفاطمة وحشوتنى).

(٢) النشرة (١) ص ٢٦ - ٢٧ (مسألة العرض والفتنة الطائفية).

(٣) المصدر السابق ص ٢٨ - ٣٠ (الفتنة الطائفية ومنهج التفكير التاريخى).

(٤) نون (٤) ص ٢٦ نون (٢) ص ٢٣. وقد قامت جمعية تضامن المرأة بإنتاج فيلم «كمجنحة» عن محاولة قتل الابداع الفنى عند فتاة تلتحق بإحدى المعاهد الموسيقية وكانت تهوى عزف آلة الكمان ثم نفرت منها وتركتها بسبب تأثرها بالتفسيرات الخاطئة للفكر الدينى، النشرة (٤) ص ٣٠.

بالرغم من عدم وجود نصوص صريحة لمواجهة الأدمان إلا قياساً واعتماداً على التعليل، إنما بالعودة إلى السطح ومواجهة القهر الخارجى والمطالبة بالحوار بين طرفى الخصام، الحاكم والمحكوم. إذن ليس كل ما تطرحه «نون» ضد السياسات القائمة بل هناك ما يتفق مع أهداف الدولة والأهداف الوطنية العليا مثل مواجهة التطرف والطائفية والعنف والأدمان^(١).

١٠ - المرأة وتاريخ الأديان

لقد استطاعت «نون» أن تكون نافذة لمصر على ما يقع خارجها فى موضوع المرأة فى مختلف الديانات والحضارات من أجل رصد أوجه التشابه والاختلاف بين أوضاع المرأة عندنا وعند غيرنا لمزيد من الوعي والادراك عن طريق المقارنة. فتمو الحركة السلفية ليس قاصراً على مصر وحدها بل عام فى أرجاء العالم الإسلامى، وليس قاصراً على الإسلام وحده بل عام أيضاً فى المسيحية واليهودية والديانات الوثنية التى مازالت قائمة. فقد أدت الضغوط التى تفرضها التيارات الدينية إلى أن يفرض على النساء فى مصر عام ١٩٨٥ قانون للزواج والطلاق أشد تخلفاً من القانون السابق عليه عام ١٩٧٩، وكذلك الحال فى الدساتير واللوائح الطلابية والرقابة. كما تظهر دعوات تطبيق الشريعة الإسلامية أوقات المحافظة والتخلف والردة كنوع من المحافظة على الداخل فى مواجهة طغيان الخارج.

والظاهرة عالمية خارج مصر فى العالمين الإسلامى والمسيحى، الشرقى والغربى. فهناك مثلاً حالة امرأة عجوز مسلمة من الهند طلقاً زوجها بعد نصف قرن من الزواج وحُكم لصالحها فى ١٩٨٥، ثم تراجعت الدولة بسبب ضغوط الجماعات الإسلامية، وقدمت مشروعاً يحرم النساء من حقوقهن السابقة، وتحرر الزوج من التزاماته المالية عند الطلاق. فأصبحت مسؤولية المطلقة وأولادها على أسرتها وليس على زوجها، وصدر القانون بذلك فى ١٩٨٦^(٢). وحدث نفس الشيء فى باكستان فى عهد ضياء الحق وفى السودان فى عهد النميرى عندما استخدم تطبيق الشريعة الإسلامية من أجل السيطرة والقهر. كما تم تغيير الدستور فى بنجالادش فى ١٩٧٧ لصالح الحكومة والجماعات الإسلامية. وفى الهند حدث نفس التنازل للجماعات الهندوكية. والفرض واحد، جعل المرأة عدوة نفسها، عدوة جسمها، عدوة وجودها بعيداً عن النضال السياسى والاجتماعى. اغتصابها بالقوة، وتزويجها

(١) نون (١) من ٤٨ - ٥٠.

(٢) نون (٢) من ٤٦ - ٤٧.

بالقوة، وتطليقها بالقوة. بل هناك محاولة لإحياء الموروثات الهندية القديمة بدفن الأرملة مع زوجها المتوفى أو تبقى حية مع طيقة المتوفين!

ولما كانت المسيحية ديناً وطنياً في مصر فقد حاولت «نون» أيضاً إعادة تأويل نصوص بولص عن المرأة من أجل تفسيرها تفسيراً تاريخياً أو مجازياً دفاعاً عن وضع المرأة في المسيحية وفي مصر. لا يوجد نص في الإنجيل يؤكد خضوع جنس إلى جنس. وكان المسيح لا يفرق في الإيمان بين رجل وامرأة. بل أن أهم من تكونوا معه كانوا من النساء.:: اليصابات وأمه وماريا المجدلية ومارتا بل ساهمن في تكوين العقائد. ولكن التفرقة أتت من بولص في رسائله وليس في الأناجيل مثل: «إن رأس الرجل المسيح ورأس المرأة الرجل»، عبارة طبقاً للقياس التشبيهي تدل على التراتب أكثر مما تدل على تمايز الرجل والمرأة. وإذا قال «على المرأة أن تغطي رأسها لأنها تشين نفسها، وإذا لم تغط بقص شعرها فإنها عادة في العصر القديم تدل على الاحتشام، والعادات تتغير بتغير العصور. وإذا قال «المرأة من الرجل والرجل من المرأة والأثنان من الله» فإن ذلك يدل على المساواة على التبادل، وانتساب كليهما إلى مبدأ واحد، لهما نفس الحقوق ونفس الواجبات. وإذا قال «لنصمت نساؤكم في الكنائس لأنه ليس مأذوناً لهن أن يتكلمن بل يخضعن كما يقول الناموس أيضاً، أنه قبيح بالنساء أن تتكلم في كنيسة» فقد كان ذلك عادة القدماء وأعرافهم. أما الآن فقد تعلمت النساء وبلغن أعلى الدرجات. يسألن ويعجن ويعترضن. وإذا قال «بنيني على النساء أن يكن متعقلات عفيفات ملازمات بيوتهن صالحات خاضعات لرجالهن لكن لا يجدف على كلمة الله» فإن ذلك يعني مجرد الطاعة كسلوك أخلاقي فاضل، ولا يعني عدم الخروج والعمل والمشاركة في الحياة العامة. وإذا قال «أيها النساء أخضعن لرجالكن كما للرب لأن الرجل هو رأس المرأة كما أن المسيح أيضاً رأس الكنيسة» فإن الخضوع هنا يعني الطاعة وحسن المعاملة. وفي نفس الوقت يقول «أيها الرجال أحبوا نساءكم كما أحب المسيح أيضاً الكنيسة وأسلم نفسه لأجلها كذلك يجب على الرجال أن يحبوا نساءهم كأجسادهم. من يحب امرأته يحب نفسه». وذلك يعني أن طاعة المرأة للرجل يقابلها حب الرجل للمرأة. فالواجبات والحقوق متبادلة وليست من طرف واحد. وبطبيعة الحال «إن المحب لمن يحب يطيع». وإذا قال «إن النساء يزين ذواتهن بلباس الحشمة» فإن ذلك يعني الأخلاق الحميدة. وإذا قال «لتتعلم المرأة بسكوت في كل خضوع ولكن لست أذن للمرأة أن تعلم ولا تتسلط على الرجل بل تكون في سكوت» فإن ذلك من حسن المعاملة ويقضى أيضاً للمعاملة بالمثل. وقد كانت عادة القدماء التشبيه باستمرار بين الرجل والمرأة وبين كل نظام رئاسي في الكون أو المجتمع أو الأسرة طبقاً للتصور القبلي. وإذا قال

«أما الأرازل الحثلاث فارفضهن» فإن ذلك يعنى فى عرف القدماء النعمة والغيب والتحدث فى سير الناس، فالثلاثة تعويض عن موت الزوج. وهذه كلها آراء يولص الخاصة من ثقافته اليهودية الأبوية الموروثة والتي استعملها فى فهمه للمسيحية مع نوع من المغالاة والتطرف والمزايدة على باقى الحواريين. أما السيد المسيح فقد قال «من كان منكم بلا خطيئة فليرمها بحجر» دليلاً على احترام المرأة ورداً للرجل إلى حدوده، والمساواة بينهما فى الخطيئة والمغفرة^(١).

وتعرض «نون» لنموذج من الحركة النسائية الكاثوليكية فى إيطاليا، وهى حركة تقديمية اشتراكية تميز بين نوعين من الدين الكاثوليكي: دين البابا والحكام والفاثيكان الرسمى وهو دين يقوم على القهر، ودين الجماهير والشعب رجالاً ونساء، وهو دين يقوم على التحرر. الأول ضد تنظيم الأسرة ومنع الحمل والثانى يراعى ظروف الفقر ويحدد النسل. الأول مع الرأسمالية والاستغلال، والثانى مع الاشتراكية والعدالة الاجتماعية. الأول يتعاون مع الفاشية لأنه دين سلطة، والثانى يعارض الفاشية لأنه دين الشعب. الأول مع الاستعمار يحتكر التفسير والسيطرة، والثانى مع التحرر والمقاومة. فمعارك التفسير هى أساساً معارك اجتماعية، واختلافات التفسير صراع اجتماعى. وقد شاركت بعض الراهبات فى هذه الحركة تحت شعار الانتماء إلى النفس أولاً من أجل البات حرية الاختيار والصدق مع النفس كما فعل مارتن لوتر من قبل فى «حرية المسيحي»، وتحت شعار «نحن الكنيسة». لا يحتاج الدين الشعبى إلى واسطة بين الإنسان والله، البابا أو الكنيسة. ولماذا تذكر المسيح وقد عاش راهباً يحن على المرأة ويتعارض معها؟ ولماذا التثيت من ذكورة البابا عن طريق لمس الخصيتين طبقاً لعادة العصور الوسطى وعيد Habet بعد أن تنكرت امرأة مرة فى زى البابا وتم انتخابها؟ ولماذا يكون البابا بالضرورة رجلاً؟ إن الحركة النسائية قادرة على أن تدفع المجتمع عن التخلي عن العادات الموروثة، وتطرح مفهوم التقدم، وتعمل على تغيير الأوضاع الاجتماعية إلى ما هو أفضل^(٢).

كما عرضت «نون» لبعض الأساطير للمقارنة فى الديانات القديمة المتعلقة بالمرأة مثل أسطورة «نون» فى التاريخ، آلهة مصر القديمة، الأم التى جمعت السماء والأرض، الابنة التى انكرها أبوها لأنها سمراء. لقد صنعت الأساطير القديمة من المرأة الها: أثينا، ايزيس. كما شاركت المرأة فى معظم أساطير الخلق. فالدين يتشكل فى التاريخ، ويعبر عن طبيعة

(١) النشرة (١) ص ٣٨-٤٠ مارلين تادرس: للمسيح برئ.

(٢) نون (١) ص ٥١ (البابا أو الماما).

الصراعات الاجتماعية، ويستوى في ذلك دين الوحي أو دين التاريخ، الاله المذكور أو الاله المؤنث، الكهنة الرجال أم الكهنة النساء كطليقة متوسطة بين الله والناس^(١).

قدمت «نون» نماذج من التيارات الدينية المستنيرة^(٢). وقاومت التيارات الدينية المغالية، ودعت إلى الوحدة الوطنية، وناهضت الطائفية وبينت مخاطر الاديان، ونادت بأهمية فتح باب الاجتهاد من جديد فى قانون الأحوال الشخصية درعاً للمفاسد وجلباً للمصالح، وحللت الواقع الاجتماعى اعتماداً على علماء الاجتهاد والاقتصاد والسياسة والتاريخ، ودافعت عن المرأة كإنسان، وجعلت الدين إيماناً قلبياً خالصاً فى عصر يتغلب عليه المظاهر والرسوم والأشكال، ودفعت إلى الاعتدال والاخلاق، وبينت دور المرأة فى الحركة الوطنية المصرية، وكانت نافذة لمصر على أوضاع المرأة فى العالم. فكيف يمنحها القضاء المصرى ويؤيد قرار إيقافها؟ من الذى يحمى الأمة إذا ما تسلط الحكم وتغلى القضاء؟

(١) نون (٢) ص ١٠ ص ١٦ نون (٣) ص ٤٣ نون (٤) ص ٤.

(٢) مثل الشيخ عبد السلام امام القرية ودفاعه عن تعليم البنات فى الريف نون (٤) ص ٨.

ثنائية الجنس أم ثنائية الفكر؟

أولا - الموضوع والمنهج

إن وضع المرأة في المجتمع مرهون بطبيعة كل مجتمع وظروفه التاريخية وثقافته الموروثة، فلا توجد مشكلة للمرأة في كل المجتمعات والثقافات والعصور، واحدة ونمطية، وبالتالي لا يوجد «حل» واحد لها يمكن تعميمه من مجتمع إلى آخر. ومن ثم تنوعت الحركات النسائية وتباينت من مجتمع إلى آخر.

فقد ارتبطت حركات «تحرير المرأة» أساسا بالمجتمع الغربي. هذا وصف لواقع وليس حكم قيمة. وإذا ظهرت خارج المجتمع الغربي، مثلاً في العالم العربي، فإنها تكون تقليداً للغرب. فبالرغم من تحرير الفرد في الغرب والإعلان العالمي عن حقوق الإنسان والمواطن إلا أن المرأة لم تكون مساوية للرجل في حق الانتخاب لإحدينا، وفي الأجور حتى الآن، وفي تولى الوظائف العامة. وأضافت الحركة أخيراً حق العرى بعد التمتع بالأناقة وأردية بيوت الأزباء، وحق الشلوذ الجنسي بعد الاستمتاع بالامحدود بالجنس الطبيعي، ولو أن ذلك خف قليلاً في السنوات الماضية بعد اكتشاف مرض نقص المناعة «الإيدز»، وحق الإجهاض بعد أن تفككت الأسرة وزادت العلاقات الجنسية الحرة وأولوية المرأة كفرد على المرأة كأم كنتيجة طبيعية للفردية الأوروبية، وحق التمتع بالجنس دون التزام بأسرة، زوج أو ولد، وحق خرق التقاليد ورفض الأعراف والثورة ضد وضع المرأة الاجتماعي وصورتها في ذهن الرجل والمجتمع والثقافة والدين بعد أن ظل حتى في الفلسفة المثالية أقرب إلى المحافظة والتقليد، ربة البيت، أم الأولاد، راعية الزوج، طاهية المطبخ، منسقة المنزل كما هو الحال عند فشته، أو الشيطان الرجيم، الفريزة الجنسية، الأهواء والميول والرغبات، الشر المستطير كما هو الحال عند شوبنهاور.

وفي المجتمع الشرقي، اليابان مثلاً، لا توجد حركة لتحرير المرأة على النمط الغربي. فعلى المرأة طاعة الرجل، وللرجل حق السيادة على المرأة، قسمة عمل متناغمة. لا تنافس

مجلة «هاجر» كتاب المرأة (١) دار سيناء، القاهرة ١٩٩٣. وقد ألقى مضمون هذا البحث كمحاضرة عامة في جمعية تضامن المرأة العربية بدعوة من د. نوال السعداوي ضمن النشاط الثقافي للجمعية عام ١٩٩٠. فتحية للجمعية وتأييداً لنضالها من أجل استرداد شرعية وجودها، وعلان قرار حلها، دفاعاً عن حرية الفكر والعمل لكل المواطنين ضد هيمنة الدولة على المجتمع.

المرأة الرجل فى عمله ومنصبه وإنتاجه وصعوده الاجتماعى، ولا ينافس الرجل المرأة فى بيتها وأطفالها وتدير شئون معاشها. للأول العمل فى الداخل وللتانى العمل فى الخارج. توفر له كل أسباب الراحة والسعادة والاستقرار حتى ينتج ويعمل ويدع، وبوفر لها كل وسائل الإعاشة والإنفاق حتى ترعى الأطفال وتنشئ جيلا قادر على العمل والإنتاج متمسكا بقيم الولاء والطاعة والتضحية. هو نموذج التجاور والتناغم دون التناطح والشقاق، بين القديم والجديد، بين الأصالة والمعاصرة، والذي يتم أيضا اتباعه فى علاقة المرأة بالرجل.

وفى المجتمعات الأفريقية المرأة مساوية للرجل فى العمل والإنتاج، فى الغابة والحقل. جسدها العارى ليس عورة، ورعاية الأطفال على ظهرها لا تتطلب البقاء فى المنزل. ومجتمع النساء ليس أقل من مجتمع الرجال قيمة. بل تبدو المرأة أحيانا فى مثل هذه المجتمعات أساس النخية فى المنزل وخارجه نظرا لانشغال الرجل فى الصيد والقتل أو الحرب والقتال، والفلاحة المصرية بها شىء من ذلك الطابع للمجتمع الأفريقى، فهى ربة المنزل فى الداخل ومع زوجها فى الحقل فى الخارج، تبنى البذور، وتسقى الزرع، وتجمع القطن والحصاد، فلا فرق بين الداخل والخارج، بين المنزل والحظيرة، بين إرضاع الأطفال وحلب الأغنام والأبقار.

ولما كانت مجتماعتنا تربط بين قضية المرأة والدين، فهما مع السياسة، يمثلان مقدسات أو محرمات «تابوه» ثلاثى، وتجعل أحد أسباب وضع المرأة الحالى، لإيجابا أم سلبا، الموروث الدينى فإنه يمكن إجراء تحليل مضمون لألفاظ القرآن الكريم بالمرأة مثل النساء، النسوة، الزوج، الأم، لمعرفة صورة المرأة فى المصدر الأول للموروث الثقافى، ولكن هذا التحليل للموروث الثقافى قد لا يعطى صورة للواقع الاجتماعى الذى نشأ فيه، مجتمع الجزيرة العربية، وقد لا يتيح تطور هذا التصور فى الموروث الثقافى الأول طبقا لتطور المجتمعات. وقد لا يتعرض كذلك لصورة المرأة فى المجتمع الراهن والواقع المعاش الذى يختلط فيه الموروث القديم بالمثل العامى، الأصل مع الفرع، القديم بالجديد، وبالتالي يخشى من الوقوع فى المثالية والتجريد والنسبة والتاريخية والفقهية والقوامة. كما يخشى من المواقف الانفعالية الخطائية إما للتبرير والدفاع عن الموروث الثقافى ورفض الوضع الحالى للمرأة ولطالبها فى التغير الاجتماعى أو للهجوم والرفض للموروث الثقافى دفاعا عن حقوق المرأة فى المجتمع الحالى. وكلاهما موقفان غير علميين. إذ يتطلب الموقف العلمى نقد الموروث وتحليل الواقع فى آن واحد، وإثبات تاريخية الموروث وإمكانية تطويره طبقا لظروف المجتمعات الراهنة. كما يتطلب تحليل وضع المرأة الاجتماعى كجزء من ظاهرة التخلف الاجتماعى الشامل.

ويمكن إجراء تحليل مماثل لصورة المرأة في الحديث النبوي، ولقد تم جمعه وتبويبه في موضوع المرأة^(١). والحديث هو المصدر النصي الثاني للموروث الثقافي، والخشية في الحديث هي درجة صحة الأحاديث، واختلاف القدماء فيها، وانتشار بعض الأحاديث الضعيفة أو الموضوعية في موضوع المرأة أكثر من انتشار الأحاديث الصحيحة نظراً لانفاقها مع الخيال الشعبي، وخطورة الاستدلال بها وهي صورة مزدوجة تجمل المرأة في أعلى عليين، مريم ابنة عمران مثلاً، وتجعلها في أسفل سافلين، ناقصة عقل ودين، نذير شؤم، شيطاناً رجيماً، فتنة وغواية، لا تتزوج إلا بولي، وعامة أهل النار. واختيار الأولى للدعاية والاعلان عن عظمة الاسلام وتكريمه للمرأة كمطر وحيبة وقيمة في ذاتها يعطى الحق لاختيار الثانية للهجوم على الإسلام وتصوره المرأة كحيض ونفاس وطهارة ولادة، ونفقة وصداق، وإبلاء وظهار وزواج وطلاق، وصلح ونشوز، وزنى وإحصان، وحجاب ومتمعة، وحضانة ورضاع، أى كموضوع جنسى. كما يكشف الحديث عن الممارسات الاجتماعية في الجزيرة العربية والتصورات القديمة للمرأة لدى الشعوب السامية. وبالتالي يكون الحديث منذ البداية تفسيراً للقرآن وتأويلاته طبقاً لعصر خاص هو الربع الأول من القرن الأول وفي مجتمع خاص هو المجتمع العربي القبلي. وإذا كان القرآن قد أعطى المبادئ العامة التي ما زالت أقرب إلى الصورة الإيجابية العامة فإن الحديث باعتباره أول قراءة وتطبيق للقرآن في التاريخ تفصيل لهذه الصورة طبقاً لوضع المرأة في الجزيرة العربية وفي المجتمع القبلي وهي أقرب إلى الصورة السلبية بعد أن غلب السلب على الإيجاب، والأعراف القبليّة على المبادئ العامة. وبالتالي تكون صورة المرأة في الحديث محملة بالأعراف وخاضعة للتطور والزمان على مدى أربعة عشر قرناً.

والعيب الأكبر في هذين النموذجين من الدراسة: صورة المرأة في القرآن الكريم وصورة المرأة في الحديث النبوي هو الانتقاء من جانب الباحث المتعاطف مع قضية المرأة للصورة الإيجابية وتعميمها على الصورة السلبية لتدعيم موقفه أى تغيير وضع المرأة لما هو أفضل. وقد يسمح ذلك للباحث آخر معاد لقضية المرأة أن يتنقى نصوصاً يدعم بها الصورة السلبية ويغلبها على الصورة الإيجابية تدعيماً لموقفه وهو إبقاء وضع المرأة على ما هو عليه. وبالتالي يشد كل من الباحثين الكل إلى جزئته الخاصة، ويتنقى من النصوص وفقاً لهواه. وتصبح معارك التفسير هي في الحقيقة صراع اجتماعي بين موقفين مسبقين: الأول من أجل

(١) حسن الأسوة بما ثبت من الله رسوله في النسوة، للعالم الفاضل والحاكم العادل صديق حسن خان المتوفى ١٣٠٧ هـ وقف على طبعه زكريا علي يوسف صاحب مطبعة الأمام، حقوق الطبع محفوظة له (ب. ت.)

تغيير وضع المرأة الاجتماعى، والثانى من أجل الإبقاء على الوضع القائم^(١). والعيب الأعظم هو الوقوع فى منهج النص الذى يحسنه التقليديون المحافظون والذين يحفظون النصوص ظهراً عن قلب والذى تسهل الزليدة فيه والدفاع عن الإيمان والسنة فى مجتمع إيمانى نصى تقليدى. يأخذون الجمهور إلى جانبهم وفى صفهم دفاعاً عن أصول الدين والعقائد والثقافة الموروثة، الإسلام خاتم الرسالات والرسول خاتم الأنبياء. فى حين يتم حصار الباحث المجدد الذى يحاول تغيير الأمر الواقع فى مواجهة بعض الجوانب التقليدية فى الثقافة الموروثة دفاعاً عن مصالح الناس وتغييراً للوضع الاجتماعى للمرأة بما يتفق مع الصورة الإيجابية لها فى بعض النصوص الأصلية. وما أسهل التقابل فى بيئة دينية محافظة بين الدفاع عن الإيمان والاتهام بالكفر، بين الإسلام والجاهلية، بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعى، بين الأخلاق والإباحية.

ويمكن أيضاً قراءة أبواب السيرة الخاصة بأزواج الرسول مدى ما وصلت إليه الآداب الإسلامية من حسن معاملة وكفالة للحقوق، وأن هذه القدوة الأولى ما زالت تمثل بالنسبة لنا تقدماً تأخرنا عنه ولم نصل إليه. فقد عرضت السيدة خديجة نفسها عليه، وهو ما لا تقبله الأعراف عندنا من عرض المرأة نفسها للزواج على الرجل. كما أن أهم زيجتين له، خديجة وعائشة كان الفرق فى السن بينها كبيراً. كانت خديجة أكبر منه بخمسة عشر عاماً، وكانت عائشة أصغر منه بخمسة وأربعين عاماً. وقد يبرز ذلك التفاوت فى السن حالياً فى زواج الخليجيين والسعوديين بالمصريات غرباً والأسبويات شرقاً، أو زواج بعض المراهقين بمن هم فى سن الأمهات و زواج بعض المراهقات بمن هم فى سن الآباء. وقد يضاف إلى حب المرأة لسنها ونضجها وحب المرأة لصغرها وشبابها حب المرأة لجمالها وحسنها (زينب بنت جحش). أما زيجاته الأخرى فكانت بمناسبة شهادة الأزواج فى الغزوات وتعويضهن خيراً منهم (زينب بنت خزيمة) أو بمناسبة توفى الأزواج فى الهجرة الأولى إلى الحبشة (سودة، حفصة، أم سلمة، أم حبيبة) أو بمناسبة سبى وسهم (جويرية، صفية، رباحة)^(٢). وقد يكون ذلك دافعاً للبعض من جعل الظروف الاجتماعية الخارجية

(١) انظر دراستنا «اختلاف فى التفسير أم اختلاف المصالح؟ فى الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢-١٩٨١» الجزء السابع «الصين واليسار فى الفكر الدينى» ص ١١٧-١٢٠ مدهولى القاهرة ١٩٨٩

(٢) الإمام أبو الفرج عبد الرحمن بن العزى: الوفا بأحوال المصطفى، الجزء الثانى، فى ذكر أزواجه و عدد من ص ٦٤٥ - ٦٤٨ دار الكتب الحديثة (ب ت). ولم نستطع معرفة سبب الزواج من ميمونة بنت الحارس التى تزوجها بسرف وماتت فى المكان الذى بنى بها الرسول .

دافعاً على الزواج من كرامل الشهداء. بينما البعض الآخر يختار بين المبادئ العامة التي وضعها القرآن وبين الأعراف الاجتماعية في عصر الرسول، وقد تصرى الرسول بأربعة (مأرية) القبطية، وريحانة بنت زهد، جميلة، جارية زينب بنت جحش) ونظام التسرى قد انتهى، وبالتالي لم يعد الرسول قلدوة في هذا الجانب. وقد تزوج الرسول ولم يدخل، وخطب ولم يتم النكاح، وعرضت عليه بعض النسوة أنفسهن فأبى. وهى أيضاً مواقف خاصة لا يمكن التأسى بها. وقد يأخذ البعض تعدد الزوجات أسوة بالرسول، سنة وقلوة. وبالتالي تتوقف محاولات الإصلاح الاجتماعى فى الإقلال من الأضرار الناشئة عن هذا الاستثناء واستخدامه فى مجتمعاتنا التى يعمها الفقر والجهل، والتى لا تنظر إلى حاضرها بقدر ما تنظر إلى ماضيها.

لذلك فإن موضوع هذه الدراسة «ثنائية الجنس أم ثنائية الفكر؟» فكرى اجتهادى خالص، يقوم على العقل والواقع وحدهما، وهما أساس الشرع على أي حال. يتجاوز تأويل التاريخ وانتقاء النصوص. فالمرأة والرجل يمثلان ثنائية تخلق مشكلتها من مجرد التقابل بين الطرفين. ولما كان الرجل هو الطرف الأقوى، والمرأة هى الطرف الأضعف كان حل المشكلة هو تخوير المرأة من سيطرة الرجل. وسارت معظم حركات النهضة المعاصرة منذ قاسم أمين حتى نوال السعداوي وفاطمة المرنيسى فى هذا الإطار. ويكون السؤال: هل هذه الثنائية خاصة بالرجل والمرأة وحدهما، أم أنها ثنائية أعم تشمل كل جوانب الفكر والحياة والعلاقات الاجتماعية: الله والعالم، الملاك والشیطان، النفس والبدن، والخير والشر، الحلال والحرام، الإيمان والكفر، الإسلام والجاهلية، الله والطاغوت، الصورة والمادة، الأول والأخر، الأصل والفرع، المعنى واللفظ؟ وهل يأتى رفع هذا التقابل بين الرجل والمرأة وحده أم رفع هذا التقابل أولاً من جلده فى هذه الثنائيات المتعارضة؟

ثانياً - هل هناك معوقات تشريعية؟

عادة ما ترد أوضاع المرأة حالياً إلى معوقات تشريعية. والحقيقة أن للشريعة جانبين طبقاً لطبيعة الحراك الاجتماعى والمرحلة التاريخية التى يمر بها المجتمع. يعبر هذان الجانبان فى الشريعة عن طبيعة الصراع الاجتماعى بين التقليد والتجديد، بين المحافظة والتحرر، بين التخلف والتقدم، فالطلاق مثلاً فى يد الرجل، وهو الشائع والسائد. ومع ذلك تعطى الشريعة الحق للمرأة أيضاً فى أن تكون العصمة فى يدها. فلماذا تفرط المرأة المعالمة فى هذا الحق؟ كما أن وضع الطلاق فى يد الرجل ليس على الإطلاق، مجرد كلمة، بل ملعل بالأسباب. الأسباب معروفة فى الشرع: العقم والمرض الذى يعجز صاحبه عن الأنثيان بالوجبات

الصلح والمراجعة عدة مرات، كأمر واقع. فأبغض الحلال عند الله الطلاق. كما تعطى الحقوق كاملة للمطلقة من مهر وصدّق ونفقة وكفالة ورعاية كاملة للأطفال وحضانة وسكن. هذا كله فى إطار تشريع قديم لم يكن للمرأة فيه أية حقوق تذكر.

أما تعدد الزوجات فقد كانت عادة قديمة فى القبائل السامية وبلا حدود. فجعلته الشريعة محددا بأربع كحد أقصى، تطورا للعادة القديمة حتى تتغير عادة الناس فى اتجاه الزوجة الواحدة. وهذا التعدد المحدود معلق على شرط كفى مستحيل تحقيقه كما وهو العدل. فإن كان العدل فى المسكن والمأكل والمشرب والإنفاق ممكنا فإن العدل فى العواطف مستحيل. العدل الأول كم يمكن تقسيمه فى حين أن العدل الثانى كيف يستحيل قياسه كما. أن كان التعدد ممكنا فى الزمن الماضى فإنه يصعب فى هذا الزمان نظرا لتغير الأعراف والعادات. وما كان مقبولا فى الماضى أصبح مستهجننا اليوم. وما كان شرعا فى الماضى أصبح موضع تساؤل فى الحاضر. شروط التعدد مثل توفير المسكن المستقل والكفاية المادية، والمبرر القوى مثل المعقم أو العجز وموافقة الزوجة الأولى شروط يصعب تحقيقها فى ظروف الفقر الحالية. وهذا ما يؤكد الواقع الإحصائى، إذ لا تزيد نسبة تعدد الزوجات عن ٥.٠ ٪ ومن من الرجال اليوم بعد هذا الإرهاق فى العمل اليومى والمواصلات وتوفير قوت اليوم قادر على أن ينفى بحقوق زوجات عديدة آخر النهار؟

أما بالنسبة إلى الشهادة فإنها حكم عام لا ينطبق على الخصوص. قد تميل شهادة الرجل أكثر مما تميل شهادة المرأة، فكلاهما بشر. وقد تصدق شهادة المرأة الشجاعة أكثر مما تصدق شهادة الرجل الخائف الرجل. وقد ارتبط ذلك بوضع المرأة فى المجتمع العربى القديم الذى كانت تؤاد فيه البنت. كانت المرأة فيه «حرمة». فجعلها نصف شاهدة خطوة على طريق شهادتها الكاملة. وكذلك الحال فى الميراث بالنسبة إلى وضع المرأة السابق التى لم يكن يعترف بوجودها كإنسان له حق الحياة، وبالتالي لم يكن لها حق الملكية والميراث. فجعلت لها الشريعة حق الملكية، والاحتفاظ بأسمها بعد الزواج، وحق إجراء البيع والشراء، وجعل لها نصف ما للرجل. وذلك يعد تقدما بالنسبة لمساواة المرأة بالرجل. هذا بالإضافة إلى أن الميراث بعد الدين والوصية فى الثلث. ويمكن للأب أن يكتب لابنته جزءا من الوصية حتى تساوى ميراث الابن. كما أن البنت بانتقالها إلى منزل الزوجية تأخذ ميراثها معها وبالتالي يضاف إلى الأسرة الجديدة ما ينقص الأسرة القديمة. ولما كان المجتمع العربى الجاهلى مجتمعا قبليا فقد جعل للذكر مثل حظ الأنثيين حفاظا على الثروة من التفتت والضياع، وتنتهى الحكمة من ذلك بإنهاء النظام الاجتماعى القبلى نفسه. كما أن الميراث حاليا فى مجتمع إسلامى يمكن استثماره قبل الوفاة نظرا لحاجة المجتمع للاستثمار.

وإذا كان النبي قدوة فإنه لا يرث ولا يورث. وكل ما فاض عن الحاجة فإنه يكون لصالح المجتمع وليس لصالح الأفراد حتى ولو كان من نفس النسب. فالأمة هي النسب الأكبر والأعم.

أما بالنسبة إلى امتناع الصلاة وقت الحيض فذلك يدخل تحت باب الطهارة التي يتساوى فيها الرجل والمرأة على حد سواء مثل الطهارة من الحدثين أو الجنابة. وكل ما يخرج عن الإرادة البشرية وحرية الاختيار والمسؤولية الفردية لا يكون مقياساً للتفضيل مثل القوة العضلية التي يفوق فيها الرجل المرأة. فلا ميزة للرجل ولا عيب في المرأة في ذلك. أما الامامة الصفري بطبيعية الحال يأنف اللوق العربي من سجود المرأة وركوعها أمام الرجل. وهو نوع من القيادة لم يتعود عليه العرب حيث القيادة فيه للرجال. كما أن أيام الحيض تحتم نياحة الامام الرجل عنها، وكذلك في أيام الحمل والولادة، مما يحيل الخاص إلى عام ويذيع الحياة الخاصة على الملأ من الناس. أما الامامة الكبرى فإنها نشأت على صورة شيخ القبيلة في المجتمع العربي قبل الاسلام. لم تكن العادة إمامة المرأة. ومع ذلك جوزتها بعض الفرق الإسلامية نظراً لما قد تبديه المرأة من شجاعة في الحرب والقتال. ويمكن القول بوجه عام أن قدرات الرجل العضلية وبنية الجسمية وقدرته على التحمل أكثر بكثير من قدرات المرأة بطبيعة الحمل والولادة. هذا بالإضافة إلى قدرته على الكسب والانفاق، وضرورة سفرها مع محرم، وهو معنى القوامة، أما القضاء فإنه نتيجة طبيعية للشهادة. فكيف بصاحب الشهادة الناقصة يكون قاضياً عدلاً مستمعا إلى الشهود؟ لم يتعود العرب على حضور المرأة مجالس الصلح في القبيلة لفض النزاع بين المتخاصمين. فالمجتمع يرى أن الحكمة في الرجال. أما الحجاب فقد كان موجوداً قبل الإسلام. ولم يشرعه الإسلام إلا بناء على طلب عمر لئلا ينسأ النبي لم عمم على باقي المسلمات. وهو غطاء للرأس، نافع في البلاد الحارة والباردة على حد سواء، مندبلاً أو قبعة. وهو موجود أيضاً في المسيحية واليهودية، الديانتين اللتين خرج الإسلام منهما وطورهما. وأحياناً يكون فتنة، يكشف عن مفاصل الوجه أكثر مما يكشف السفور كما يحدث هذه الأيام في تصميمه في أرقى بيوت الأزياء والإعلان عنه في أجهزة الإعلان وعلى نواصي الطرق وعلى محطات المركبات العامة.

والخلاصة أن هذه التشريعات لا تفهم إلا في إطارها التاريخي ضمن الأعراف القبلية في الجزيرة العربية في مجتمع كانت السيادة فيه والسيطرة للرجل، وكان منهج السلوك فيه هو استنباط الأحكام من النصوص. كان مجتمع سلطة وليس مجتمع تحرر، مجتمع ضبط اجتماعي وليس مجتمع حراك اجتماعي. والعيب عيبنا وهو أننا تصورنا أن المنحول ثابت، وأن الزمان قد توقف، وأن التاريخ أبدى، وقدسنا اجتهادات البشر، وحولنا الأعراف إلى

شرايع، واعتبرنا التقاليد سناء، وعرضنا إحساننا بالعجز والضعف فى تعظيم القدماء وتقديس الشريعة، أغفلنا المصوّر، ووضعنا أنفسنا خارج الزمان.

ومع ذلك أعطيت الشريعة المرأة حقوقها كاملة فيما يتعلق بوجوب اختيار الزوج عن معرفة وقرب، وألفة ومحبة ضد نظام الخاطب أو إرسال الزوجات بالطائرة إلى المفترسين. كما أن الشريعة أعطتها حقها كاملا فى المهر والصدّق والثفقه والإعالة والكفالة والإنفاق. بل من حقها المطالبة بخادمة تعينها على شؤون المنزل ومساعدة زوجها فى ذلك والقيام ببعض أعبائه مثل رفق الثوب. ومن حقها الإشباع الجنسى والشكوى فى حالة عجز الرجل عن القيام بواجباته الزوجية بل وطلب الطلاق. لذلك حرمت الشريعة الظهار^(١)، والإيلاء والتعليق أى هجرها دون معايشة أو طلاق.

ومن بعض حقوقها التعليم والثفقه فى الدين ورعاية الرجل لها. فخير الرجل خيارهم للنساء وأطفالهم معهن. ومن حقها بر الأبناء بها كجزء من بر الوالدين، فطاعة الأم تسبق طاعة الزوج. ومن حقها الذود عن نفسها فى حديث الإغث، وشهادة أربعة رجال لآبات الزنا حماية للمحصنات. والتزني ليعولتهن، والزواج المبكر، وعدم الإكراه على البغاء، والاستئذان فى الدخول عليهن، واستئناهن من الحرب وصلاة الجمعة والعيمين، فالعمل فى الخطوط الحلفية لا يقل عن الطعان، والنهى عن قتلها فى الغزو، وسهملها فى الحرب، وموت الحبلى شهادة، وصلة الأرحام، وإظلال العرش لمن خاف الله فى النساء، وتغيير أسمائهن إلى أحسن فإن نساء الدنيا أفضل من الحور العين!

ولقد أثبتت المرأة وجودها عبر التاريخ الإسلامى. فقد دخلن فى الإسلام مثل الرجال، وعذبن فيه، واستشهدن فى سبيله، وحمين الرسول، وأحطنه بأعظم قدر من الحنان والعطف والإشباع من أجل تبليغ الأمانة وتحقيق الرسالة. وحملهن الأعباء مثل الرجال فى العلم والفن والسياسة والقتال. وهناك مشاهير العلم من النساء. وقد روت عائشة أحاديث كثيرة عن الرسول لا يقدر على رواية ما يتعلق بحياته الخاصة إلا هى. وكان النساء يتلقين العلم فى المسجد ثم يخبرن به ويلقن العلم بدهورهن إلى غيرهن. وكن يمارسن الموسيقى والغناء والضرب على الدفوف والرقص الإيقاعى. وكن من المتصوفات العابدات القانتات. تقلدن المناصب فى الدولة، ورسمن سياساتها. ودخلن الحروب، وتعلمن فنون القتال، وقدن المارك. واقتصر البعض على مدلاوة الجرحى وسقى المحاربين. كما شاركت المرأة الحديثة فى

(١) الظهار هو تحريم الرجل زوجته بأن يقول لها أنت على كظهر أمى.. والإيلاء هو أن يحلف الرجل ألا يقرب زوجته فإن زاد على أربعة أشهر طلقها القاضى.

الحركة الوطنية لشعوبها، ورفعت الحجاب دليلاً على التحرر. واستردت حقها في التعلم والأدب، والمشاركة في الحياة السياسية. بل وتحملت مسؤوليات العمل بالإضافة إلى مسؤوليات المنزل لتعين الزوج، وتزيد من دخل الأسرة. وقامت بأعمال المقاومة في الجزائر، واستشهدت في جنوب لبنان، وشاركت في الانتفاضة فلسطين.

ثبتت الشريعة والتاريخ تحقق هاتين الصورتين للمرأة، السلب والإيجاب. ويكون السؤال: متى يكون السلب هو الغالب أو متى يتحول إلى الإيجاب؟ هناك اشتباه في وضع المرأة فكيف يتحول إلى أحكام؟ (١)

ثالثاً - المعوقات الفكرية

والحقيقة أن ما يؤخذ على الوضع الحالي للمرأة لا يرجع إلى أسباب تشريعية بقدر ما يرجع إلى أسباب فكرية في تصورنا للعالم التي يرجع الكثير منها إلى الموروث الثقافي القديم، وخاصة إلى تصورنا الثنائي للعالم، وتحديدنا للعلاقات بين الأشياء على نحو رأسي. وظيفة العقل لإيجاد العلاقات. والعلاقات نوعان: علاقات رأسية تتحدد بين الأعلى والأدنى، وعلاقات أفقية تتحدد بين الأمام والخلف. وليست هذه العلاقات مجرد حكم من الواقع. بل تتضمن أيضاً حكم قيمة. فالأعلى أكمل من الأدنى، الأمام أفضل من الخلف. الطرف الأول إيجاب مطلق في حين الطرف الثاني سلب مطلق. الأول يسيطر على الثاني ويهيمن عليه. والثاني خاضع للأول ومطيع له. وتتجلى هذه الثنائية في كل مظاهر الحياة، في الوجود مثل: الله والعالم، الخالق والمخلوق، النفس والبدن؛ وفي المعرفة: الحق والباطل، الصواب والخطأ، الاستنباط والاستقرار، القبلي والبعدي؛ وفي الدين: الملاك والشيطان، الجنة والنار، الآخرة والدنيا، الحلال والحرام، الواجب والمحرّم، الإيمان والكفر، الإسلام والجاهلية، الله والطاغوت؛ وفي السياسة: الحاكم والمحكوم، الراعي والرعية، الإمام والأمة، السيف والقلم، السلطان والفقهاء، القائد والعالم. وهي الثنائية التي تؤسس لثنائية الذكر والأنثى، الرجل والمرأة.

وقد توجد متوسطات في هذه الثنائية مما يدل على أنها ليست ثنائية حادة بين طرفين متناقضين يوجدان على التبادل، ولا يتم الانتقال من أحدهما إلى الآخر إلا قفزاً. أحياناً يكون المتوسط مقبولاً مثل الأعراف بين الجنة والنار، وللتشابهات بين الحلال والحرام،

(١) Hassan Hanafi: The status of women in Judaism and Islam, In: Religious Dialogue and Revolution, Anglo-Egyptian Bookshop, Cairo, 1977, p. 83-94.

والمكروه أو المندوب بين الواجب والمحرم، والقضاء بين الحاكم والمحكوم، والفتية بين الإمام والأمة. وأحياناً يكون مرفوضاً مثل قدم العالم كوسط بين الله الخالق والعالم المخلوق، والجنس الثالث بين الرجل والمرأة، الخنثى أو «الخنشورة».

وقد تتوالى هذه الثنائيات، بعضها فوق بعض فتتحول إلى تصور ترتبى هرمى للعالم، القمة وهو الطرف الأول فى الثنائية الأولى، والقاعدة وهو الطرف الثانى فى الثنائية الأخيرة. وبالتالى يتم تأسيس نظام المجتمع الطبقي فى تصورات العالم كما هو الحال فى آراء أهل المدينة الفاضلة للفارابى، كلما صعدنا إلى أعلى وصلنا إلى أقصى درجات الكمال. وكلما نزلنا إلى أسفل وصلنا إلى أقصى مراتب النقص. الأعلى يأمر والأدنى يطيع، ضرورة مطلقة وحتمية أبدية لا فكاك منها.

والحقيقة أن هذه الثنائيات أقرب ما تكون إلى الثنائيات الشرقية القديمة فى الديانات الثنوية، المانوية والزرادشتية، النور والظلمة، أهرمان وأرمزدا، الخير والشر، وأبعد ما تكون عن التوحيد. نفترض الثنوية أن فى البدء كان مبدآن بينما يفترض التوحيد أن فى البدء كان الواحد. وتتجلى الوحدة فى وحدة الشخصية بين قوى الداخل، الفكر والوجدان، وقوى الخارج القول والعمل حتى لا يفسح المجال للنفاق اختلاف القول عن الوجدان، أو للعجز والجبن، تخلف العمل عن الفكر، أولتهور، تقدم العمل على النظر. كما تتجلى فى وحدة الإنسان بين الرجل والمرأة. فالإنسان لفظ شامل، وكذلك بنى آدم، ووحدة الأسرة كخلية اجتماعية أولى، الوالدان والأبناء، ووحدة المجتمع بلا طبقات، أغنياء وفقراء، مترفين ومحرومين، حكام ومحكومين، أئمة ومأمومين، طغاة ومستضعفين، ووحدة البشرية بلا أجناس، فلا فضل لعربى على أعجمى إلا بالتقوى والعمل الصالح.

وقد لبثت هذه الثنائية حاجة المجتمع المجاهد الأول، الأنا ضد الآخر، والحق ضد الباطل، والتوحيد ضد التثليث، لأنها تولد طاقة لا حدود لها على المعارضة والرفض وإثبات الذات الجديدة فى مواجهة الآخر القديم كما هو الحال فى البنية الفكرية للجماعات الإسلامية الحالية. ثم استغلها الحكام كوسيلة للضبط الاجتماعى فى الداخل. فتوحد السلطان مع الله، وأصبحت علاقة الحاكم بالمحكوم، والراعى والريعية، والإمام بالمؤمنين مثل علاقة الله بالعالم، والملاك بالشيطان، والحق بالباطل، والصواب بالخطأ، والرجل بالمرأة. يستعملها كل رئيس مع مرؤوسيه، والزوج مع الزوجة، والأب مع الابن، والأم مع البنت، والأستاذ مع الطالب، والشرطى مع المارة، والسائق أو المحصل مع الركاب، والوزير مع الوزارة. وهو ما سمى عند علماء الاجتماع المجتمع الأبوى أو البطرياركي. ووجد الضعفاء فى هذه الثنائية

تعويضاً لهم عن مآسيتهم، فهم في الطرف الأدنى ويوعدون بالطرف الأعلى، ويطلبون بالصبر والزهد والتوكل والرضا لينتم المراد. وظيفة هذه الثنائية عند الجمهور العزاء والتعويض، الاحتمال والتمنى، الشدة والفرج، «اشدنى يا أزمة تنفرجى».

والمعوقات الفكرية ليست تصورات مجردة بل معايير سلوكية بعد أن تحولت إلى موروث ثقافي يتحكم في البنية الاجتماعية وخاصة في مجتمعات تراثية لم تنفصل عن ماضيها، ماضيها موجود في حاضرها، وحاضرها غائب في ماضيها. فلا فرق بين المعوقات الفكرية، والمعوقات الاجتماعية نظراً للوحدة العضوية بين البنية الفكرية والبنية الاجتماعية، ثنائية الفكر وثنائية المجتمع، تراتبية الفكر وطبقية المجتمع. ولما كانت مجتمعاتنا ما زالت في مرحلة الانتقال من القديم إلى الجديد، ومن التراث إلى التحرر، ومن النقل إلى الابداع، ومن الثابت إلى المتحول انعكس ذلك في الفكر والمجتمع، وظهر موضوع التقابل بين الرجل والمرأة كأحد أشكال الحراك الاجتماعي. كما ظهرت قضية التراث والتجديد كأحد أشكال الحراك الفكرى والحضارى.

لا سبيل إذن إلى تغيير تقابل الرجل والمرأة إلا بتغيير البنية الثقافية أولاً. فهذا التقابل أحد تطبيقات الثنائية الميتافيزيقية الأولى الذى لا تتغير إلا بتغير الجذر نفسه وإعادة العلاقة بين الطرفين، من التصور الرأسى للعالم إلى التصور الأفقى، من علاقة التراتب إلى علاقة المساواة كأسنان المشط فى إطار الوحدة الشاملة بين الأطراف، لمساواة التامة أمام مبدأ واحد شامل ومعياري واحد. ويكون القانون الذى ينظم العلاقة بين الفرد والمبدأ هو قانون الاستحقاق. ولا يمكن تحرر الأدنى من الأعلى عن طريق السيد والعبد، أن يتحول الأدنى إلى الأعلى، والأعلى إلى الأدنى طبقاً لصراع القوى. وهو جدل أبدي للتحرر والعبودية ولكنه لا يؤدي إلى التحرر المستمر. إنما التحرر الأبدي هو المساواة بين الأطراف والتوحيد بينها فى مسار التاريخ وحركتها بين الأمام والخلف.

إن كل محاولة لإيهام المرأة بأن عدوها هو الرجل، أنها خاضعة له وهو السيد، انه لا وسيلة إلى التحرر إلا بقضاء العبد على السيد، أن يصبح سيداً له أو على الأقل سيداً مساوياً مجرد وهم لأن مصدر القهر باق وهو بقاء القمة فى البنية الثنائية للفكر الذى يقوم على التصور الهرمى للعالم. فكلاهما ضحية قهر واحد صادر عن قمة الهرم. ولكن نقص الوعي يجعل المرأة تتصور أن الرجل هو القاهر نظراً لبعض مظاهر القهر التى يمارسها الرجل فى الداخل. والحقيقة أن هذه المظاهر هى تنفيس عما يشعر به الرجل من قهر فى الخارج. فهو مقهور من رئيسه فى العمل، ومن قوانين ظالمة مضطرب لتنفيلها، ومن مواصلات يصعب

استعمالها، ومن ثلاث وجبات يومية يجاهد فى سبيلها، ومن نظام إعلامى موجه يخفى الحقائق أكثر مما يعلن عنها، ومن صحافة تملى عليه ما يريد أن يقرأ، ومن نظام سياسى عسكرى أو وراثى ملكى لم يختره، ومن سياسة فى الأجور لم يضعها، ومن نظام حياة لم يختره. ولما صعب الأمر يعود إلى المنزل ليفرغ فيه شحنة قهر فى الخارج. فتنصور المرأة أن الرجل قاهر. والحقيقة أن الرجل هو المقهور مثل المرأة تماما. إنما الفرق بينهما فى الدرجة لا فى النوع. الرجل مقهور من النظام السياسى والاجتماعى، والمرأة مقهورة من نفس النظام بالإضافة إلى تجليه فى قهر الرجل لها. وقد يكون شعور الرجل بالقهر السياسى والاجتماعى أقوى لأنه أكثر احتكاكاً به. وقد يكون شعور المرأة بقهر الرجل أقوى لأنها أقل احتكاكاً بالنظام السياسى والاجتماعى وأكثر احتكاكاً برب الأسرة.

لذلك كان كل صراع المرأة ضد الرجل أو الرجل ضد المرأة هو شق لصف النضال الوطنى ضد القاهر المشترك المتربع على قمة الهرم فى الدين والسياسة والاقتصاد والاجتماع والقانون والاخلاق والدين. ومن ثم فإن النضال هو وضع المرأة فى يد الرجل من أجل تحقيق الهدف المشترك وهو التحرر من نفس القاهر. إن الغاية من شق صف النضال الوطنى إضعاف المعارضة الوطنية من الحاكم القاهر، وتلهية فريق بمعارضة فريق، وانشغال الفريقين بالقتال والحاكم سعيد يتسم كما هو الحال الآن فى القتال الدائر بين الأخوة والأعداء، السلفيين والعلمانيين، كل فريق يأخذ الفريق الآخر عدواً له ويترك القاهر الفعلى الذى ينصر هذا الفريق مرة، وذلك الفريق مرة أخرى، يستعدى كل فريق على الآخر حتى تدبر المعارضة ظهرها له فيقوى طبقاً لقاعدة «فرق تسد»

رابعا- الرجل والمرأة أم الإنسان والمواطن؟

ليست مقولتنا الرجل والمرأة مقولتين أوليتين يصنف تحتها البشر بل هما مقولتان ثانويتان تأتيان بعد مقولتى الوجود أو الكائن الحى، وبعد مقولتى الإنسان والمواطن. ليست الذكورة والأنوثة مقياسين للتصنيف. إنما هما وظائف تكاملية فى الطبيعة كالأكروسجين والأيدروجين لتكوين الماء، والماء والهواء لتكوين الحياة، والشمس والقمر للضياء فى النهار والليل. ليسا عنصرين مستقلين. فالذكورة بلا أنوثة والأنوثة بلا ذكورة عزوبية وعنوسة، ترمل وتطلق. والمرأة والرجل كلاهما موجود مثل باقى الموجودات. والموجود له شروط ومواصفات مثل الاعتراف به والأبقاء عليه. فحق الوجود حق طبيعى. والوجود فى مقابل العدم شرعيته فيه، قيمة فى ذاته، ملاء فى فراغ، حضور فى غياب، ولفظ موجود وكائن لا تكبير ولا تأنيث فيهما إلا تصريفاً مثل موجودة وكاتبة وكصفتين لموجود. وهو وجود حى ليس مثل باقى الموجودات الصامتة. له شروط الوجود الحى مثل الحواس والإدراك، والبيئة

والتكيف، والغذاء والنمو، والازدهار والتكاثر. الحياة قيمة فى مقابل الموت. وكل ما يهدد الكائن الحي فى نمائه ونموه وتكاثره يكون ضد الحياة كقيمة. والحياة لا تذكر ولا تأنيث فيها بل هى عنصر مشترك يجمع الرجل والمرأة. وهو الوجود الحي العاقل، أى الإنسان بما له من ذات وصفات وأفعال وحقوق طبيعية فى حرية الفكر والتعبير عنه بالقول والفعل، وحق الاختلاف والمعارضة، وحق المساواة بين البشر فى الحقوق والواجبات.^(١) ويستحيل فى الإنسان التذكير والتأنيث. فالإنسان من حيث هو الإنسان لا جنس له. وفى حقوق الإنسان لا فرق بين رجل وامرأة.

وأخيراً هو المواطن الذى ينتمى إلى مجتمع وأمة ودولة ووطن. له حق المواطنة، وللوطن حق عليه. صحيح إنه فى اللغة العربية يمكن فى اللفظ التذكير والتأنيث، مواطن ومواطنة، ولكنه تعريف شكلى. إذ يبدأ الخطاب السياسى بعبارة «أبها الإخوة المواطنون» وهو نداء يشمل الرجال والنساء. كلاهما مستضعف. «وما لكم لا تقاتلون فى سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء» (٤: ٧٥)، «إلا المستضعفين من الرجال والنساء والوالدان» (٤: ٩٨). (٢)

ونحن فى مجتمع قلبنا نظام الأولويات فيه، وبدلنا بالمقولات الثانية، مذكر ومؤنث، رجل وامرأة، ونسبنا المقولات الأولى، الكائن، الحي، الإنسان، المواطن. فالمواطن ما زال يكسب فى بطاقته الشخصية أو فى بطاقة الخروج أو الدخول إلى الوطن فى خاتمة الجنس: ذكر أم أنثى وفى خاتمة الدين: مسلم أو قبطى. وهو بلا حقوق رجل أم امرأة، ممنوع من السفر، ومطلوب القبض عليه. ما زلنا نتفاعل مع الإنسان بإعتباره جنساً، ونتصور الإسلام تصوراً جنسياً للعالم، يتم فى غرف النوم وفوق الأسرة، الحرمة والعورة والحجاب. وترك حجاب العقول وحجاب الفكر وحجاب الإعلام وحجاب الحقيقة عن المواطنين. وكلما زاد الحجاب والستر والمنع ازدادت الرغبة فى كشف المحجوب ورفع الأستار وتحليل المحرمات. تقوى المقدسات الثلاثة بعضها البعض، الدين والسلطة والجنس. فالدين لا يمكن المساس بتفسيره أو الاجتهاد فيه. والسلطة لا يمكن النيل منها بل وتكفير كل من نقد بغلة السلطان. والجنس لا يمكن الحديث عنه أو تحليله أو الكشف عنه.

لذلك وضعت الشريعة لتحقيق مقاصد الشارع، الأهداف والغايات التى من أجلها

(١) انظر دراستنا «حق الاختلاف» مجلة القاهرة، العدد الثانى، أغسطس ١٩٩٢ ومنشورة فى هذا الجزء.

(٢) انظر مقالنا: «الرجل والمرأة كم الإنسان»، قضايا معاصرة، ص ١ فى فكرنا المعاصر ٢٣٩-٤١، دار الفكر العربى، القاهرة، ١٩٧٦.

وضعت الشريعة، الأسس الوضعية لها فى حياة الناس وبنية المجتمع، سماها القدماء وضع الشريعة ابتداء فى الضروريات الخمس: أولا الحياة أو النفس. لذلك شرع القصاص، «ولكن فى القصاص حياة يا أولى الابواب» (٢: ١٧٩) ثانياً العقل، وهو لفظ القدماء يجعلهم العقل أساس النقل ولفظ المحدثين فى دفاعهم عن العقل والعقلانية، لذلك حرمت الخمر لأنها تذهب العقل حين السكر. ثالثاً الحق، وسماه القدماء الدين. فقد كان الدين حاملاً للحق المستقل عن الأهواء، أهواء الجاهلية: «وإن اتبع الحق أهواءهم لفسدت السماوات والأرض». ويعنى عند المحدثين تعالى والمفارقة، الشمول والعموم، الموضوعية والحياد. ومن هنا أتى وجوب الإيمان والتسليم بوجود مبدأ عام واحد يعم الناس جميعاً، واستحالة الكفر الذى قد ينتهى إلى العدمية واللاأردية والشك والنسبية. رابعاً القيمة، وسماها القدماء العرض فى مجتمع كان الشرف فيه مركزاً على الجنس والحرمة. وسماه المحدثون الكرامة والعزة والشرف الوطنى والأرض والاستقلال الذاتى. خامساً الثروة، وسماها القدماء المال فى مجتمع تجارى يقوم على المقايضة أو البيع والشراء. وسماها المحدثون أدوات الإنتاج أو الحاجات الأولية أو المواد الطبيعية. وفى هذه الأسس الوضعية التى هى أقرب إلى الإعلان العالمى عن حقوق الإنسان والمواطن يتساوى فيها الرجل والمرأة.^(١)

ومن ثم. فإن التركيز على قضية المرأة باعتبارها قضية نوعية يغفل الإطار العام للموضوع، ويفصل الجزء أي المرأة عن الكل، الثقافة والمجتمع والتاريخ. وبالتالي فإن كل المحاولات الحالية لتغيير وضع المرأة الاجتماعى فيما يسمى بحركة تحرير المرأة قاصرة محدودة، وقصيرة النظر مقلدة. لا تؤثر إلا فى النخبة، ويجرفها التيار الأصولى، وتغاصرها الجماهير. بل لقد وصل الأمر إلى الحديث عن الأدب «النسائى» كأن الإبداع الأدبى له جنس. فهل الأدب النسائى نسبة إلى الكاتبة وقد صور الأدباء المرأة كما صورتها الأدبيات، وصورت الأدبيات الرجل كما صوروه الأدباء؟ هل هو نسبة إلى الموضوع، الأدب الذى يصور أوضاع المرأة، ومن ثم هناك الأدب الفلاحى الذى يصور أوضاع الفلاحين، والأدب العمالي الذى يصور أوضاع العمال، والأدب الرجالي الذى يصور أوضاع الرجال؟ إن كل ذلك أدب لا جنس له يصور المجتمع. الأدب هو التصوير الفنى لمظاهر الحياة الإنسانية الفردية والاجتماعية.

(1) Hassan Hanafi: les Méthodes d'Exégèse, Essai sur les Fondement de la comprehension, Ilm Usul al-Fiqh. Le Caire, Imprimerie, Nationale, 1965.

وأيضاً «علم أصول الفقه» فى دراسات إسلامية ص ٦٥ - ١٠٣. مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨١.

، جل مطالب حركات تحرير المرأة هي فى حقيقة الأمر مطالب اجتماعية عامة تشمل المرأة والرجل على حد سواء، حق العمل فى مواجهة البطالة، حق الانتخاب فى ممارسة الحقوق السياسية، حرية التعبير عن الرأى فى مواجهة سيطرة الدولة على أجهزة الإعلام وسيادة الرأى الواحد. أما حقوق المرأة من حيث الإنفاق والحضانة والسكن فهى حقوق مكفولة بالمووروث الثقافى فى قانون الأحوال الشخصية الذى يمكن تطويره طبقا للظروف الاجتماعية المتغيرة لكل عصر. وهو راجع إلى طبيعة المجتمعات النامية وما تتسم به من نقص فى الخدمات العامة والرعاية الاجتماعية وإشباع الحاجات الأساسية لكل المواطنين نظرا لإنخفاض معدل نصيب الفرد من الدخل القومى أو سوء توزيعه أو سوء التخطيط الاقتصادى العام لموارد الدولة.

إن الثقافة فى كل مجتمع هى المدخل الطبيعى لفهم مشاكله. فالثقافة ليست مجموعة من الأفكار الموروثة بل هى الثقافة السياسية، ثقافة الجماهير التى توجه سلوك الناس وتمطيلهم معاييرهم. لا حل إذن لثنائية الجنس إلا فى القضاء أولا على ثنائية الفكر. فلا يتغير شىء فى الفرع إن لم يتغير فى الأصل أولا. وتتغير ثنائية الفكر بإعادة بناء الثقافة كحركة اجتماعية تاريخية لتغير البنية الاجتماعية ولنقل المجتمع من مرحلة تاريخية إلى مرحلة أخرى. ما أسهل الصراخ وما أصعب إكتشاف أسبابه. وما أقسى الأنين وما أسهل إكتشاف الأوجاع.

التنوير وراث العالم

ماذا يعنى التنوير؟ التنوير موقف فلسفى يقوم على عدة مفاهيم رئيسية تنتظم فيما بينها فى تصور واحد للعالم مثل: العقل، والطبيعة، والإنسان، والحرية، والمساواة، والتقدم^(١). فالعقل ضد السلطة والتقاليد الموروثة من أجل افساح المجال للإنسان لتأسيس نظرية جديدة للمعرفة تقوم على استقراء قوانين الطبيعة والاعتماد على الحس والتجربة بعد أن لم تثبت المعارف الموروثة القديمة من الكنيسة وأرسطو أمام النقد العقلى العلمى الحديث. والطبيعة كتاب مفتوح ضد الكتاب المغلق، الكتاب المقدس أو أعمال أرسطو. لها قوانينها الثابتة ونظامها الحتمى. هى مصدر كل علم ومعرفة. إليها يتوجه العقل ليستقرب قوانينها بدلاً من استنباطها من عقائد نظرية ومذاهب موروثة أو نصوص مكتوبة سلفاً. والإنسان مركز الكون وليس الله، له الخلافة فى الأرض والوراثة للصلاح. فتحولت حقوق الله إلى حقوق الإنسان، واسترد الإنسان صفاته التى نسبها إلى آخر سواء. وهو خالق أفعاله، حر مختار مسؤول، قادر على التمييز بين الخير والشر. ثم تتحقق حرمة فى المجتمع فى النظام الديموقراطى الذى تتحدد فيه سلطة الحاكم بالمحكوم عن طريق العقد الاجتماعى. فالحاكم يحكم باسم الشعب وليس باسم الله، باسم الأمة وليس باعتباره ممثلاً لله على الأرض. والنظام الاقتصادى الأمثل هو المجتمع الذى تسوده المساواة والعدالة الاجتماعية وتقل فيه الفوارق بين الطبقات. فالتنوير ضد التفاوت الشنيع بين الأغنياء والفقراء واستغلال الأقوياء الضعفاء. وأخيراً حركة التنوير حركة التاريخ ومساره من الماضى إلى الحاضر. لذلك خرج مفهوم التقدم منه. وما ظنه القدماء العناية الالهية فى التاريخ هو عند فلاسفة التنوير التقدم فى التاريخ كما فعل هرذر. وما ظنه اللاهوتيون انتقال من اليهودية إلى المسيحية إلى الإسلام هو فى الحقيقة تطور البشرية من الطفولة إلى المراهقة إلى الرجولة، من الحس إلى العاطفة إلى العقل كما هو الحال عند لسنج^(٢).

ندوة التنوير، معهد جوته، القاهرة ١٩٨٩.

(١) انظر دراساته السابقة «نحن والتنوير»، «ما التنوير؟» فى «الدين والثورة» فيمصر ١٩٥٢-١٩٨١، الجزء الثانى: الدين والتحرر الثقافى ص ٤٧-٦٦ ص ٢٧٤-٢٧٩.

(٢) لسنج: تربية الجنس البشرى، ترجمة وتقديم وتعليق د. حسن حنفي، دار الثقافة الجديدة، القاهرة ١٩٧٦، دار التنوير، بيروت ١٩٨١.

ويوجد التنوير فى كل مجتمع، ويظهر كاتجاه فى كل حضارة، وليس خاصاً بالحضارة الأوربية وحدها. بل أنه يمكن القول بأن التنوير فى الحضارة الأوربية تراكم تاريخى طويل صبت فيه ابداعات الأمم السابقة عبر التاريخ. ثم ذاع من خلاله نظراً لحداثته وانتشاره ولمركزيته ولاستعماره وهمينته ومحاولته القضاء على ثقافات الاطراف. فنسى الناس تاريخ التنوير وأنه حركة موجودة لدى كل شعب وفى كل حضارة بعد ما أصبحت الحضارة الأوربية هى ممثلة الحضارات الإنسانية كلها.

ففى الصين القديمة يمثل كونفوشيوس اتجهاً تنويرياً داخل الحضارة الصينية. فقد أنزل الدين من السماء إلى الأرض، ومن عبادة الآلهة إلى التفكير فى أحوال الناس، وحول الفكر الصينى من الدين إلى الأخلاق، ثم من الأخلاق إلى السياسة. ونقل الممارسات الدينية والشعائر والطقوس من الخارج والأشكال والرسوم إلى الداخل والتقوى الباطنية. وقامت التاوية بنفس الشيء. فالدين فضيلة، والإيمان هو الطريق. وركزت الشنتوية على دين الدولة، وعبادة الامبراطور، على الدين السياسى العلمى وليس على الدين العقائدى النظرى. وهذا كله اتجاه تنويرى فى فهم الدين.

كما قامت البوذية فى الهند بنفس الشيء عندما نقد بوذا تعدد الآلهة فى الهندوكية من أجل الاستنارة الداخلية، وتحول من الطقوس والشعائر والممارسات الخارجية إلى حياة الفضيلة القلبية وأصبحت البوذية مرادفة لحياة السلام الداخلى وطريق التسامح الإنسانى وهى فهم فلسفة التنوير. بل إن «بوذا» يعنى المستنير كما تعنى البوذية حياة الاستنارة. وكما أدت فلسفة التنوير إلى ثورة سياسية كذلك أدت البوذية إلى ثورة روحية. فقد تنازل الأمير بوذا عن عرش أبيه كى يهيم على وجهه فى الصحراء داعياً إلى حياة الفضيلة وطريق الخير.

وفى فارس كانت المانوية حركة تنوير كذلك فى صراع النور ضد الظلمة، والعلم ضد الجهل، والخير ضد الشر. كما تصورت الزمان ثلاث لحظات، الماضى والحاضر والمستقبل مهددة بذلك الطريق إلى فلسفة التقدم. وغايتها تحرير الفرد وإطلاق طاقاته الجيدة من أسر الظلم والجهل والظلمة. والزيادة شتية أيضاً حركة تنويرية تقوم على ثنائية مشابهة للمانوية، وتركز على الأفكار الخيرة، والأقوال الخيرة، والأفعال الخيرة مستلهمة الخير فى طبيعة الإنسان. انتقل الدين فى فارس من الطبيعة إلى النفس، ومن الكون إلى الإنسان، ومن الخارج إلى الداخل كما هو الحال فى حركة التنوير.

وفى بابل وآشور ارتبط الاله الواحد بالزراعة وبحقوق المزارعين. ولم يتفصل الدين عن

حياة الناس بل كان ترجمة لهذه الحياة على مستوى العقائد. فالدين للحياة كما هو الحال في فلسفة التنوير. وخرجت العلوم الرياضية والفلكية من ثنايا الدين. فارتبط الدين بالعلم والممران.

وفي مصر القديمة كانت عبادة آمون، الآله الواحد، حركة تنويرية في دين مصر القديم، ونقلًا للدين من الخارج إلى الداخل، ومن الآلهة إلى الاستنارة الداخلية، وتحقيق الدين في الحقيقة والعدالة كمثل عليًا للشعب والتأكيد على قانون الاستحقاق في الدنيا والآخرة، واتباق العلوم الرياضية والطبيعية والفنون والآداب من ثنايا الدين. فالدين حضارة وعمران.

ولدى اليونان عُرف عصر هرقليس بأنه عصر التنوير حيث ازدهرت العلوم والفنون والآداب. فظهرت الفلسفة تنقل الفكر اليوناني من مرحلة الأسطورة إلى مرحلة العقل. وجاء السوفسطائيون للبحث في معاني الكلمات، وتحليل اللغة، وتوضيح الأفكار حتى يكون المجتمع أكثر دراية بلغته ومعاني ألفاظه وطرق استعمالها. واعتمدوا على وسائل الجدل وطرق البرهان. وحاورهم سقراط ليزيد من الايضاح، وليحول هذا الجدل لصالح الفضيلة والأخلاق، وليثبت وجود المعاني المطلقة والمبادئ العامة والحقائق الثابتة. وأكد أفلاطون دور العقل في المعرفة الحققة بعيداً عن تغيرات الواقع الحسى. أما أرسطو فقد حلل الأفكار في التاريخ، ووصف تقدم الفكر اليوناني. واتجه إلى الطبيعة معتمداً على المعارف الحسية. فكانت الفلسفة اليونانية بكل اتجاهاتها نموذجاً للتنوير.

وفي اليهودية ظهرت حركة التنوير مرتين، الأولى في الأندلس مع المسلمين والثانية في الغرب في فلسفة التنوير. ظهرت الفلسفة العقلانية لأول مرة في تاريخ اليهودية مع المسلمين في قرطبة وغرناطة واشبيلية وطليطلة. فقد حاول الفلاسفة اليهود مثل سعيد بن يوسف في مصر وموسى بن ميمون في الأندلس تأسيس فلسفة عقلانية أسوة بالمسلمين، وتحدثوا عن الأدلة على وجود الله، وخلق العالم، وخلود النفس. وأسسوا قواعد عقلية منطقية لعلم اللغة، وأولوا النصوص الدينية. كما نشأ لديهم العلم الرياضى والطبيعى بعد اثبات قدرة العقل واستقلال الطبيعة واطراد قوانينها. والثانية في الغرب عند اسبينوزا ومندلسون والاصلاحيين. فرفض اسبينوزا عقائد اليهود حول شعب الله المختار وأرض المعاد والميثاق الخاص، وأثبت ميثاقاً أبدياً قلوبياً أخلاقياً لكل فرد يدخله بارادته الحرة وليس للجماعة العرقية مهما كان سلوكها وعصيانها. وطبق اسبينوزا قواعد النقد العقلى على الكتب المقدسة وأثبت تحريفها. كما رفض الحكم الثيوقراطى من أجل قيام حكم ديموقراطى، مواطن حر في دولة حرة. ونقد سيطرة الكهنة والاحبار على الدولة وتوسطها

بين الحاكم والشعب، وأقام الحكم على نظرية العقد الاجتماعي الذي يكون الحاكم فيها ممثلاً للشعب وليس خليفة الله على الأرض^(١). وسار مندلسون في نفس التيار محكماً العقل في التراث اليهودي. واستمرت حركة التنوير في القرن التاسع عشر في اليهودية الاصلاحية التي ترفض الصهيونية، وتحيل اليهودية إلى تراث عقلائي روعي باطنى.

ولم يكن التنوير اليهودى قاصراً فقط على التراث اليهودى الإسلامى أو الغربى بل كان حركة دائمة منذ نشأة الدين اليهودى ومعارضة الأنبياء سلطة الملوك والاحبار من أجل تأسيس الدين على أساس قلبى باطنى بعيداً عن السلطة والكهنوت. وكانت الأسينية حركة تنوير قمته عند فيلون بفضل الفلسفة اليونانية. فأول التوراة تأويلاً رمزياً بحيث تتفق مع قوانين العقل ومقتضى الأخلاق.

وكانت المسيحية ذاتها حركة تنويرية دخل العقيدة اليهودية كما يتضح ذلك فى المواقف على الجبل. فليس المهم هو الأفعال الخارجية بل التقوى الباطنية، وليس القصد هو الصدقة المادية بل طهارة القلب. كما تؤكد رسالة يعقوب أهمية الفعل لا القول. وتبرز الأناجيل المتقابلة أهمية المحبة والطاعة والتواضع والتسامح والتوبة على العقائد والشعائر والطقوس الخارجية. وحاولت مدرسة الإسكندرية إعادة فهم العقائد فهما عقلياً بتأويل النصوص. ثم تحولت المسيحية إلى اشراقية باطنية عند أوغسطين. فالمسيح معلم داخل فى قلب كل إنسان. وفى العصر المدرسى قامت المسيحية على العقل وعلى الطبيعة كما قامت على الإنسان من قبل وذلك تحت أثر الفلسفة الإسلامية وترجماتها إلى اللاتينية.

والفلسفة الإسلامية ذاتها تنويرية داخل التراث الإسلامى. بل إن الإسلام ذاته منذ نشأته كان تنويراً بالنسبة لمراحل الوحي السابقة. فقد قام الإسلام منذ البداية على العقل وطلب البرهان، وعلى الطبيعة وسنتها المطردة، وعلى حرية الإنسان ومسؤوليته، وعلى المساواة الاجتماعية، وعلى الشورى كنظام اجتماعى، وعلى التاريخ كما هو واضح فى قصص الأنبياء. فالإسلام دين العقل وليس دين السر، ودين الطبيعة وليس دين ما يأتى من فوق الطبيعة. والإنسان فيه مركز الكون، وخليفة الله فى الأرض. والمجتمع الإسلامى بلا طبقات وبلا سيطرة الأقلية على الاغلبية، فالملكية عامة. وهى وظيفة اجتماعية. للإنسان حق الانتفاع والتصرف والاستثمار وليس له حق الاكتناز والاحتكار والاستغلال. والحاكم ممثل

(١) سبينوزا: رسالة فى اللاهوت والسياسة، ترجمة د. حسن حنفي، الهيئة العامة للكتاب: القاهرة ١٩٧٣، دار الطليعة بيروت ١٩٧٩، الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٦.

للشعب وليس ممثلاً لله. تجب له النصيحة، ويتوجه إليه أهل العلم والاختصاص بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وتجب عليه الثورة إذا عصى وخرق القانون. تلك هى مبادئ الإسلام وهى نفسها مبادئ التنوير. وقد ظهر ذلك فى كل علم من العلوم القديمة. ففى علم أصول الدين فى مبدأ العدل، الإنسان حر عاقل مسؤول، والامامة عقد وبيعة واختيار. وفى علم أصول الفقه، للمصالح العام أساس التشريع. وفى علوم الحكمة، العقل أساس النقل، ومن قدح فى العقل فقد قدح فى النقل. وفى علوم التصوف، الطبيعة مصدر للحق. وفى أفريقيا ظهرت حركات التنوير فى دياناتها، لدى أنبياء البانتو^(١). كما ظهرت فى أيدولوجيات أفريقيا الحديثة مثل «الوجدانية» و«الزنجية». وظهرت فى أمريكا اللاتينية فى «لاهورت التحرير» الذى يتحرر فيه كل مواطن ويتساوى مع الجميع. فالتنوير إذن عام فى كل حضارة ولدى كل شعب ولا يقتصر على الحضارة الأوروبية وحدها وعلى الشعوب الأوروبية خاصة.

إنما نشأ التنوير الأوروبى فى ظروفه الخاصة، ضد سيطرة الكنيسة وأسطو على العلوم وعلى الشعوب منذ عصر النهضة حتى الآن. ففى عصر النهضة انتصر القدماء على المحدثين، وتعامل العقل مع الطبيعة، وأصبح الإنسان مركز الكون. وبلور ذلك كله ديكرات فى بداية العصور الحديثة فى القرن السابع عشر فى مقولته «أنا أفكر فأنا إذن موجود»، وجعل العقل أعدل الأشياء قسمة بين الناس. ثم طبقه اسبينوزا فى الاستثناءات الديكارتية فى الدين والسياسة. فخرج الدين العام الشامل والحكم الديموقراطى. ثم وضع كائط فى القرن الثامن عشر سؤال ما التنوير؟ وحاول أن يجيب عليه بأنه خروج الإنسان من حالة كونه قاصراً أى عاجزاً عن استعمال ذهنه دون الاستعانة بالآخرين بسبب نقص الشجاعة، وقبول الوصاية عليه. التنوير هو الاعتماد على العقل المستقل والذى منه تتولد الارادة الذاتية. وحول هررد العناية الالهية إلى قانون فى التاريخ يقوم على التقدم تدريجياً من مرحلة العزلة العقلية حتى مرحلة العقل. وقام فيكو بنفس الشيء فى إيطاليا^(٢). وكان التنوير فى فرنسا أكثر جرأة عن التنوير فى ألمانيا، فتصدى للأسطورة والخرافة والحرب والتعصب، وللملكية والاقطاع على ما هو معروف عند فولتير^(٣). وطالب روسو بالعودة إلى الطبيعة،

(1) Hassan Hanafi : Bantu Prophets in South Africa, in "Religious Dialogue and Revolution, pp. 225- 30, Anglo- Egyptian Bookshop, Cairo 1977.

(٢) لسنج : تربية الجنس البشرى ص ١٣٧ - ١٣٩.

(٣) القاموس الفلسفى لفولتير فى قضايا معاصرة ج ٢ فى الفكر الغربى المعاصر ١٠٠ - ١٣٠.

وبين صلة الحاكم بالحكوم فى العقد الاجتماعى. وفى المجمل ترا بين لورك معقولة الدين المسيحى، وصلة المواطن بالدولة. ونقد هيوم المعجزات ومظاهر الخرافة فى الدين. وتحول التنوير إلى ثورة عارمة فى الثورة الفرنسية. وحاول اليسار الهيجلى فى ألمانيا فى القرن التاسع عشر القيام بما قام به التنوير الفرنسى فى فرنسا ولكن فشلت ثورة ١٨٤٨. فالاقطاع مازال قوياً، وعودة الملكية إلى فرنسا مازالت فى الأذهان.

وكان ذلك بداية انحسار التنوير عن الغرب. ثم انقلابه إلى ضده كما بين أدورنو وهوركهايمر فى «جدل التنوير». فظهرت الاتجاهات اللاعقلانية فى القرن العشرين وأصبح اللامعقول أو العبث هو مطمح الفيلسوف والأديب. وكما مات الله فى التنوير لصالح الإنسان، مات الإنسان أيضاً لصالح لا شيء. وبدل أن كانت الطبيعة تحرراً وبدلاً عن الله أصبحت مكاناً للتلوث وللنفائات. وبدلاً من حرية الإنسان وديموقراطية المجتمع انقلب الإنسان إلى عنصري، والمجتمع إلى فاشى ونازى. وبدلاً من المساواة والعدالة الاجتماعية تحول التنوير إلى ليبرالية ثم إلى رأسمالية ثم إلى استغلال واحتكار ثم إلى استعمار باعتباره أعلى مرحلة من مراحل الرأسمالية.

لقد انقلب التنوير الأوروبى إلى ضده نظراً لأن مبادئ التنوير كانت محدودة من الداخل والخارج، من بنيتها ومن مجالها^(١). كان العقل أحياناً مبرراً للموضع القائم دينى أو رأسمالى، مؤسساً إياه على مزهد من العقلانية والشرعية بدلاً من السلطة الدينية أو الدينية. فأصبح إيماناً عقلياً خاصة فى ألمانيا. وكانت الطبيعة مادية فتحوّلت إلى تجريبية صرفة فى القرن التاسع عشر لم فرضت نفسها على الذهن والشعور مما أثار الفكر الغربى المعاصر ضد المادية التجريبية وضد علم النفس الفيزيولوجى. وظهر الإنسان النسبى، مقياس كل شيء وليس الإنسان الكلى العام الذى لا تحده حدود الجغرافيا أو التاريخ. كما بدت الحرية غير عاقلة أو مسؤولة، حرية مجانية بلا هدف أو باعث. وانتهت المساواة إلى طبقة، والعدالة الاجتماعية إلى ظلم اجتماعى. وانحسر مفهوم التقدم فى الانتاج الصناعى وليس فقط تقدم الوعى الإنسانى. فانتهى الأمر إلى النكوص والانهيار كما هو واضح فى فلسفات الأفول والعود الأبدى.

لقد تحطمت مبادئ التنوير على الحدود الجغرافية للغرب. فلم تنطبق إلا داخلها. أما فى الخارج فانقلبت إلى عكسها. وصدر الغرب إلى الشعوب فى أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية

(١) لسنج: تربية الجنس البشرى ص ٢٠٦ - ٢٢٣.

اللاعقل والقهر والخرافة والظلم والتخلف، ومارس أبشع أنواع العنصرية، وتاجر فى العبيد، واستعمر واحتل واستغل، وقتل وشرد باسم حضارة حقوق الإنسان والمواطن. كان التنوير الأوروبى ضد الآخر خاصة الشرق. وأصبحت صورة الشرق فى كتابات التنوير بين الأوربيين صورة الانحطاط والتخلف والجهل والتعصب والقهر. ثم ذاع التنوير الأوروبى وأصبح بالضرورة ضد التراث، أى تراث، مؤكداً ضرورة القطيعة مع الماضى. فالعلاقة بين الماضى والحاضر علاقة انفصال وليست علاقة اتصال. وشاع هذا النموذج خارج الغرب. فشق الثقافة الوطنية لدى الشعوب غير الأوروبية إلى أنصار القديم وأنصار الجديد، إلى السلفية والعلمانية، حرباً طاحنة بين الأخوة الأعداء. وتم تعميم التجربة الأوروبية المحلية خارج حدودها لدى شعوب أخرى لم تمر بنفس الظروف، الكنيسة وأرسطو. وانتهى التنوير الأوروبى خارج حدوده إلى تغريب صرف، وتبعية للغرب، واعتبار نموذج خاص هو النموذج العام الذى على كل شعب أن يحتليه.

التنوير إذن تراث عالمى وليس ظاهرة أوروبية صرفة. بل أن التنوير الأوروبى حالة خاصة للتنوير العام، لها حدودها ومنطقاتها وظروفها. ولا يمكن تعميمه على غيره من الحالات فى ظروف مخالفة ولدى حضارات خاصة وثقافات نوعية. إنما هى علاقة المركز بالاطراف التى تجعل التنوير الأوروبى هو النموذج وعلى باقى الاطراف اللحاق والتبعية والتقليد. فهل تقبل الاطراف؟ ألا يمكن تعدد المراكز حتى يصبح التنوير ظاهرة إنسانية متعادلة ومشاركة بين جميع الشعوب ؟

الاستشراق

الاستشراق هو هذه المجموعة من الدراسات التي قام بها الباحثون الأوروبيون في أوج النهضة الأوروبية وابان المد الاستعماري الأوروبي عندما أرادت أوروبا جمع أكبر قدر ممكن من المعلومات عن الشعوب في آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية أى في المستعمرات خارج أوروبا. كان الغرض من الاستشراق والتبشير آنذاك هو التمهيد لجنود الغزو العسكري أولاً، والاقتصادى ثانياً، والثقافة ثالثاً، من عدة أجيال من المستشرقين. لذلك سادت الدراسات اللغوية حتى يمكن مخاطبة الشعوب، والتاريخية حتى يمكن معرفة تاريخها، والثقافية حتى يمكن التعرف على حضارتها ومكوناتها الذهنية. لم يكن الغرض العلم للعلم أو المعرفة للاطلاع أو توسيع دائرة التاريخ خارج المركز إلى الأطراف. وقد شارك في هذه الدراسات كل الباحثين من دول الغزو الحديث: أسبانيا، وفرنسا، وألمانيا، وهولندا، وبلجيكا، وإيطاليا، والمجترات، وروسيا ثم أمريكا.

وبالرغم من تنافس الدول الغربية فيما بينها على المستعمرات الجديدة إلا أنها كانت متفقة فيما بينها على تقسيم الأطراف. فالمناطق شاسعة، وكل دولة لها أطماعها في مناطق معينة مختلفة عن مناطق الأطماع للدول الأخرى. فأطماع بريطانيا في الهند والطرق المؤدية إليها، مصر، وعدن. وأطماع فرنسا في الساحل الجنوبي للبحر الأبيض المتوسط، في شمال أفريقيا، الجزائر، وتونس، والمغرب، وعلى السواحل الشرقية له في سوريا ولبنان. وأطماع أسبانيا والبرتغال نحو العالم الجديد في جزر الهند الغربية وفي أمريكا الوسطى. وأطماع هولندا في جزر الهند الشرقية، أندونيسيا. وأطماع ألمانيا في وسط أفريقيا، وإيطاليا في ليبيا والحبشة، وروسيا في الجمهوريات الإسلامية في آسيا الوسطى... الخ. فهناك أوروبا الموحدة في الهدف والمصير ضد لا أوروبا المفرقة الموزعة الأسلاب. فالتناقض الرئيسى بين أوروبا وغيرها، بين المركز والأطراف، والتناقض الثانوى بين علماء المركز في أجمع الوسائل لتحقيق الهدف المشترك تحت ستار العلم والموضوعية والحياد. فهو خلاف ظاهرى وليس

طلب منى الصديق د. سالم حميش استاذ الفلسفة بأداب الرباط بالمغرب الشقيق الاجابة على هذه الاسئلة لنشرها في كتاب عن الاستشراق. ولكنه نشر ردوى في مجلة الوحدة، السنة الثامنة، العدد ٩٦ أيلول - سبتمبر ١٩٩٢.

تناقضاً جوهرياً، تبين فى وجهات النظر وليس صراع قوة، تبين فى الاجتهادات وليس تضارباً فى الأبناء.

فإذا ما كشف العلماء والدارسون من الاطراف وحدة الهدف فى الاستشراق المركزى بالرغم من اختلاف الوسائل فسرعان ما يبدون فى نظر الاستشراق وكأنهم غرباء على الميدان، دخلاء على العلم، مطلعين على الاسرار، كاشفين النقاب عن دعوى العلم الظاهرية وحقيقة الهيمنة الباطنية. وسرعان ما يبدو التناقض الرئيسى بين علماء الاطراف وعلماء المركز، بين وظيفة العلم فى تحرر الشعوب والاطوان وبين استخدام العلم للسيطرة والغزو. وصراع العلماء مقدمة لصراع القوى، ونقد الاستشراق أحد مظاهر معركة التحرر، تحرر الذات من أحكام الغير، وانطلاق الانا من قبضة الآخر على مستوى التصور والرؤية. فإذا ما حدث ذلك كما هو الحال عند أنور عبدالمملك وادوارد سعيد وغيرهم سرعان ما ينقلب علماء المركز وباحثوه إلى الدفاع، وتخير وسيلة للدفاع هو الهجوم، ورد كشف الستار إلى أيديولوجيات الشعوب المقتورة، والحساسية المفرطة تجاه الاستعمار، والاختطار المنهجية فى قسمة الشرق إلى ظاهرى استشراقى معرفى، وجوهري وطنى وجودى. ومن ثم تصبح أحكام الذات التى تعبر عن حركتها فى التحرر مجرد أحكام ذاتية، صرخات وجودية، تعبر عن أزمة، وتكشف عن عقدة نقص تجاه الآخر. ويصبح الاستشراق هو العلم، ونقد الاستشراق هو الأيديولوجيا، قلباً للموازنين، وتبادلاً للأدوار.

نقد الاستشراق إذن جزء من حركة التحرر العربى والإسلامى بل وفى العالم الثالث كله. فبعد جلاء قوات الاحتلال، وتحرر الأراضى، وبداية الاعتماد على الذات فى التنمية والتقدم،بقى أن يتم تحرر الذات من أحكام الآخر، أن تتحرر من هذه الصور النمطية التى قيدها بها الاستشراق. وكما كان الاستشراق حركة تاريخية وقت العنفوان الأوروبى، وسيطرة المركز على الاطراف فإن نقلا الاستشراق حركة تاريخية كذلك إكمالاً لحركة تحرر الشعوب المستعمرة، تخلصاً لثقافات الاطراف من سيطرة أحكام المركز ومناهجه ومفاهيمه ونتائجه. نقد الاستشراق هو استشراق مضاد أو على الأقل أحد أوجهه، ضرورة معرفية، وشرعية وجودية. يهدف أولاً إلى رد الاستشراق إلى ظروفه التاريخية التى نشأ فيها، وإثبات أنه ليس دراسة موضوع بل أنه موضوع دراسة، وأنه محدود بحدود الغرب وبأهدافه وتاريخه ونشأة علومه وربما بنهايته وأقوله على رأى فلاسفة التاريخ المعاصرين اشبنجلر وتوينبى وجارودى. فالاستشراق ليس علماً على الإطلاق، يكشف عن حقيقة بل هو سلاح فى أيدي الدول الغربية لتحجيم الانا وهيمنة الآخر، يكشف عن الغرب، عقلية وتاريخه وأهدافه

ومناهجه أكثر مما يكشف عن الموضوع المدروس، شعوب القارات الثلاث. ويمكن للباحثين الوطنيين مراجعة الاستشراق مناهجاً ومفاهيماً ونتائجاً وأحكاماً، بالرغم مما يتطلب ذلك من دقة وعلم وطول وقت وعظيم جهد. يستعمل الاستشراق عدة مناهج واعية أو لاواعية. وتسيطر عليه تيارات غلبت على الفكر الأوربي حيناً. مثل ذلك المنهج التاريخي الذي يرمد وينسق ويرتب ويصف دون ادراك للدلالات والمعاني، خالطاً بين المعلومات والعلم، بين المادة العلمية وتحليلها أو قراءتها، والمنهج التحليلي الذي يحلل الظواهر لدرجة ضياع المدلول الكلي، والمنهج الاسقاطي الذي يكشف عن عقلية الباحث أكثر مما يكشف عن موضوع البحث، ومنهج الأثر والتأثر الذي يفرغ الحضارة المدروسة من إبداعاتها الذاتية محيلاً أياها إلى مصادر خارجية^(١). ومن المفاهيم السائدة العقلانية بمعناها الأوربي، والفصل بين الدين والدولة بتاريخه الأوربي، ونشأة العلم ضد الإيمان كما نشأ في الغرب، وعقليات الشعوب وشخصياتها كما هو الحال في الأحكام العنصرية والرؤية الشعبوية الغربية. ومن النتائج الشائعة الحكم على الثقافات بالتقليد ونقص الإبداع والتناقض والبدائية والسحر والخرافة، والتقابل بين الآرية والسامية. صحيح أن أسئلة هذه النتائج قد خفت وخفت ولكنها أخذت أشكالا أخرى في العلوم الإنسانية خاصة انثروبولوجيا الثقافة، «الإسلام تحت الملاحظة» Islam Observed لجيرتز Gertz مثلاً. فالشعوب والثقافات المدروسة موضوعات للملاحظة كما هو الحال في علم النفس الحيواني لمعرفة آليات السلوك الإنساني.

السؤال الثاني

إن نقد ماسنيون للنزعة التاريخية الوضعية ونسيان التجربة الحية الأصلية في الاستشراق الغربي نقد صحيح. وقد كانت الحياة نفسها موضوعاً لتحليلات الصوفية في التجارب الذوقية ووصف ارتفاع الروح في المقامات والأحوال. يذكر ماسنيون بالجانب المنسي في الاستشراق حتى يظهر جلد الخارج والداخل، المادة والروح، الظاهر والباطن، السطح والعمق، التاريخ والشعور. ولكن ماسنيون ينتقل من النقيض إلى النقيض. لقد درست معه لمدة عامين ١٩٥٦-١٩٥٨ في مكتبته الخاصة في منزله في سولفرينو. وهو الذي نبهني إلى علم أصول الفقه الذي لم أكن قد درست من قبل بالرغم من تنبيه مصطفى عبد الرزاق على أهميته ودلالته على إبداع المسلمين وتأسيس العلوم. وهو الصوفي المفتون بالحلاج.

(١) حسن حنفي: التراث والتجديد، ص ٧٧-١٠٨، المركز العربي للبحث والنشر، القاهرة ١٩٨٠
ص ٧٧-١٠٨.

كان لجروؤه إلى الباطن والتجربة الحية لقاء إسلامياً مسيحياً، فالحلاج المصلوب إحدى تجليات السيد المسيح. وحية الحب حياة مشتركة بين الإسلام والمسيحية. ففي التصوف يلتقى الدينان. فهل الذوق وحده هو أساس الإسلام؟ وأين العقل أساس النقل؟ وأين التشريع والدولة ونظام العالم؟ لم يأخذ ماسنيون من الإسلام إلا ما اتفق مع المسيحية من أجل فهم مسيحي للإسلام، وترك خصوصية الإسلام في العقل والتشريع مقابل خصوصية المسيحية في الإيمان وملكوت السموات، «ملكوتى ليست في هذا العالم». لذلك أسس «دار السلام» من أجل الحوار الإسلامى المسيحى. فبدل العداء التقليدى الكامن فى الاستشراق التقليدى، هناك الوئام الجديد بين المسيحية والإسلام لحساب المسيحية. وعلى أية حال الوئام الإسلامى المسيحى أفضل من العداء الغربى الإسلامى. ولكن هل يسير التاريخ بالأمنيات؟ وقد يقول البعض أن الهدف وهو الاحتواء والهيمنة لم يتغير فى كلتا الحالتين بالرغم من اختلاف الوسائل والأدوات، مرة بالعداء الواضح، ومرة بالاستمالة والقول الحسن.

وعلى هذا النحو يمكن لكل مستشرق استعمال مادته الإسلامية لاثبات غايته الخاصة. البعض يثبت أن روح الحضارة الإسلامية كما بدت فى التصوف عامة، والحلاج المصلوب خاصة هى المسيحية. والآخر يثبت أن جوهر الحضارة الإسلامية كما بدأ فى الفقه عامة وفى التشريع خاصة هى اليهودية. وثالث يؤكد أن تأكيد الإسلام على المساواة والعدالة الاجتماعية وتحريمه الربا، وكثرة الأموال، واحتكاره بين قلة من الأغنياء، واعتبار العمل وحده مصدر القيمة، وحق الحاكم فى المصادرة للمال العام والتأميم لما به مصالح العباد قد تعطى مستشرقاً حديثاً قراءة ماركسية للإسلام. كما قد تدفع روح التجارة والربح، والتفاوت فى الرزق، والنشاط التجارى الحر، واقتصاد السوق مستشرقاً حديثاً آخر لقراءة الإسلام قراءة وأسمالية. ومن ثم تصبح الحضارة الإسلامية مادة لتأييد المسيحية واليهودية أو لتدعيم للماركسية والإسلام دون بحث فى روح الحضارة الإسلامية ذاتها، لا كوسيلة بل كغاية.

يستحيل تزويق الاستشراق وجعله أكثر قبولاً عند الشعوب فى القارات الثلاث. ومع ذلك يمكن أن تكون له مصداقيته إذا ما رفض المستشرق الجديد المركزية الأوروبية، ولم يقسم العالم إلى مركز وأطراف، إلى حضارة نموذجية وحضارات تفتنى الآثار، إذا ما حاول المستشرق التناهِ ببيان خصوصيات ثقافات الشعوب وابتداعاتها عبر التاريخ، إذا ما كان عادلاً فى كتابة تاريخ الإنسانية ونصيب كل الشعوب على قدر متساو فيه. ويمكن للمستشرق المنحصر من العنصرية الدفينة فى أعماق الوعى الأوروبى أن يبدأ الاستشراق بنقد الغرب حتى

يتحرر منه ومن قوالبه وتصوراتهِ ورؤاه للعالم، وأن يساهم في رده إلى حدوده الطبيعية، والبات تاريخيته. ثم بعد ذلك يدرس شعوب القارات الثلاثة وثقافاتها بذهن حر، ومنهج أصيل نابع من الموضوع ذاته الذى اتحد به دون استعلاء أو مغايرة. هذا هو صك النجاة للاستشراق، وتلك شهادة براءة الذمة حتى تكون له مصداقية جليدة.

كما يمكن للمستشرق أن يبدأ دراساته دون أحكام مسبقة ويتجرد تام قدر الامكان، مدركاً أن لكل حضارة خصوصيتها، ولكل ثقافة بنيتها، وأن العلم والنهضة والتقدم والعقلانية والنزعة الإنسانية والحرية والعقد الاجتماعى ليس حكراً على ثقافة دون ثقافة، وليست ابداع الحضارة الأوربية وحدها بل موجودة فى كل حضارة بصور مختلفة، وفى ظروف مختلفة، وبلغة مغايرة، الكونفوشيوسية فى الصين، والبوذية فى الهند، والمعتزلة فى الإسلام، والفلاسفة فى اليهودية... الخ. ويتطلب ذلك نوعاً من مجاهدة النفس، والتخلص من الأحكام المسبقة التى يتعلمها المستشرق وهو فى مرحلة الدراسة والتكوين فى نظمه التعليمية، وأن يكون مسيحياً أكثر مما هو عليه بمعنى حب الجار، وعشق الروح، والتأمل فى ملكوت السموات حتى يتخلى عن عنصريته الدفينه، ورومانيته أو جرمانيته أو أفرنجيته القديمة التى طغت على روح المسيحية، وترسبت فى الأعماق حتى أصبحت المسيحية مجرد شعائر وطقوس. إن دراسة الأنا للآخر هو جزء من العلاقة العامة بين الأنا والآخر. فإذا كانت علاقة صراع كان العلم أحد مظاهره. وإذا كانت علاقة تعلم متبادل وتعارف بين الثقافات أصبح الاستشراق أحد مظاهر هذه التعددية الثقافية التى تتجه نحو مثل إنسانية مشتركة.

السؤال الثالث

وكرد فعل على النزعة التاريخية والوضعية التى سادت الاستشراق خاصة فى القرن الماضى نشأ استشراق جليد يحاول تطبيق مناهج العلوم الإنسانية الجديدة والاستفادة منها. فالاستشراق فى النهاية خاضع فى نشأته وتطوره ومناهجه وتصوراتهِ إلى ما يحدث فى الغرب من تطور فى العلوم ومناهجها. بل أن «مؤتمر المستشرقين» التقليدى قد تحول إلى «مؤتمر العلوم الإنسانية فى أفريقيا وآسيا» بعد أن شاعت كراهية اللفظ القديم، وورثه اللفظ الجديد الذى يبدو أكثر موضوعية وحياداً عند الكثيرين.

والحقيقة أن هذا التطور الجديد للاستشراق إنما هو خاضع فى أغلب الاحيان، ليس إلى أزمة الاستشراق فى ذاتها، بل إلى تطور العلوم الإنسانية فى الغرب ذاتها خاصة وأن الاستشراق يتعرض لعلوم اللغة والتاريخ والفلسفة وعلم النفس وعلم الاجتماع وعلم

الأخلاق وعلم السياسة، وكلها علوم إنسانية. كما أن استعمال المناهج الجديدة للعلوم الإنسانية لا يعارض الهدف العام للاستشراق كعلم وهو فيض أوروبا خارج حدودها كذات دارس وكمناهج للدراسة. ومن ثم يتم الترويج للثقافة الغربية، موضوعاً ومنهجاً، من خلال الاستشراق التقليدي المجدد ومن خلال العلوم الإنسانية الجديدة. وبالتالي يتم ضرب عصفورين بحجر واحد.

والحقيقة أن الاستشراق الجديد الذي يقوم على التفسير والفهم والتأويل والتنظير لا يهدف إلى حل أزمة الاستشراق التقليدي بقدر ما يتبع «موضة» التجديد في الغرب، في الفكر وأنماط الحياة. فلا شيء في الغرب، علماً أو سلوكاً، ثابت على نمط واحد. كما يخضع ذلك لمزاج المستشرق ودرجة تكوينه الفلسفي والعلمي ومدى رغبته في الخروج على الاستشراق التقليدي. وغالباً ما يجمع بين تخصصين، الدراسات الإسلامية وأحد فروع المعرفة الإنسانية في الغرب في نفس الوقت أو على مرحلتين متتاليتين في حياة الباحث المستشرق. ولكن في هذه الحالة تكون مادة البحث الإسلامية هي مجرد مادة لاختبار صدق الفروض العلمية الجديدة المستمدة من العلوم الإنسانية، تصورات أو مناهجاً. ليس المقصود هو الكشف عن دلالات جديدة للدراسات الإسلامية بل جدوى استعمال أدوات التحليل الجديدة ومدى صدقها في مواد جديدة، مثل الدراسات الإسلامية، خارج المادة القديمة الأصلية التي نشأت منها أي العلوم الإنسانية الغربية. وحتى في هذه الحالة يستمر الجدل القائم بين مركب النقص ومركب العظمة، بين موضوع الدراسة والذات الدارس، بين الحضارة الإسلامية والحضارة الغربية. فلولا هذه المناهج الجديدة لما أمكن التعرف على دلالات جديدة للدراسات الإسلامية. هي الروح، والحضارة الإسلامية هي المادة. هي المعنى، والموضوعات الإسلامية هو الشيء. بل يتعالى المستشرق الجديد على أقرانه من قداماء المستشرقين التقليديين وعلى الباحثين المسلمين الذين مازالوا واقعين في مناهج التكرار للمادة القديمة دون جديد أو الخطابة والدفاع عنها دون نقد أو تحليل .

والنتيجة النهائية لهذا الاستشراق الجديد هو الدخول في متاهات لفظية وتصورية ومنهجية لا تخرج منها. وتتم التضحية بموضوع الدراسة من أجل محاكاة الألفاظ والأعيب المناهج الجديدة. ويكون الفشل لعصيان الموضوع القديم على المنهج الجديد، ويكون النجاح بفضل المنهج الجديد وتطبيقه على المادة القديمة. والتحدى الأعظم في هذا الاستشراق الجديد هي الرغبة الفعلية في الخروج عن مأزق الاستشراق الوضعي التاريخي القديم، وإيجاد مناهج جديدة مطابقة للمادة المدروسة ومن داخلها خاصة إذا كانت المادة المدروسة ذاتها منهجاً مثل النص أو التأويل أو التنزيل أو العقل والنقل. بل أن هناك علوماً

بأكملها تجمع بين الموضوع والمنهج مثل علم أصول الفقه القائم على التنزيل وعلوم التصوف القائم على التأويل. فيمكن للموضوع المدروس أن يمد الباحث بمنهج ذاتي، وأن يفرض نفسه عليه باعتباره موضوعاً ومنهجاً في آن واحد. أن التحدى الأعظم فى البحث العلمى هو مطابقة الموضوع للمنهج. وطالما يستعير الاستشراق الجديد المنهج من العلوم الإنسانية الغربية لموضوعه الإسلامى فستظل المسافة بعيدة بين الموضوع والمنهج إلى درجة عدم التطابق والتنافر والتضاد. أحياناً يختفى الموضوع كلية لصالح براعة المنهج الذى يدل بدوره على براعة الباحث. ويكون الهدف فى هذه الحالة اثبات ابداع المنهج وليس الكشف عن الموضوع. وكما كان الاستشراق القديم جزءاً من تاريخ الغرب وتطبيقاً لمناهجه التاريخية الوضعية فإن الاستشراق الجديد القائم على الفهم والتأويل هو أيضاً جزء من الثقافة الغربية فى دورها الجديد وامتداد لمناهج المركز على موضوعات المحيط. فالتدقيق هو البحث على التفكير والتدريب الفكرى وليس النتائج، الاطلاع على الحدائق وليس معرفة القديم، الصوت دون الصدى.

السؤال الرابع

إن أمثال هذه الأقوال: أن الإسلام فرقة مسيحية أو يهودية، وأن المسلمين لا يتقدمون إلا من خلال ارساليات التبشير وحطو النموذج الغربى، وأن النهضة الإسلامية الحالية وباء وبلاء لا تدل فقط على عمى معرفى أو خطأ فى الرؤية بل تكشف عن تعصب دفين تقليدى ومعروف فى أعماق الرعى الأوروبى. ومن مظاهر هذا التعصب تفرغ الحضارة الإسلامية من مضمونها واتكار ابداعاتها منذ الأصول الأولى فى الرعى حتى تحقيقاته التاريخية فى شتى العلوم العقلية والنقلية أو العقلية الخالصة أو النقلية الخالصة، والتنكر لنهضتها الحالية التى أدت إلى التحرر من الاستعمار وانشاء الدول الوطنية الحديثة ولحركات الإصلاح الدينى التى منها خرجت معظم حركات الاستقلال الوطنى وكأن المجتمعات الإسلامية الحديثة غير قادرة على النهضة والتصنيع وال عمران. وأن حدث فبتأثير من الغرب كنمط للتحدث كما نشأت الحضارة الإسلامية القديمة بتأثير من الحضارة اليونانية وغيرها من الحضارات الفارسية والهندية القديمة. ويتم تفرغ الابداع النظرى القديم من أجل تفرغ الابداع العلمى الحديث حتى نفتقر الروح والأرض معاً، ويكون الجنب الحضارى هو مصيرنا فى التاريخ.

والسبب فى ذلك ليس عمى أصحاب هذه المقالات لأنهم على وعى تام بمهمة التفرغ الحضارى التى يقومون بها عن قصد وروية. وليس غياب يقظة معرفية وتاريخية بل

حضورية مع سبق الاصرار والترصد على أن الإسلام فرع لأصل غيره، وعلى أن الحضارة الإسلامية شرح لغيرها، وعلى أن المسلمين أطراف لمركز خارج عنهم. وليس غياب البعد النقدي بل لحضور زائد للنقد للدرجة الهدم والتكرار للموضوع ذاته. فالمعقل النقدي سمة الغرب الحديث منذ عصر النهضة بالرغم من ظهور بعض النزعات اللاعقلية والارادية فيه في العصر الحاضر. ويتم استعماله لاقصى حد لتفتيت أصول الإسلام ومصادره الأولى وارجاعها إلى مصادر سابقة. إنما السبب في ذلك هو الموقف الكلي من الأنا تجاه الآخر، ومن المركز تجاه الأطراف، ومن المهيمن والمسيطر إلى المهيمن والمسيطر عليه.

هذا ليس مجرد أحساس باحثين وطنيين بل هو واقع فعلى للحالة الراهنة لطبع بعض الدراسات في تاريخ الأديان المقارن الذي مازال يكشف عن الصراع بين الحضارات والأديان تعبيراً عن الصراع بين الشعوب والأقطار. يعرفه الباحثون الإسلاميون باسم الأصالة والعلمانيون باسم العلم. وهو في النهاية خطأ منهجي في جدل التواصل والانقطاع في مراحل الوحي وحوار الثقافات، وتغليب التواصل على الانقطاع في الحالة الأولى، والنقل على الابداع في الحالة الثانية عن سوء نية وليس عن نقص علم. فبين الإسلام من ناحية واليهودية والمسيحية من ناحية أخرى هناك تواصل. فهي مراحل ثلاثة متتابعة لوحى واحد، فيها خبرات الشعوب والدروس المستفادة من تجاربها. التوحيد واحد وإن تباينت الشرائع. وبينها أيضاً انقطاع نظراً لتبديل الظروف والأحوال، وتقديم التاريخ وارتقاء الوعي الإنسانى: المعجزات كبرهان على النبوة فى اليهودية والمسيحية والمعقل فى الإسلام، الإيمان فى المسيحية والنظر فى الإسلام، الاختيار فى اليهودية لشعب خاص ووعد خاص والعمل الصالح لكل فرد فى المسيحية والإسلام، السلطة الدينية فى اليهودية والمسيحية وصوت الضمير فى الإسلام، ملكوت السموات فى المسيحية وملكوت الأرض فى اليهودية والإسلام، الفضل الالهى فى اليهودية والمسيحية والتنزيه فى الإسلام. وبين الحضارتين اليونانية والإسلامية هناك أيضاً تواصل وانقطاع. فالتواصل فى الاعلاء من شأن المعقل والمنطق والبرهان، والعمل الصالح القائم على التقوى والارادة الخيرة، والوسط المتناسب والاعتدال، والتوحيد بين الحق والخير والجمال، وتأسيس الدولة. وهناك انقطاع بين تعدد الآلهة والتوحيد، بين قدم العالم وخلقه، بين المحرك الذى لا يتحرك والرب المحتنى بالعالم. بل هناك علوم أخرى جديدة ليس لها سابقة عند اليونان مثل علم أصول الفقه، واستنباط الأحكام، ووضع قواعد النهج الاستقرائى، وفلسفة التاريخ كما بدت عند ابن خلدون.

السؤال الخامس

إن التقابل الوارد فى الاستشراق بين أوروبا والإسلام، بين الغرب والعالم الإسلامى، وأحياناً بين المسيحية والإسلام أو بين التقدم والتخلف ليس تقابلاً عفوياً بل هو تقابل مقصود يكشف عن التمايز بين الأنا والآخر إلى حد التنافر والتناقض والتضاد. وهو ليس فقط تقابلاً جغرافياً، قارة فى مقابل قارة، أوروبا فى مواجهة أفريقيا وآسيا لأن المسلمين فى أوروبا والنصارى فى أفريقيا وآسيا. وليس فقط تقابلاً دينياً بين المسيحية والإسلام نظراً للتاريخ المشترك بين الدينين، والأصول الواحدة لهما ولأنه كان فقط فى أحد مراحل العلاقة أثناء الحروب الصليبية. وليس تقابلاً ثقافياً فقط بين الغرب والعالم الإسلامى فالثقافة يحملها شعب وتعبر عن قوة. بل هو أيضاً تقابل بين شعوب، الشعوب المهيمنة المسيطرة والشعوب المهيمَن والمسيطر عليها. وهو تقابل بين ثروات، الثروات المتراكمة فى المركز والثروات المنهوبة من الأطراف، تقابل الأغنياء والفقراء. وهو تقابل حضارى بين التقدم والتخلف، بين الأبيض والملون، بين الشمال والجنوب أحياناً، وبين الغرب والشرق أحياناً أخرى.

ولكن القضية هو استخدام هذا التقابل لحساب من؟ يستخدمه الاستشراق لحساب أحد الطرفين على حساب الطرف الآخر، نظراً لانتماء المستشرق له. فهو أوروبى مسيحي فى الغالب، ينتسب إلى حضارة متقدمة، ويعمل فى جامعات ومراكز أبحاث تصب فى مراكز الهيمنة والسيطرة. وهو أبيض يدرس الملونين. هى ازدواجية قائمة بالفعل، اقرار لواقع، واعتراف بوضع فى وعى الأوروبى وتحرك لاوعيه، ومازال البعض منا تحت أثر أسطورة الثقافة العالمية الواحدة. هو تقابل لدى المستشرق بين الأنا والآخر، كما أنه تقابل لدينا بين الأنا والآخر. هو الأنا بالنسبة لنفسه والآخر بالنسبة لنا. ونحن الأنا بالنسبة إلى أنفسنا والآخر بالنسبة له. التقابل موجود يستعمله المستشرق لحسابه ولا نستعمله نحن كثيراً لحسابنا باستثناء الجماعات الأصولية. وهو أحد مظاهر العلاقة بين المركز والأطراف.

وحالياً هو تقابل فى الطبيعة وليس تقابلاً فى الدرجة فحسب نظراً لحيل المقابلة لصالح أحد الطرفين. ولا يمكن أن تتعادل الكفتان إلا إذا استمرت المقابلة لحساب الطرف الآخر. فإذا ما تساوى الطرفان، وتعادلت الكفتان حينئذ فقط يقبع الحوار بين اكفاء، والتبادل الثقافى بين أندية. وإذا كان الآخر بالنسبة لنا قد تم تحجيمه عسكرياً فإنه مازال يفيض علينا اقتصادياً وثقافياً وحضارياً. التحرر من الآخر إذن عملية مستمرة بدأت منذ حركات الاستقلال الوطنى ولم تنته بعد نظراً لأن الآخر مازال حاضراً فينا كنموذج للتحديث

وكمصدر للعلم وكوطن بديل بعد هجرة الأوطان. فالتقابل أولاً وجودى وحياتى، يعبر عن أزمة حضارية ومسار تاريخى قبل أن يكون تقابلاً منطقياً أو معرفياً. وبعد أن تبدأ عملية التحرر، تحرر الأنا من حضور الآخر فيه كمرکز له وأصل يتم التقابل المعرفى العلمى عن طريق وضع أسس لنهضة الأنا ووضع علم لنقد الآخر، وهو ما نحاوله منذ فجر النهضة العربية الحديثة ولم يكتمل بعد، وظل على مستوى الإصلاح الدينى أو بناء الدولة أو النهضة العلمية، وهى التيارات الرئيسية الثلاث فى فكرنا الحديث.

السؤال السادس

صحيح أن الاستشراق التقليدى كان هو «الجناح الفكرى لتجارة المجالات أو للتوسع السياسى» كما يقول جاك بيرك. ثم تجدد بعد ذلك فى القرن العشرين اعتماداً على العلوم الإنسانية خاصة الأنثروبولوجيا الثقافية. كما اتسع ميدانه حتى شمل مراكز الدراسات الاستراتيجية وخبراء الذهب الأسود. ومع ذلك فهو تركه الماضى مهما حاول التأقلم والتكيف مع ظروف العلم المتغيرة وحاجات الغرب المتجددة. فالبرواغ لم تتغير، الهيمنة على الشعوب والثقافات موضوع الدراسة والسيطرة عليها واحتواؤها. إن إمكانية ظهور استشراق جديد تظل محدودة للغاية لأن الباحث الأوروبى تراكم لتاريخه الخاص، وعنصريته الدفينه، وعصره المبرهالى، وتفوقه العلمى. لذلك نعاصر نحن نهاية الاستشراق كما نعاصر نهاية الاستعمار. ونعاصر بداية نهاية الاستشراق الجديد فى الأنثروبولوجيا الثقافية وفى علم اجتماع الثقافة لأنه محدود بمناهجه، ولم يعد استشراقاً بقدر ما هو علوم اجتماعية تطبيقية نسبية يمكن تطبيقها على كل الشعوب والثقافات بلا استثناء، فى الغرب وفى العالم الإسلامى على السواء، فى المركز وفى المحيط.

ولكن الذى يبقى هو الاستشراق المضاد أو الاستشراق معكوساً، وتبادل الأدوار بين الأنا والآخر، بدلاً من أن يكون الأنا موضوعاً للدراسة والآخر ذاتاً دارساً كما هو الحال فى الاستشراق، يصبح الأنا هو الدارس والآخر هو موضوع الدراسة، وهو ما يمكن أن يسمى «علم الاستغراب»، يكون فيه الشرق ذاتاً والغرب موضوعاً. أن نهاية «الاستشراق» هى بداية «الاستغراب»، وأقول الغرب بداية لنهضة الشرق. وكما كان الاستشراق تعبيراً عن الهيمنة والسيطرة من الغرب على الشرق فإن الاستغراب تعبير عن تحرر الشرق من سيطرة الغرب. وإذا كان الاستشراق القديم سيطرة فى الحقيقة وعلماً فى الظاهر فإن الاستغراب الحالى علم فى الحقيقة والظاهر، لاختفاء فيه ولاموارية. وإذا كان الاستشراق خاضعاً للأهواء والأمزجة والثقافات والبرواغ للشعوب الأوروبية فإن الاستغراب هو رد الاستشراق

إلى حدوده الطبيعية والبات لتاريخية الثقافة الغربية، وجعلها موضوعاً للدراسة. وإذا كان الاستشراق تحت ستار الموضوعية والحياد قد كشف عن نفسه باعتباره هوى وانحيازاً فإن الاستغراب محاولة لرؤية الآخر على ما هو عليه، نشأة وتطوراً واكتمالاً ونهاية، تكوناً وبنية، مصدراً ومصيراً. الاستغراب هو تجاوز نقد الاستشراق إلى تحويل الاستشراق ذاته إلى البيئة التي خرج منها وإلى الوعي الذي عبر عنه وإلى الحضارة التي أفرزته، رداً للجزء إلى الكل ثم دراسة الكل ذاته، مرة واحدة وبؤية واحدة، وفي قبضة واحدة، أسراً له بدلاً من هذا التجوال الذي ينعم به بلا حدود. نهاية الاستشراق القديم والجديد معاً تتمثل في التوجه إلى الوعي الأوربي ذاته ووضع تحت المجهر، وأخذ موضوعاً للدراسة. حيثنذ يبدو الاستشراق فيه أحد نشاطات ذهنه ومجالات بحثه. وإذا كان الغرب في عصوره الحديثة منذ القرن الخامس عشر حتى القرن العشرين هو عصر الاستشراق فإن الشرق في عصوره الحديثة منذ القرن العشرين حتى القرن الخامس والعشرين، هو عصر الاستغراب. نحن على مشارف علمين، الاستشراق والاستغراب، يهبران عن تقاطع مسارين، مسار الوعي الأوربي ومسار وعي الشعوب في العالم الثالث. نحن في لحظة تاريخية حاسمة يحدث فيها تحول جذري في مسار التاريخ: الآخر في أنفول والأنا في صعود. والشواهد على ذلك كثيرة لدى فلاسفة الآخر: اشبنجلر، وتوينبي، وبرجسون، وهوسرل، وماكس شيلر، ورسل، ومونييه، وأزار، وأورتيجا، وسولوفيفيف، وسارتر، ودريدا، وبارت ولدى رواد الأنا: الأفغانى، والطهطاوى، والتونسي، وشبلى شميل، وأديب اسحق، وفرح أنطون، وشكيب أرسلان، وعبد الله النديم، ومن جيلنا أنور عبد الملك، ولحبابي وغيرهم. قد يكون الاستغراب مازال في مرحلة اعلان النوايا أو الخطابة السياسية أو أيديولوجيات ولاهوت التحرير ولكنه سرعان ما يتحول إلى علم دقيق يصف تكوين الشعوب وبنيتة، مصادره ومصيره^(١).

· (١) حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب. القاهرة، الدار الفنية، ١٩٩١.

رابعاً: النقد الفلسفى للأدب

(١)

الدين والثورة فى أدب نجيب محفوظ

أولاً : الموضوع والمنهج

موضوع «الدين والثورة» هو موضوع العصر الذى فيه انقسمت الأمة إلى فريقين، كل فريق يعطى الأولوية لأحد طرفى القسمة على الطرف الآخر. ويكون التحدى هو كيفية الانتقال من الأول إلى الثانى إنتقالاً طبيعياً بحيث يصبح الدين ثورة والثورة ديناً^(١).

وهو المحور الرئيسى فى أدب نجيب محفوظ، تدور الموضوعات كلها فيه. ومنذ أوائل الخمسينات وهذه التحية للأديب فى الذهن، تحية الفلسفة للأدب، وتحية الاهتمام المشترك. تكفى قراءة النفس حتى يتم وصف الموضوع. ويكفى التعرف على الآخر حتى يتم إكتشاف الذات. فالخبرة المشتركة واحدة، والقصد واحد .

ليس المهم دراسة الدين وحده أو الثورة وحدها بل العلاقة بين الدين والثورة. متى يكون الدين أفيوناً ومتى يكون بقطعة؟ متى يصبح آخره ومتى يتحول إلى دنيا؟ واللفظان واردان فى أعمال الأديب^(٢). البداية من الدين وليست من الثورة. والبداية باللفاظ الدين الصريحة ومصطلحاته الشائعة وليس بالدين غير المباشر الذى يتصل بالقيم والسلوك والأهداف العامة. ويكفى إعطاء نماذج لاتجاهات الموضوع دون إحصاء شامل لها .

وتقدم هذه الدراسة نوعاً جديداً من النقد الأدبى لا يقوم على تحليل الأسلوب أو وصف الاشكال الأدبية أو رؤية الأبنية الروائية بل على تحليل المضمون الأدبى تحليلاً فلسفياً اجتماعياً خالصاً. فالنص الأدبى هنا أشبه بالنص الفلسفى خاصة فى الأدب الواقعى. لانهم نسبة الأقوال لأصحابها بل القول نفسه بصرف النظر عن قائله. فهو يعبر عن رؤية الأديب

بحث ألقى فى الندوة العلمية عن نجيب محفوظ بمناسبة حصوله على جائزة نوبل فى كلية الآداب، جامعة القاهرة ١٩٩٠.

(١) وقد إنشغلنا بالموضوع فى عدة كتابات مثل «الحوار الدنى والثورة» (بالإنجليزية) ١٩٧٧ «التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم» ١٩٨٠. «من العقيدة إلى الثورة» (خمسة مجلدات) ١٩٨٨، «الدين والثورة فى مصر» ١٩٥٢ - ١٩٨١ (لثمانية أجزاء) ١٩٨٩ .

(٢) فى «المرآة» مثلاً فى وصف إحتفالات كاميليا زهران، للربا ص ٣٥٦ - ٣٥٧ .

على لسان إحدى شخصياته. وهى دراسة فى المضمون وليس فى الشكل. وتتم الاحالة إلى الاعمال الأدبية وكأنها مراجع فلسفية، عبارات وصفحات للتوثيق .

والموضوع يتخلل العمل الأدبى كله من البداية إلى النهاية. وتتكرر علاقات الدين والثورة فى كل رواية أو مسرحية أو مجموعة من القصص القصيرة. فالتكرار طابع العمل الأدبى سواء من حيث أنماط الشخصيات: الأم التقليدية، الشيخ الواعظ، الدرويش، الأخوانى الداعية، الشيوعى الملحد، اللا أدرى الشاك، ... إلخ أو من حيث بنية المواقف: الدين فى خدمة الدولة، الدولة فى خدمة الدين، الدين للاستغلال، الدين للثورة، الدين ورجال الدين، الدين وطلائع الثورة ... إلخ. فهو خيط دائم فى العمل الأدبى كله .

ثانياً - المراحل الأربعة

ويظهر موضوع الدين والثورة فى أدب نجيب محفوظ فى مراحل الأربعة: المرحلة التاريخية، والمرحلة الاجتماعية، والمرحلة الفلسفية، والمرحلة التركيبية. وإن كان النقاد من قبل قد إستقروا على المراحل الثلاثة الأولى وتسمياتها طبقاً للمضمون وليس طبقاً للشكل الروائى إلا أنه فى الثمانينات ظهرت مرحلة رابعة تركيبية فى الشكل والمضمون على السواء تجمع بين التاريخية الاجتماعية والفلسفية^(١). وقد بدت هذه المراحل الأربعة فى أول عمل أدبى «همس الجنون» وهى مجموعة من القصص القصيرة^(٢). وتتداخل المراحل فيما بينها

(١) المرحلة التاريخية: عبث الأقدار ١٩٣٩، رادوبس ١٩٤٣، كفاح طيبة ١٩٤٤. المرحلة الاجتماعية: القاهرة الجديدة ١٩٤٥، خان الخليلي ١٩٤٦، زقاق المدق ١٩٤٧، السراب ١٩٤٨، بداية وهابة ١٩٤٩، بين القصرين ١٩٥٦، قصر الشوق ١٩٥٧، السكرية ١٩٥٧. المرحلة الفلسفية: أولاد حارتنا ١٩٦٠، اللص والكلاب ١٩٦١، السمان والغريف ١٩٦٢، دنيا الله ١٩٦٢، الطريق ١٩٦٤، بيت سي السمعة ١٩٦٥، الشحاذ ١٩٦٥، زهرة فوق النيل ١٩٦٦، مرامار ١٩٦٧، خيمارة القط الأسود ١٩٦٩، تحت المظلة ١٩٦٩، حكاية بلا بداية ولا نهاية ١٩٧١، شهر العسل ١٩٧١، المراهبا ١٩٧٢، الحب تحت المطر ١٩٧٣، الجريمة ١٩٧٣، الكرنك ١٩٧٤، حكايات حارتنا ١٩٧٥، الليل الليل ١٩٧٥، حضرة الغهرم ١٩٧٥، ملحمة الحرافيش ١٩٧٧، الشيطان يعظنا ١٩٧٩. المرحلة التركيبية: الحب فوق هضبة الهرم ١٩٧٩، عصر الحب ١٩٨٠، أفراح القبة ١٩٨١، ليالى ألف ليلة ١٩٨٢، رأيت فيما يرى النائم ١٩٨٢، الباقي من الزمن ساعة ١٩٨٢، أمام العرش ١٩٨٣، رحلة ابن فطوطة ١٩٨٣، التنظيم السرى ١٩٨٤، العائش فى الحقيقة ١٩٨٥، يوم قتل الزعيم ١٩٨٥، حديث الصباح والمساء ١٩٨٧، صباح الورد ١٩٨٧، قشعر ١٩٨٨، القمر الكاذب ١٩٨٩ .

(٢) تضم ثمانية وعشرين قصة قصيرة، ثلاثة تاريخية عن مصر القديمة: بقطة المومياء، الشر المعبود، صوت من العالم الآخر، وأربع عشرة إجماعية: من مذكرات شاب، كبدن، روض الفرج، هذا القرن بالجوع، نحن رجال، الورقة للهلكة، ثمن السعادة، فى مفرق الطرق، اصلاح القبور، المرض المتبادل، حياة مهرج، عبث فرستراطى. فلفظ ... حد . فلسفية: همس الجنون، الزيف، الشريدة، خيانة فى رسائل، الهذيان، بذلة الأسير، ... الساعة، الثمن، نكت الأمومة، حياة الغير، مرض طيب.

دون حد فاصل. إذ تمثل «كفاح طيبة» رابطاً بين المرحلتين التاريخية والاجتماعية، كما تمثل «أولاد حارتنا» رابطاً ثانياً بين المرحلة الاجتماعية والمرحلة الفلسفية. وتمثل «الشیطان يعظ» نقطة الانتقال من المرحلة الفلسفية إلى المرحلة التركيبية. وتمهد ترجمة الأديب «مصر القديمة» للمرحلة التاريخية. فالترجمة تعبر عن التأليف. كما أن النص المختار أقرب إلى الأدب منه إلى التاريخ، مكتوب للجمهور العريض وليس للجمهور المتخصص، مشوق بأسلوب أدبي وعناوين أدبية مع ضرب الأمثال وقراءة الحاضر في الماضي بحثاً عن روح مصر، عصر مختار وسيد درويش ومحمد سعيد، بعد ثورة ١٩١٩ وإنشاء الجامعة المصرية في ١٩٢٥.

وإذا غلب على المرحلتين التاريخية والاجتماعية شكل الرواية فإن شكل القصة القصيرة قد زاحم الرواية في المرحلتين الفلسفية والتركيبية. ويتطور العمل الأدبي تزداد القصة القصيرة^(١). يقل النفس الطويل، ويكثر النفس القصير. وقد ظهر ذلك في موضوع الدين والثورة حيث تتحدد الشخصيات والنماذج الرئيسية في المرحلتين التاريخية والاجتماعية في شكل الرواية ثم تتكرر على حو أقل في المرحلتين الفلسفية والتركيبية في شكل القصة وكأنها مجرد «رتوش» على الصور الأولى، تمتد المرحلة الأولى إذن من التاريخ الروائي (مصر القديمة) إلى الرواية التاريخية، والثانية من الرواية التاريخية إلى الرواية الاجتماعية للتاريخ الاجتماعي قبل الثورة، والثالثة من نقد الثورة إلى أدب الهزيمة والرابعة من أدب الهزيمة إلى أدب العلم والإيمان، والانفتاح والتصوف. المرحلة الأولى من أواخر الأربعينات إلى منتصف الخمسينات، والثانية من منتصف الخمسينات إلى منتصف الستينات، والثالثة في السبعينات والثمانينات، والرابعة في التسعينات^(٢).

وتتداخل المراحل فيما بينها ليس فقط من حيث البدايات والنهايات ولكن أيضاً من حيث الموضوعات. فالمرحلة التاريخية تتضمن موضوعات اجتماعية وفلسفية. والمرحلة الاجتماعية تتضمن موضوعات تاريخية وفلسفية. والمرحلة الفلسفية تقوم على موضوعات تاريخية واجتماعية ويتضح ذلك في المرحلة التركيبية الرابعة التي تعيد بناء المراحل الثلاثة الأولى في مرحلة واحدة. فمن أولى روايات المرحلة الاجتماعية «القاهرة الجديدة» تبدأ

(١) هناك ثلاث روايات في المرحلة التاريخية دون قصص، وثمانية روايات في المرحلة الاجتماعية دون قصص. وفي المرحلة الفلسفية هناك ثلاث عشرة رواية وثمانية مجموعات قصص قصيرة. وفي المرحلة التركيبية هناك تسع روايات وخمسة مجموعات قصص قصيرة.

(٢) الأولى (١٩٣٢-١٩٤٤)، الثانية (١٩٤٥-١٩٥٧)، الثالثة (١٩٥٨-١٩٧٩)، الرابعة (١٩٧٩-١٩٨٩).

للمناقشات الفلسفية، وفي المرحلة الفلسفية يبدأ نقد ثورة يوليو، وفي المرحلة التركيبية عود إلى تاريخ مصر (أمام العرش، العائش في الحقيقة). وتظهر المناقشات الفلسفية كلما كان العمل الأدبي أقرب إلى الرمزية منه إلى الواقعية. وتقل كلما كان أقرب إلى الواقعية منه إلى الرمزية^(١).

ويظهر موضوع الدين والثورة في المراحل الأربعة على درجات متفاوتة. ففي المرحلة التاريخية يبدو الدين وكأنه روح مصر ودعامة نظامها السياسي أما كمعتقد وأما كسياسات، فتظهر عقيدة القضاء والقدر في «عبث الأقدار». ويبدو الدين كطبقة اجتماعية ممثلة في رجال الدين أما للقضاء على الدولة كما هو الحال في «رادويس» أو للدفاع عن الدولة كما هو الحال في «كفاح ضياء»، الدين في مواجهة فساد الحكم في الداخل ثم الدين في مواجهة الاحتلال من الخارج. وفي المرحلة الاجتماعية يظهر الدين الشعبي، والتصوف، ولزواجية الدين والجنس، والصراع بين الدين والعلم، والدين والسياسة. وتبلغ الذروة في «أولاد حارتنا». وفي المرحلة الفلسفية تستمر نفس الموضوعات وتظهر بوضوح في «دنيا الله»^(٢)، «حكاية بلا بداية ولانهاية»^(٣)، «قلب الليل»، «حكايات حارتنا»، «الحرافيش»، «الشیطان بعظ». ويستمر في المرحلة التركيبية مع التركيز على الصراع بين الأخوان والثورة، والأخوان الشيوعيين، والجماعات الإسلامية في «الباقى من الزمن ساعة»، «رحلة ابن فطومة»، «يوم قتل الزعيم»، «الفجر الكاذب».

ويضم موضوع «الدين والثورة» عدة موضوعات أخرى، فالدين هنا يشمل الدين الشعبي التقليدي، والتصوف، والشائير والطقوس، والشرائع، والحلال والحرام، والمعتقدات النظرية. كما تضم الثورة، الجنس، السياسة، والعلم، والمجتمع، والحرية، والعقل، والظلم، والفقر والصراع، ويمكن عرض هذه الموضوعات في تطورها عبر المراحل، والأفضل عرضها في بنيتها الداخلية التي تظهر في كل المراحل، فالتزامن أقدر على كشف الموضوعات من التوالي الزماني^(٤).

(١) في المرحلة الاجتماعية يبدو الواقعية أكثر من الرمزية في: اللص والكلاب، السمان والخريف، ثورة فوق النيل، ميرamar، الكرنك، المرايا، كما تبدو الرمزية أكثر من الواقعية في: أولاد حارتنا، دنيا الله، الطريق، بيت سعى السمعة، الشحاذ، خمارة القط الأسود، تحت المظلة، حكاية بلا بداية ولا نهاية، شهر العسل، الحب تحت المطر والجريمة، حضرة اغرم، قلب الليل، حكايات حارتنا، الحرافيش، الشيطان يعظ.

(٢) وتتضمن «دنيا الله»: حوار الله، الجامع في الدرب.

(٣) وتضم «روح طيب القلوب»، حارة العشاق.

(٤) التزامن Synchronism، التوالي الزماني Diachronism.

ثالثاً - الدين والجنس

يظهر موضوع الدين والثورة في الثالوث المحرم في الثقافة الوطنية : الدين ، والسلطة ، والجنس . وتعم هذه المحرمات أو المقدسات الثلاثة العمل الأدبي كل على مدى المراحل الأربعة ، وتتفاوت أولويات الثالوث في كل مرحلة بل وفي كل عمل . ففي المرحلة التاريخية تتبادل الأولويات بين الدين والجنس والسياسة (السلطة)^(١) . وإذا ضممنا «همس الجنون» إلى المرحلة الاجتماعية تكون الأولوية للجنس^(٢) . وفي المرحلة الفلسفية تكون الأولوية على التبادل على قدر متساوى تقريباً^(٣) .

(١) يمكن تصور المعادلة في المرحلة التاريخية على النحو الآتي .

١ - عيث الأقدار = الدين + السياسة + الجنس

٢ - رادويس = الجنس + الدين + السياسة

٣ - كفاح طيبة = السياسة + الدين + الجنس

(٢) وتكون المعادلة في المرحلة الاجتماعية على النحو الآتي :

١ - همس الجنون = الجنس + الدين + السياسة

٢ - القاهرة الجديدة = الجنس + السياسة + الدين

٣ - خان الخليلى = الجنس + السياسة + الدين

٤ - زقاق المدق = الجنس + الدين + السياسة

٥ - الراب = الجنس + الدين + السياسة

٦ - بداية ونهاية = الجنس + الدين + السياسة

٧ - بين القصرين = الجنس + الدين + السياسة

٨ - قصر الشوق = الجنس + الدين + السياسة

٩ - السكرية = الجنس + الدين + السياسة .

(٣) وتكون المعادلة في المرحلة الفلسفية على النحو الآتي :

١ - أولاد حارتنا = الدين + الجنس + السياسة

٢ - اللص والكلاب = السياسة + الجنس + الدين

٣ - السمان والخريف = السياسة + الجنس + الدين

٤ - دينا الله = الدين + الجنس + السياسة

٥ - الطريق = الجنس + الدين + السياسة

٦ - بيت مع السمعة = الدين + الجنس + السياسة

٧ - الشحاذ = السياسة + الجنس + الدين

٨ - ثرثرة فوق النيل = الجنس + السياسة + الدين

٩ - ميرamar = السياسة + الدين + الجنس

١٠ - خمارة لقطع الأسود = الدين + الجنس + السياسة

١١ - تحت المظلة = الدين + السياسة + الجنس

١٢ - قصة بلا بداية ولا نهاية = الدين + السياسة + الجنس

١٣ - شهر العمل = السياسة + الجنس + الدين

١٤ - المراب = السياسة + الجنس + الدين

١٥ - تحت المطر = السياسة + الجنس + الدين

وفى المرحلة التركيبية تكون الأولوية للدين ثم للسياسة ثم للجنس^(١).

وعطفاً لمنطق العلاقات الثنائى مع وجود أطراف ثلاثة تنشأ علاقات ثنائية ثلاثة: الدين والجنس، الدين والسياسة، السياسة والجنس. والعلاقات الأوليان أبرز: الدين والجنس، والدين والسياسة. أما فى السياسة والجنس فإن السياسة تستعمل مجرد خلفية للجنس حتى يبدو الالتزام فى بيئة ثقافية خاصة فى أحاديث الجامعة وفى واقع الممارسة وفى استدعاء الذكريات، وأحياناً يرمز إلى السياسة بالجنس مثل «المدفع المصرى فوق المدفع البريطانى»^(٢).

وتبدو علاقة الدين بالجنس على أنحاء ثلاثة: إزدواجية الدين والجنس، التعويض عن العجز بالدين ثم التعويض عن الدين بالجنس. وتتمثل علاقة إزدواجية الدين والجنس فى شخصية «مى السيد» الشهيرة فى الثلاثية وعند المعلم نونو «خان الخليلى» وربما أيضاً عند الشيخ عبد المتولى فى الثلاثية. ولا يكاد يخلو عمل أدبى واحد من هذا السلوك المزدوج الذى يجمع بين الدين والجنس كقيمتين متكافئتين على نفس المستوى من الشرعية. فالسيد أحمد عبد الجواد مؤمن أشد الإيمان، يصلى ويصوم، ويقرأ القرآن، وتقى وبرع فى

- = ١٦ - الكرنك = السياسة + الجنس + الدين
 ١٧ - الجريمة = الجنس + السياسة + الدين
 ١٨ - حضرة المحترم = الدين + الجنس + السياسة
 ١٩ - قلب الليل = الدين + السياسة + الجنس
 ٢٠ - حكايات حارتنا = الدين + الجنس + السياسة
 ٢١ - الحرافيش = الدين + الجنس + السياسة
 ٢٢ - الشيطان يسط = الدين + السياسة + الجنس
 (١) وتكون المعادلة فى المرحلة التركيبية على النحو الآتى:
 ١ - الحب فوق هضبة الهرم = الدين + الجنس + السياسة
 ٢ - عصر الحب = الجنس + الدين + السياسة
 ٣ - افراج القبة = الجنس + الدين + السياسة
 ٤ - ليالى ألف ليلة = السياسة + الدين + الجنس
 ٥ - يرى فيما يرى النائم = الدين + الجنس + السياسة
 ٦ - الباقي من الزمن ساعة = السياسة + الدين + الجنس
 ٧ - امام العرش = السياسة + الدين + الجنس
 ٨ - رحلة ابن فطومة = السياسة + الدين + الجنس
 ٩ - انتظيم السرى = الدين + السياسة + الجنس
 ١٠ - العاشق فى الحقيقة = الدين + السياسة + الجنس
 ١١ - يوم قتل الزعم = الدين + السياسة + الجنس
 ١٢ - صباح الورد = الدين + السياسة + الجنس
 ١٣ - حديث الصباح والمساء = الدين + السياسة + الجنس
 ١٤ - قشتمر = الدين + السياسة + الجنس
 ١٥ - الفجر الكاذب = الدين + السياسة + الجنس
 (٢) هذا قول للمعلم نونو فى «خان الخليلى» ص ١٢٦.

الدين، وذو حماس وحمية فيه، وفي نفس الوقت يعشق الحياة، ويؤله الجنس، ويذوب في السكر، مخلصاً صادقاً في كل حال. والثوبة موجودة وحاضرة. شخصيتان في شخصية واحدة، ومصالحة بين نقيضين. فالله لا يكره السرور، ويعفو عن اللذنين. هو مؤمن بحب النسوان كما يهفهف أبنة ياسين. يذهب إلى المسجد ويتعقب المرأة في الطريق، رجل دين ورجل دنيا. والشيخ متولى أيضاً صديقه على نحو أخفى: إيمان وولع بالنساء. فالله جميل يحب الجمال. والمعلم نونو كذلك في شعاره «ملعون أبو الدنيا»، موحد بالله ويكفى مدينة من النساء. المرأة حيوان ناقص عقلاً ودينياً لا يعرف إلا لغة السياسة والعصا. والتاريخ شاهد على ذلك. هارون الرشيد بين الصلاة والنساء، بين العبادة والطرب، وامرأة العزيز ويوسف، والنبي وحب النساء. والزواج نصف الدين شرعاً، جنس حلال، وامرأة لعوب في نطاق الشرع، الرجل والمرأة والمأذون والوليقة. خلق الله الذكر والأنثى لا الذكر فحسب ولا الأنثى فحسب، سنة النبي العربي، خلقهن الله سفيرات للهوى^(١). وتبدو هذه الازدواجية في الألفاظ والعبارات حيث يتم التعبير عن الشبق الجنسي بلغة الدين. فالحب قوة الهية من الله، والامام مصلى وقواد، وهدف المغازلة الطلب على سنة الله ورسوله، والمرأة صالحة للحب وصالحة للحج، والحب هبط إلى الدنيا قبل الأديان بمليون سنة، والحب ليس كمثله شيء، يشارك الله في صفاته، والصلاة في الملاهي الليلية، ولولا المرأة ما كانت الزاوية، ومجاعة جامعة الأعقاب لأن «من تواضع لله رفعه»، والفتنة نائمة لعن الله من أيقظها، وقد طالب القرآن بأن ننكح ما طاب لنا من النساء، أمر الهوى في بلد لا يحترم الإسلام. وقد وصف المنفلوطي، الشيخ المعمم القبلة. وحالة الحطب من تمنع القبلة، وقراءة الفاتحة قبل المعاشرة، والغزل باسم الله، والجمال تبارك الله، والجنس صلاة جماعة خير من النوم، وهو والنوم سواء، في الصدر الأعظم. ويصبح المشتاق: طلع البدر علينا. والنصراني تصلبه المعاهرة على السرير، وتبارك الخمر وحلة الدين والجنس. زنوبة بلا كأس فضيحة، وزنوبة بخمس كؤوس لا حرج، وزنوبة بأكثر من خمس كؤوس واجب، القرآن والويسكي، الخمار والزاوية، فالتتويون ورب الكعبة. ويقول القواد : ما على الرسول إلا البلاغ، ويدخل الرجل بالمعاهرة قارئاً الفاتحة^(٢). والخمر والكيف واحد. خمر الشيخ وحشيش القيس .

(١) القاهرة الجديدة ص ٦ .

(٢) حضرة المحترم ص ١٦٤، لثقة فوق النيل ص ٥٦، ٤٤، ميرامار ص ٢١، المطاردة في الجريمة ص ٤٦، قبيل الرجل في بيت سح السمعة ص ١٥، «الشحاذ» ص ٩٩، أهل الهوى في «رأيت فيما يرى النائم» ص ١٥، القاهرة الجديدة ص ١٧، بداية ونهاية ص ٥٧، ص ٦١، قصر الشوق ص ٩١، فنجان شاي في شهر العسل ص ٨٩، الفجر الكاذب ص ٨٥، الحرافيش ص ٢٦٢ .

أما علاقة التعويض فتبدو في التعويض عن العجز الجنسي بالدين وهي حالة كمال رؤية لاظ في «السراب». وقد نشأ العجز الجنسي من الارتباط المرضي بالأم بعد انفصالها عن الأب حتى لم يعرف من العالم كله الاها، وكان ينزعج حين سماع «يوم يفر المرأ من أخيه، وأمه وبنيه». لم يستطع إلا الحب الرومانسي المريض. أما الجنس فعاجز عنه ثم وجد تعويضه في الدين بل وفي التصوف، أدى لإرهاب الأم إلى عجز الجنس، وأدى الانطواء إلى العادة السرية أو إلى حجر العاهرة. لفتته الأم مبادئ الدين التقليدي وتخوفه بالنار والعاريت والأشباح. ينطف إلى الجامع كما ينطف إلى العاهرة. وما أشبه أحلام اليقظة بدين المراهقة. يعتمد على التعاريف والرقى والسحر وليس على الذات، ولا يتحرر الإنسان من العجز الجنسي إلا إذا تحرر من سلطة الأم ورهبة الدين، وقد تم ذلك بالفعل بعد قتل رباب في حالة الاجهاض واكتشاف خيانتها مع قريبها. «ألا يزال أرحم الراحمين؟» وداعاً، فلن أعيد بعد اليوم^(١). والدين تعويض أيضاً عن الدمامة. وتلك حال نفيسة في «بداية ونهاية» بعد استسلامها لسلمان وسماها رغبة الجنس. والجنس حقها في الحياة فلما أخلته حكم عليها بالموت إنتحاراً واستسلاماً للمقادير^(٢).

وتوحد الدين أخيراً بالجنس، شلوثاً (رضوان بن ياسين) أو طليعية (ياسين). فأحدهم يصلي ويسلم على سيدنا لوط، والآخر يؤمن بالله في السماء وبالعنلان في الأرض، من طراز حساس، ترف عينه وهو في الحسين إذا تأوه غلام في القلعة. نكاح الصبية درس في الديانة، «واللى يمشق جناب النبي يصلى عليه». البداية باسم الله الرحمن الرحيم، وفي قمة النشوة «يا أهل الحسين مدد». والحج يقبل الذنوب، فالإيمان واسع الصدر، والمنافق وحده يدعى البراءة المطلقة. ومن الغباء المظن أن الإنسان لا يقترف الذنوب إلا على جثة الإيمان. الذنوب عبث صيباني يرى. جمال الحجاز مثل جمال رضوان^(٣). ثم توحد الدين والجنس عن طليعية في ياسين الذي يمثل تقدماً في العلاقة بين الدين والجنس بعد إزدواجية أبيه، يدرك لماذا يصلى بعض الناس ركعتين قبل أن يبنى بعروسه، المعجزة قبة. وتحت القبة شيخ. وهو مجذوب. ياهوه يا عدوى ذبت يا مسلمين ... فردة ثدى، والدين يؤيد رأيه. فقد سمح

(١) السراب ص ٣٥٤

(٢) تقول نفيسة «الله قادر على كل شئ». وكما يقضى عليها بالأحزان يهب إذا شاء الأمل والعزاء، ما لى رجاء سواه، ولن يخيب عنده رجاء، لم أبجن ذنباً استحق عليه الهوان، ولم تجن أسرتنا ذنباً بداية ونهاية ص ٧٣.

(٣) بالإضافة إلى علاقة رضوان بحلمى باننا عيسى هناك أيضاً المعلم كرشة في «زقاق المدق»، بين القصرين ص ٣٩١، السكرية ص ٧٩ - ٨٧ ص ٣٥٦ - ٣٥٧.

بالزواج من أربعة غير الجوارى اللاتي كانت تكتظ بهن قصور الخلفاء والأغنياء. فظن الدين نفسه إلى أن الجمال إذا إنتقلت العادة والألفة مل وأسقم وقتل (١).

رابعاً - الدين الشعبي

ويظهر الدين الشعبي والثورة عليه خلال العمل الأدبي في كل مراحلها سواء في الشواهد التقليدية من القرآن والحديث مباشرة ونصاً أو بطريق غير مباشر عن طريق تقليدها في عبارات حرة أو رسم الشخصيات الدينية التقليدية خاصة النسائية منها كالأم والأبنة والأخت أو في العقائد والشعائر والممارسات الشعبية للعادات والأعراف في الأحياء الدينية وزبارة الأضرحة والأيمان بالخرافات. وتظهر الشواهد القرآنية منذ «القاهرة الجديدة» مرة كحديث للنفس ومرة أخرى كحديث في الجنس في حوار، ومرة ثالثة كنداعي ذكربات سواء كانت الاستعمالات لاحالات الجنسية أو للإيمان الصادق، سواء في تلمذ الأزواج وتبرهه أو وصايا أخلاقية بالتوسط، للاقدام على الدنيا والنهل منها أو الابتعاد عنها والزهد فيها، ولا حرج في استعمال الشواهد لتأكيد الايمان بالجن والعفاريت والحسد وفي نفس الوقت الثقة بالمستقبل والإيمان بالله الواحد. والغالب عليها الاستعمالات الصوفية أو الأحوال الجنسية. كما تستعمل للتمايز بين سلوك الأفراد على أساس أن لكل منهم ديناً «لكم دينكم ولي دين». ولا حرج أن تطبق فيه آية «يأبها النبي حرض المؤمنين على القتال» في موضعها الصحيح، ويظهر الجانب الثوري في شواهد أخرى ترفض حكم فرعون، وتورث حكمه للمستضعفين في الأرض، فيفنى كل شيء إلا الحق (٢). وتنتهي «قشتمر» بآية قرآنية . كما

(١) محاولة ياسين مع أم حنفي، وخيانة مريم، وطلاق زينب، وزواج زنبدة العوادة، ومثله حسن في «بلية ونهاية»، بين القصرين ص ٧١ ص ٢٣١ ص ٣٢١، قصر الشوق ص ٢٧ .

(٢) ذكر القرآن في «القاهرة الجديدة» ثلاث مرات مثل «لكم دينكم ولي دين»، «لا أعبد ما تعبدون»، «والليل إذا يفتني»، «والسماء والطارق» وفي «خان الخليلي» خمس مرات مثل «وإن خفتم ألا تعدلوا»، «هل أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً...»، «ولا تجعل بك مغرولة إلى عنقك...»، «ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة...» وفي بلية ونهاية ثلاثة مرات «فكبحوا ما طاب لكم من النساء...»، «ولا تنس نصيحتي من الدنيا...» وفي زقاق المدق مرة واحدة، وفي بين القصرين سبع مرات، وفي قصر الشوق خمس مرات، وفي السكرية مرة واحدة. وفي اللص والكلاب خمس مرات، وميرامار سبع، والمرايا مرة واحدة، والحرافيش مرة واحدة، والشيطان يسط مرة واحدة، والباقي من الزمن ساعة مرة واحدة، ويوم قتل الزعيم عشر مرات وحديثان قديمان وحديث شريف، وصباح الورد حديث واحد، وقشتمر مرة واحدة. وآية الثورة مثل «تتلو عليك من نيا موسى وفرعون بالحق لقوم يؤمنون». إن فرعون علا في الأرض وجعل أهلها شيعاً يستضعف طائفة منهم يذبح أبناءهم ويستحي نساءهم إنه كان من المفسدين. ونريد أن نمعن على الذين استضعفوا في الأرض، ونجملهم أئمة، ونجعلهم الوارثين»، «كل من عليها فان، ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام» .

تذكر أحاديث مباشرة عن التعبير باليد وباللسان وبالقلب. وفي «يوم قتل الزعيم» تذكر نفس الآيات التي كان يذكرها الرئيس المقتول أثناء حياته مثل «ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا» مخربة منه، وقتله من أنصار الدين الذي كان يتمسح به ويتناقى بآياته. وبالإضافة إلى ذلك تستعمل عبارات القرآن وألفاظه إستعمالات حراً في الخطاب العادي وفي حوار الشخصيات، فالدين جزء من الثقافة الشعبية في مواطن الجنس وأمرأة العزيز التي تدعو فتاها، وما خلا رجل بإمرأة إلا كان الشيطان لثالثهما، والمعلم نونو الذي له أحد عشر كركباً وأربع شمرس، وحسين الذي يقول في بهية «والله يا أخى لو وضعوا الشمس في يميني والقمر في يساري على أن أتركها ما تركتها أو أهلك دونها». والجنس ضروري فليس بالخير وحده يحيا الإنسان. الشواربيات للشواربيين، وتستعمل أمثال هذه العبارات في السياسة أيضاً مثل وصف الملك بأنه رب العرش المكين، وإن الملوك قوامون على الناس، وأن عباده من المخلصين، وأن الأمر شورى بين الناس، ويقول حمنين «لو كان الفقر رجلاً لقتلته» لا فرق بين نصر قرآني وحديث نبوي، وقول مائور مسيحي أو صحابي. بل أنه يتم إسقاط هذه العبارات والشواهد على تاريخ مصر القديمة مثل «فتدخل مصر آمنين» وولادة امرأة الكاهن وهي عاقر، الآن حصص الحق، لا تسأل عما يفعل وهم يسألون، طلب العلم من المهدي إلى الحد، إنك خير من اخترت القوى الأمين، ستجديني يا مولاي من المخلصين، والأمر شورى، فاقض بما أنت قاض^(١).

وقد ظهر الدين الشعبي في رسم نماذج الشخصيات في كل رواية: الأم والابنة والابن والصديق والأب والمعلم والشيخ^(٢). فالمعجم نموذج في ثلاثي المعجم والمطررش والمقبع، الشيخ والأفندي والتقنى، القديم والجديد والجمع بينهما^(٣). وقد يكون المؤمن التقليدي متأملاً قارئاً محباً للثقافة فيخرج من الإيمان الشعبي إلى الفلسفة المثالية^(٤). ويتجلى في صورته المثلى في الإيمان بالقضاء والقدر الذي أصبح أولى الروايات التاريخية «عبث الأقدار». فالقدر لا مهرب منه مهما حاول الإنسان الإفلات منه. فلا يغنى حذر من قدر.

(١) عبث الأقدار ص ١٣ من ٣١ ص ٢٢٥، رادويس ص ٧٣ من ١١٤ ص ١١٨، كفاح طيبة ص ٧٣ من ٥٦ (أحباء) ص ١٧٦

(٢) الأم في: الثلاثية، بداية ونهاية، كفاح طيبة، عبث الأقدار، رادويس، خان الخليلى، السراب ... والابنة مثل عائشة، والابن مثل عبد الحمم، والشيخ مثل الشيخ متولى، والجار مثل الشيخ رضوان الحسينى فى زقاق المدق ... إلخ .

(٣) خان الخليلى ص ٧، بداية ونهاية (حسين)، والأولاد الثلاثة لحنى فى عبث الأقدار (دد)، تألفا، دد فى الدين والفن والسياسة، عبث الأقدار ص ٧٣ - ٧٦ .

(٤) كمال فى الثلاثية، وحسين فى بداية ونهاية .

واستطاع موسى فى النهاية القضاء على فرعون كما استطاع المسيح أن يقضى على الامبراطورية الرومانية بالرغم من احتياط فرعون وقتل كل الأطفال. لا راد لإرادة الالهة. كل حادثة فى هذا العالم تقع بمشيئته، ولا يوجد عبث فى العالم، العمر واحد والرب واحد، والمكتوب على الجبين لازم تشوفه العين. لا يستطيع أحد مراوغة القدر أو يؤجل قضاء الله. نصيبك فى الحياة لا يصيبك، والجريمة ربما كتبت على الجرم قبل أن يولد^(١). ويرتبط بالقضاء والقدر الإيمان بمعظم العقائد التى سميت فى الثقافة الشعبية باسم الأشعرية: الرحمة دون العدل، والإيمان الصادق دون قلق أو خوف، المؤمن المصاب، الإيمان بالله ملاذ أخير من جميع الأحزان وهو ما تمتلئ به الأمثال الشعبية وعبارات الحمد والشكر والتعزية مثل: الحمد لله، سبحان الله، إن شاء الله، خليها على الله. ويستمر ذلك منذ مصر القديمة حتى مصر المعاصرة، من مصر الفرعونية حتى مصر الإسلامية. يذكر الله ساعة الطرب والحزن ووقت الفرج والمرح تعبيراً عن أزمة الحياة وانفراجها^(٢).

ومن مقومات الدين الشعب الايمان بالجن والعفاريت والشياطين والعمل على طردها بقراءة القرآن والتعاويذ والاحجية والرقيات. والسحر يمتد منذ مصر القديمة حتى مصر الحديثة. ويرتبط بذلك الإيمان بالمعجزات. وهى ثقافة شعبية متوارثة لا تنفصل فى حقيقتها عن حقيقة الدين، معجزات وكرامات عن النبي والصحابة والأولياء، وهى معجزات قديمة وحديثة، شق البحر وعبور التربة بالدراجة. والمعجزة حديثاً هى الهلاك بالقوة مثل هيروشيما، طوفان ورياح العاصف. والسكير قادر على الاتيان بالمعجزات وإيهام اليقضى بأنه صاحب قوة خارقة^(٣).

كما يتمثل الدين الشعبى فى الإيمان العميق والصلاة والشعائر، صوم رمضان والحج وتلاوة القرآن خاصة آية الكرسي ومايتبع ذلك من طقوس الختان ومظاهر الأعياد فى رمضان والعيدى، والتسول من الشحاذين على أبواب الجوامع، وزيارة الأضرحة خاصة الحسين الذى كلف طرد الأم من المنزل، منية القلب والحياة، يدعو المؤمنون فيلبون الدعاء، بركة ابن بنت رسول الله. يختلط فيه الدين بالدينوى، التراويح والكمك، صلاة العيد والتحر، المأذون والخمارات، الزوايا والحانات. تمنع بركته ضرب الحي بقنايل الانجليز، وبخشاء الألمان

(١) عبث الأقدار ص ٢٣، خان الخليلي ص ٤٤ (الململ نوز)، الطريق ص ١٧٥ .

(٢) حنظل المسكرى فى دنيا الله ص ٢٢٠، حلم فى خمارة القط الأسود ص ١٩٠، حارة المشاق فى حكاية بلا بداية ولا نهاية ص ١١٠ .

(٣) يوجد هذا عند أمينة فى الثلاثية وعند أم كامل فى السراب، انظر أيضاً الشحاذ ص ١٧٨، مرامير ص ٣٢ - ٣٣، معجزة فى خمارة القط الأسود ص ١٣٥ .

الذين يحرمون الاسلام^(١). ولا يفرق في ذلك الإسلام عن اليهودية والمسيحية والبوذية. فالدين الشعبي واحد، لا فرق بين الحسين والقديسة تريزا، بين الأزهر وأبو حصيرة. تبدو اليهودية فتاة ملعب حسناء، تحب الجنس والحياة لم تتزوج ابن دينها وجلدتها، رمز الحياة وحب اللذات. تعمل في الحياة العامة وتخرج من المنزل وتحمل نولاً للغرب الحديث. واليهودى سمسار، واليهود فى حارتهم تجار. يخيل فى منزلة مرابى فى متجره. والمسيحية دين شعبى كما تحكى الروايات عن البابوات. الدين الشعبى يفرضه الواقع الاجتماعى ويصبح هو البديل عن الدين فى ذاته الذى قد يكون وهجا من صنع الخيال^(٢).

خامساً - الدين الصوفى

وإذا كان الدين التقليدى الشعبى هى ممارسات إحتفالية خارجية فإن الدين الصوفى هو عود إلى الباطن لرؤية خلجات النفس. ولا يكاد يخلو عمل أدبى من صوفى. فالهجرة نوعان: هجرة إلى الخارج فى الطقوس وزيارة الأضرحة وهجرة إلى الداخل فى المقامات والأحوال. الصوفى صاحب العلم اللدنى الذى استطاع الكشف عن الآثار الخفية فى باطن الأرض أكثر مما استطاعه عالم الآثار. كل البشر فى حاجة إلى التصوف وإلى الشعر الصوفى وإلى التراثيم الصوفية. وتكثر الاشارة إلى مقامات الصوفية مثل الرضا والصبر والتوكل. التصوف ضد الملل والضيق بالحياة والتعمد على الأوضاع، والرضا بالمصائب والكوارث والهموم. وتزداد جرعة التصوف من المرحلة الاجتماعية حتى المرحلة التركيبية الأخيرة. وهو جوهر الدين الشرقى خاصة البوذية كما هو واضح فى تمثال بوذا نموذج الهدوء والحقيقة والانتصار^(٣). هو تعويض عن أزمة نفسية بعد فشل الحياة والحب والنجاح^(٣). فهناك فرق بين التوجه إلى الله والدنيا مقبلة، والتوجه إليه بعد أزمة عاطفية أو سياسية^(٤).

(١) معظم الشخصيات التقليدية لها هذا الطابع مثل حسين فى الثلاثية وفى زقاق الملق أنظر أيضاً كلمة فى الليل فى دنيا الله ص ٢٠١ - ٢٠٢، شهر زاد فى عمارة القبط الأسود ص ٢٢٤ - ٢٢٥، عبر لولو فى حكاية بلا بداية ولا نهاية ص ٢٨٢، حضرة المحترم ص ١٣، المرأيا ص ١٩، روض الفرج فى همس الجنون ص ١٣٠.

(٢) خان الخليلي ص ٣٨ ص ٤٠ ص ٧٣ ص ١٣١ ص ١٦٥، زقاق الملق ص ٣٧ ص ٦٠ ص ٢٢١، بداية ونهاية ص ١١٤ ص ٣٠٧، عابروا سبيل فى بيت سبع السمعة ص ٢٤٨، الشدة فى همس الجنون ص ٣، المرأيا ص ١٣٩، أسعد الله مسامك فى صباح الورد ص ١٢.

(٣) بقظة مومياء فى همس الجنون ص ٩٤، زحلاوى فى دنيا الله ص ١٥٨ - ١٧٥، الشحاذ ص ٩٤، المرانيش ص ٢١٦ ص ٢٥١، وهو الشخصية الرئيسية فى نهاية زقاق الملق شخصية رضوان الحسينى، وهو شخصية الشيخ متولى فى الثلاثية، والشيخ درويش فى زقاق الملق، والشيخ فى اللص والكلاب.

(٤) ويوضح ذلك فى شخصية رشدى عاكف فى خان الخليلي.

وقد ينشأ التصوف من حاجة الناس إلى القديسين والأولياء كما صورت ذلك قصة «روح طيب القلوب» التي تبين قيام التصوف على الجنس والخداع والوهم واحتياج العامة إلى ضريح وعمامة خضراء، إذ تذهب الفتاة إلى الضريح كماوى فيمارس الشيخ معها الجنس، أرادت إخفاء المسروقات فى الضريح فيتفق الخادم والشيخ عليها فى الجنس ونهب المسروقات، فإذا ما إستعان بالشرطى بعد أن وقع الخلاف اقتسم معهما الغنيمة، الجسد والمال. كما يتم الشلوذ الجنى داخل الضريح كما هو الحال بين الشيخ والمريدين، ويرد البصر إلى الأعمى داخل الضريح حتى يأتية الناس بركة وولاية من هذه الروح التي ترسف فى الأغلال والتي تجسدت فى صورة فتاة. فإذا ما تعرف صاحب الحلى على السارقة وقف الناس فى وجهه حماية للروح المتجسدة وسجدوا لها، وعادوا صاحب الحلى، ودافعوا عن الفتاة «الله أكبر، تباركت يا طيب القلوب». وأمرت الفتاة بحبس الوجيه الشرطى والولى وعادهم فى الضريح، والكل يركع لها تهليلاً وتكبيراً^(١).

وفى نفس الوقت الذى يظهر فيه الدين الصوفى وإستسلام الجماهير له تظهر أيضاً الثورة عليه منذ مصر القديمة حتى مصر الحديثة يوردين الثورة غير دين الاستسلام. التصوف تعويض عن القنوط والظلم والثورة أخذ لحقوق المظلومين. التصوف مسؤول عن تأخر الشرق والإسلام كنفيل بتحقيق عدالة إجماعية شاملة. والله كما يهب القناعة والرضا بالمقسم يهب أيضاً الثورة عليها. الصبر فضيلة للضعفاء ولا تجوز للأقوياء لأنه تحمل للارزاء وإذعان للأمر الواقع، أنه ملاذ الإنسان من القنوط، ودرعه ضد الشدائد. الصبر مفتاح الفرج. أجل، ما أكثر المظلومين ويعنى هذا بالحرف الواحد ما أكثر الظالمين. والدروشة أسلوب العاجز عن مواجهة المصائب والتغلب على الشدائد. إن عشق الله لا يكون خارج الدنيا بل فيها. وإذا كان لكل شيخ طريق فما أفضل طريقة العاملين، حتى الجنة لا تطاق بلا ناس وبلا عمل، أليس الاقرار بمجز الإنسان كفرةً بالخالق، «التصوف أُرستقراطى وطريقى شعى، التصوف مقاماته التوبة والفقر والتقوى والتواكل إلخ، أما طريقى فمقاماته فى الحرية والثقافة والعلم والصناعة والزراعة والتكنولوجيا والحزبية والعقيدة. التصوف يجعل من الشيطان العدو الحقيقى للإنسان، أما الطريق فعده يشمل الفقر والجهل والمرض والاستقلال والطغيان والكذب والخوف»^(٢). التصوف جزء من الدين الشعبى يهرب من العالم الذى ينغمس الدين التقليدى فيه. هما طرفا نقبض كجزء من الازدواجية فى الشخصية الوطنية .

(١) روح طيب القلوب فى شهر الصلص من ١١٦ - ١٥٠ .

(٢) المربا من ٣٦٢، ٣٦٣، قلب الليل من ٨٧، عبث الأقدار من ٨٧، عبث الأقدار من ٩، ليلى ألف ليلة وليلة من ١٩٢، الحرافيش من ٦١، أيوب فى الشيطان يحظ من ١٣٥ .

سادساً - الدين والعلم

والتقابل بين الدين والعلم هو التقابل بين الدين والثورة على مستوى المعرفة. بدأت فى أولى الروايات الاجتماعية «القاهرة الجديدة» فى التقابل بين الاخوانى (مأمون رضوان) والماركسى (على طه) فى مناقشات الجامعة. كلاهما نقيضان ولا سبيل إلى المصالحة بينهما. فالجامعة مكان لنشر الدين ولخدمة الاسلام ونهضة المسلمين. فالاسلام كاف بذاته لا يحتاج إلى شئ آخر من خارجه. الله فى السماء والاسلام على الأرض. وإذا نزعزع إيمان الإنسان بالله غدا صيداً سهلاً لكل شئ. ويمكن للجمعيات الدينية مثل «الشبان المسلمين» المساهمة مع الجامعة فى نشر الدعوة. فتظهر الإسلام من غبار الوثنيات، وترد إليه روحه القتية حتى يعاد إلى الإسلام شباهه فى كل بلاد المسلمين. وقد ينشأ هذا الموقف من أزمة نفسية أو مرض عضوى يقعد صاحبه عن الدراسة ويفرض عليه العزلة. وقد لا يخلو من تعصب وحمية وضيق أفق ومناهج حفظ وتلقين وإدعاء المهدي والخلاص. أما العلم فإنه يتعامل مع الشاهد لا مع الغائب، ومع أمور الدنيا وليس مع أمور الدين، ثم يتوجه إلى الدين بعد ذلك لدراسته بمنهج علمي، وتلك مهمة الجامعة والجمعيات والمجلات العلمية. الجامعة علو الله لأنها ضد الدين ومع الطبيعة. الجامعة مكان لا يجوز أن يذكر فيه الله أو الهوى. ويحمد العلم على الفلسفة المادية (هيكل، استولد، ماخ) والتفسير المادى للحياة، فالوجود مادة، والحياة والروح تفاعلات مادية معقدة، والشغور صفة ملازمة عميدة الأثر كصوت المجلة الذى يلازم دوراتها^(١).

ويستمر نفس التقابل فى «خان الخليلي». فكما أنقلتنا الديانات من الوثنية ينبغي أن ينقلنا العمل من الديانات. وإن الإنسانية قد مرت كما حدد أوجست كونت فى مراحل ثلاث، من الدين إلى الميتافيزيقا إلى العلم. فقد بشر كونت بالله جديد هو المجتمع، ودين جديد وهو العلم. وقد يكون هذا أيضاً هو مسار الثلاثية: من بين القصرين (الدين) إلى قصر الشوق (الفلسفة) إلى السكرية (العلم)، من السيد أحمد عبد الجواد إلى كمال إلى أحمد. ويتجلى ذلك فى نقاش سى السيد مع كمال حول نظرية التطور ونشأة الإنسان^(٢). فالسيد يلعب العمل والعلماء الذين يقولون إن الإنسان من سلالة حيوانية. فأدم أبو البشر الذى خلقه الله من طين ونفخ فيه من روحه. والقرآن إما أن يكون حقاً كله أو باطلاً كله. لما القرآن وإما دارون، لقد كفر دارون ووقع فى حبال الشيطان إذا كان أصل الإنسان قرداً.

(١) القاهرة الجديدة ١٢ ص ٢٢ .

(٢) خان الخليلي ص ٩١، قصر الشوق ص ٣٧٠ - ٣٧٥ .

وهو اجترأ على مقام الله. ولا فرق بين الاستعمار السياسى والاستعمار الثقافى (أمنية). فالانجليز قد قتلوا فهمى وكفروا كمال. أما كمال فإنه أراد أن يعطى البديل الثقافى وإن لم يكن البديل الدينى. أراد أن يصطلم مجتمعه برؤية جديدة حتى يتساءل عن الدين، كيف يتنكر عاقل للعلم؟ هل ينمى للناس العقيدة المحتضرة أمام عواصف الشك منذ المعرى والخيام من القدماء ودارون من المحدثين؟ لقد هوت عليه قبضة العلم الحديدية. هل ذهب الدين كما ذهب رأس الحسين؟ لقد تغير كمال ولم يعد قادراً على أن يفتح قلبه للأساطير والخرافات. بل ولا يمكن الرد على دارون بالقرآن فالعقل لا يحاوره إلا العقل، والعلم لا يناقشه إلا العلم. والحقيقة إن التحرر من الدين أقرب إلى الدين من التمسك به. والتمسك بالعلم أقرب إلى الدين من التكر له. وبالعلم يصبح أقرب إلى الله. العمل مفتاح الاسرار. ولو بعث الأنبياء الآن لكانوا من المبشرين بالعلم، وليس العلم هو دارون وحده بل هى العلوم الطبيعية وعلوم الحياة. إن العلماء المعاصرين يعلمون بما فى الذرة من عناصير وما وراء عالمنا الشمسى من ملايين العوالم. فأين الله؟ وما أساطير الديانات؟ وما بلد الإسراء والمعراج فى عصر الهبوط على سطح القمر؟^(١). كما مهد فرويد للانسان فرص النجاة من أمراض الحياة الجنسية التى تلعب فى حياتنا الدور الجوهري.

والتحول من الدين إلى الفلسفة المثالية مرحلة تمهيدية للتحول من الفلسفة إلى العلم. فالدين إذا ما تحول إلى ثقافة يصبح فلسفة مثالية بما تتضمن من عجز وتردد. فالمشأمل متدين تقليدى. إنما الفرق أن الدين للعامة والفلسفة للخاصة كما قرر إخوان الصفا من قبل. ففى الدين ظاهر حسى للعوام وجوهر عقلى للمفكرين. والفلاسفة هم خلفاء الرسل، والمفكرون ورثة الانبياء. الفكر وليق الصلة بالدين وفهم له. وقد برز ذلك فى العلوم الدينية والحكمية. والمثل الأعلى فى الدين يتطلع إليه المفكر، ويكون بديلاً عن الإيمان التقليدى. وبظل كمال فى صراع بين الفلسفة والعلم كنقطة نهاية وإن إستقر على رفض الدين كنقطة بداية^(٢). فقد رفعت الصفوة المختارة من أبناء السماء الأرض إلى مركز الكون، وجعلوا الملائكة تسجد للمطين حتى جاء أخوهم كوبرنيكس فأنزل الأرض بحيث أنزلها الكون جارية صغيرة للشمس. ثم تلاه أخوه دارون فهتك سر الأمير الزائف، وأعلن على الملأ أن أباه الحقيق حبيس قفصه الذى يدعو الاصدقاء للتفرج عليه فى الأعياد والمواسم. كان السديم فى الأصل، ثم جاء ابن الأرض يزحف على أربع. لقد ضاق كمال بالأساطير

(١) للربا ص ١٩٥، غان الخليلى ص ٦١.

(٢) هذه أيضاً شخصيات أحمد عاكف فى غان الخليلى، وكمال فى الثلاثية، قصر النوق ص ٦١ - ٦٦ ص ٤٢٦ - ٤٢٨.

فراً. ولكن الفلسفة ليست أسطورة كالدين. فهي تقوم على دعائم ثابتة. أما الفن فمتعة سامية .

وبمثل الصراع بين الدين والعلم صراعا اجتماعيا حضاريا تاريخيا بين القديم والجديد. بل ويمكن فهم كل الأعمال الأدبية على هذا النحو الخاص فى هذا المسار^(١). وهو نفس المسار من الثبات إلى التغير، ومن الجمود إلى التجديد، ومن التقليد إلى الاجتهاد^(٢). هناك الغناء القديم والغناء الجديد، المقرئ والمذيع، سنة الله فى الكون. هذا القديم كله يجب أن يبحث من جلوه. وما زالت التقاليد والتمسك بالقديم هى الدافع للتمسك بالاحتفالات بشهر رمضان. والحقيقة أنه لا حكمة فى الماضى. ولو وجدت فى الماضى حكمة حقيقية لما صار ماضياً قط. وقد يصل الجديد إلى حد الانفصال عن القديم مستقلاً بذاته. فلم يخترع طعام، والبيرة ضد العطش كما هو الحال عند آل شداد. والكنيسة مكان التعليم، والقيس يقوم بدور المأذون. العصر الحديث له ضروراته. لا أهمية للسلف مادامنا نسيطر على مصيرنا^(٣).

وقد وضعت «أولاد حارتنا» المشكلة، من جديد فى تطور الدين من آدم (آدم) إلى جيل (موسى) إلى رفاة (همس) إلى قاسم (محمد) إلى عرفة (العلم) بأسلوب قصصى يتحول فيه الدين إلى مسار فى التاريخ، وتقدم ورقى فى الوعى البشرى حتى يستقل بذاته، ويعتمد على نفسه دون عون خارجى نظرى من وحي أو عملى من معجزات. ويعترض العقل والعلم منذ البداية عند آدم على عدم المساواة فى الخلق بين النار والطين. ثم يتدخل الكهنوت ليستأثر بالدين، فيعتمد الدين على السحر والمعجزات. ثم يتدخل رفاة بالدين الصوفى الذى يصبح الصوفى ضحيته. ثم يحاول قاسم ابتداء من السياسة تأسيس مجتمع، وابتداء من الواقع تأسيس فكر، والتوحيد بين الدين والدنيا منعاً لسطوة رجال الدين. ويقول فى خطبة الوداع «ويهدكم أنتم ألا يعود الحال كما كان. راقبوا ناظركم،

(١) مثلاً «القاهرة الجديدة» من الاخوان (أمون وضوان) إلى الشيوعية (على طه) إلى الانحلال (محبوب عبد الدائم). «بحان الخليلى» من السكاكيني إلى الحسين، و«زقاق المدق» من الفخيرية إلى شارع رشدى باشا، و«هدية ونهاية» عن الفقر إلى الطبقة العليا (حسين) و«الثلاثية» من سى السيد إلى أحمد، ومن أمينة إلى سوسن، ومن «بين القصرين» إلى «قصر الشوق» ومن «قصر الشوق» إلى «السكينة»، وفى أولاد حارتنا من الدين إلى العلم، ومن العلم إلى السياسة.

(٢) «صباح يوم جديد، قديم، جديد قديم، قديم جديد، دوغيتى بالمونة. إن لم يوجد قديم حسن فلوجود جديد سي، أى شيء خير من لا شيء، للوت نفسه تجديده. يوم قتل الزعيم ص ٩.

(٣) السمان والخريف ص ٢٣ بحان الخليلى ص ٦٢، الحب تحت المطر ص ٧، قصر الشوق ص ٢١٤.

فإذا خان فاعزلوه، وإذا نزع أحدكم إلى القوة فاضربوه، وإذا ادعى فرد أوحى سيادة أديبه. بهذا وحده تضمنون ألا يتقلب الحال إلى ما كان»^(١). ويقول أيضاً «سنرفع التبايت كما رفعها جبل ولكن في سبيل الرحمة التي نادى بها رفاة. ثم نستغل الوقف لخير الجميع حتى نحقق حلم أدهم». وما أكثر المظلومين الذين يتمنون النصر ولكن لا يقعدهم إلا الخوف. أما عرفة فهو البديل عن الدين بعد فشل قاسم في عصر الفتنة، وعودة الملكية والفتوات الأربعة. العلم سحر جديد يعرف به الملايين. وهو علم عملي للسلاح والحرب ولداوة الجيوش بالطب. بالعلم ينتهى عصر الروايات والحكايات والأساطير. وبطل الدين لتحريك الجماهير. والعلم في يد الصفوة أقوى من الدين في يد الجماهير. الدين صرخة للمضطهدين والعلم تحقيق لمصالحهم. الدين وقتي والعلم دائم. الدين مرحلي والعلم أبدي. قتل الجبالوى أو هكذا يقال «إن الله قد مات». والعلم يعرف سر الدين، ويتحقق من صدق رواياته. الدين له كتاب، والعلم أصل الكتاب. الدين «يؤنس» الله، والعلم يؤله الإنسان. ويموت الجبالوى أصبح الإنسان مسؤولاً عن نفسه، ولكن إنتهاء ناظر الوقف (رجل الدين) لا معنى إنتهاء النبوت (رجل السياسة). وسرعان ما يقع العلم في خدمة السياسة كما وقع الدين من قبل، وكما كان رجال الدين تحت إمرة رجال السياسة كذلك يصبح العلماء فى خدمة السلطان فالأولوية للسياسة على العلم^(٢).

مابعداً - الدين والسياسة

والتقابل بين الدين والثورة هو أيضاً تقابل بين الدين والسياسة، بين الاخوان (أحمد) والشيوعيين (عبد المنعم) وكما هو الحال فى الثلاثية. فالاخوان جمعية دينية تهدف إلى احياء الاسلام علماً وعملاً، شعبها فى كل الاحياء. هى جمعية للتعليم والتهديب وفهم الاسلام كما خلقه الله، ديناً ودنياً، شريعة ونظام حكم. هى دعوة سلفية، وطريقة سنية، وحقيقة صوفية، وهيئة سياسية، وجماعة رياضية، ورابطة علمية وثقافية، وشركة اقتصادية، وفكرة اجتماعية. زين العقيدة يهدد الشبان، واتحلال فى الخلق يستحق الموعظة الحسنة أكثر ما يستحق الرجم. وبمثل الشيخ على المنوفى داعية الاخوان. فهم جنود الله لا يخافون جنود الشيطان الذين ينشرون الحضارة المادية والاحاد، فالايمن أقوى من العلم، والروح أمضى من المادة. الإيمان بالله فوق الإيمان بالوطن والمصلحة. الإسلام ذخيرة مدفونة يجب إستخراجها، يبعث من جديد كما بعث أول مرة. وهذا يتطلب الإيمان قولاً وعملاً.

(١) أولاد حارتنا ص ٤٤٢ ص ٤٠٧ .

(٢) السكرية ص ٣٥١ ص ٩٨ - ١٠٠، للربا ص ٢٦٦ - ٢٦٧ .

تعاليمه عامة وشاملة تنظم شؤون الحياة فى الدنيا والآخرة، لا كهنوت فيه، هو عقيدة وعبادة، ووطن وجنسية، دين ودولة، مصحف وسيف، الاتحاد حل سهل وهروبى من الواجبات التى يلتزم بها المؤمن حيال ربه ونفسه والناس، لا برهان عليه. فى حين أن البرهان على الإيمان قوى إن لم يكن بالعقول فبالأخلاق. الاخوانية تقدمية تزدري الاشتراكية والقومية والليبرالية والوطنية وكل المذاهب العلمانية بدعوى العلمية والحدادة. الاسلام هو الحل. والاسلام هو البديل. يجب أن يحل القرآن محل كافة القوانين المستوردة، وعودة المرأة إلى البيت. الاشتراكية والوطنية والحضارة الأوربية خباثت علينا يجب أن نجتثها من نفوسنا، رسالة الإسلام وعبادة الله وحده لا رأس المال ولا المادية الجدلية .

أما الشيوعيون فإنهم يحملون النظرية العلمية الاشتراكية العلمية التى تقوم على العلم لا على الدين، وعلى الملل الاجتماعى والمساواة لا على الظلم والتفاوت الطبقي. فالشيوعية هى البديل عن العقيدة الدينية. لا برهان على حقيقة الأديان. وهناك براهين على حقائق العلم والمجتمع. إن المهمة الحقيقية (الأستاذ) هى محاربة روح القناعة والخمول والاستسلام. ولن يقضى على الدين إلا فى ظل الحكم الحر الذى لا يتحقق بدوره إلا بالإنقلاب. الفقر أقوى من الإيمان. ومع ذلك فمن الحكمة مخاطبة الناس على قدر عقولهم. الدين سلطة . والأمويون ورثوا الاسلام وهم لا يؤمنون به. ونشروه فى بقاع العالم القديم حتى أسبانيا بإعتبارهم دولة. ويمكن أن تكون مشروعية معللة. حيثذ يقوم المشروع على أسس ثلاثة: أساس فلسفى، ومذهب اجتماعى، وأسلوب فى الحكم. أما الأساس الفلسفى فمتروك لاجتهاد المريد، له أن يمتنق المادية أو الروحية أو حتى الصوفية. والأساس الاجتماعى شيوعى فى جوهره يقوم على الملكية العامة، وإلغاء الملكية الخاصة، والثوروث، والمساواة الكاملة، وإلغاء أى نوع للاستغلال، وأن يكون المثل الأعلى فى التعامل « من كل على قدر طاقته ولكل على قدر حاجته». أما أسلوب الحكم فديموقراطى يقوم على تعدد الأحزاب وفصل السلطات، وضمان كافة الحريات عدا حرية الملكية، والقيم الانسانية. وباختصار يمكن أن تقول أن نظامه هو الورث الشرعى للإسلام والثورة الفرنسية والثورة الشيوعية. وكيف يمكن تعلم الاسلام من أشباه العوام؟ ومن أين لهم الحق فى الحكم على القلوب، والشق على قلوب الناس، وتوزيع الاتهامات بالكفر والاتحاد؟ العلم أساس الحياة الحديثة. ويتبقى أن يحل محل الكهانة والدين فى العالم القديم. والاشتراكية هى العلم فى المجتمع. لكل عصر انبياءه. وأنبياء هذا العصر هو كومت ودارون وفرويد وماركس وانجلز. الاخوان حركة رجعية لأنها تريد إرجاع التاريخ إلى الوراء. يقومون بعملية تزيف هائلة. فهم حيال المثقفين يقدمون الاسلام فى ثوب عصرى. وهم حيال البسطاء يتحدثون

عن اللجنة والنار فينتشرون باسم الاشتراكية والوطنية والديمقراطية. قد يكون من العسير إقناع المثقفين بأن الدين خرافة، وأن الغيبيات تمخدير وتضليل، ولكن من الخطورة مخاطبة الشعب بهذه الآراء. إن الرجعيين لم يجدوا بداً إلا إستعارة ألفاظ التقدميين. وهذا مما سيساعد على تحقيق هذه الألفاظ فى مبادئ تنقلب على الخرافات والأساطير^(١).

بالإضافة إلى إختيار الدين الممثل فى الاخوان أو إختيار الاشتراكية العلمية المثلة فى الشيوعيين هناك أيضاً إختيار السياسة التى تتمثل فى الأيدولوجيات القائمة: الوفد والناصرية ومصر الفتاة واليسار الإسلامى وأمريكا والفوضوية والثورة الأبدية. فالوفد هو ميلور الوطنية المصرية. وهو الذى وحد بين المسلمين والأقباط، بين الأغلبية والأقلية (رياض قلدس). ليس الوفد حزباً دينياً كالحزب الوطنى ومع ذلك إستطاع أن يجمع المسلمين والأقباط. ولا تناقض بين المصرية والقبطية أو المصرية والإسلام أو الإسلام والقبطية. الكل مصرى بصرف النظر عن الإسلام والقبطية، لا فرق بين النحاس ومكرم عبيد. وإن الرسائل السماوية تقاس عادة بما تحققة من سعادة للبشر، تتمثل فى الأخذ بيد المضطهدين. تنبعث من أساطير الأقلية أو من رجال مشغولى الضمائر بالأقليات البشرية. لقد إستطاع الوفد تجاوز الشهم المتبادلة بين المسلمين الذين يعتبرون الأقباط كفار ملاعين والأقباط الذين يجعلون المسلمين كفار مفتصبين. الأقباط سلالة ملوك مصر الذين إستطاعوا الحفاظ على دينهم بدفع الجزية. فكيف يصنع المسلمون من جلودهم أحذيتهم؟ إذا اضطهد الشعب اضطهد الأقباط، وإذا تحرر الشعب تحرر الأقباط. الوفد ليس حزباً ولكنه قاعدة الأساس المتماسك. هو كل شعب مصر، حتى الأخوانى والشيوعى فى أعماقهما وقديان، وفى مصر أربعة أديان الإسلام والمسيحية واليهودية والوفد. والدين الأخير أعظمها إنتشاراً^(٢).

أما باقى الاختيارات فتتساوى فيما بينها من حيث الضعف والهامشية والجزئية. فقد أثبت الناصرية على نقض الوفد وعلى أنقاضه. ولكنها لم تخلص لجأئها حتى نخلص لها. كنا طليعة ثورة فأصبحنا حطام ثورة. وأن المرحلة الفلسفية كلها التى غطت الستينات والسبعينات كانت نقداً لثورة يوليو وكأنها كانت كلها سلبيات دون إيجابيات. لقد كانت الثورة بديلاً وقتياً عن الاخوان والشيوعيين ولكنها انتهت باضطهادهم. وفضل الناس القلب على الاطراف^(٣). أما حزب مصر الفتاة فإنه جعل مصر مرتبطة بتركيا، والوطنية المصرية

(١) السكرية ص ٣٧ من ٩٢ ص ١٠٩ من ٣١٠ .

(٢) السكرية ص ١٠٧ من ١٧٦ - ١٧٨، قشتمر ص ٢٩

(٣) باقى من الزمن ساعة ص ٩٨، السجاد والخريف ص ٧٠، ميرامار ص ٢٥٩

قائمة على الاسلام. مثله الأعلى تركيا الفتاة ولكنه انتهى إلى الفاشستية والقمصان الخضراء والعنف. هو حزب ديني رجعي وليس أقل من الرجعية الدينية خطراً. واليسار الاسلامي أو الاشتراكية الاسلامية أو الناصرية الاسلامية لا يفتح أحداً. ضياع الإيمان لا ترجمه الاشتراكية، والكفر بالاشتراكية لا يعرضه الإيمان، وإذا كان التوفيق بين الدين والاشتراكية ممكناً لما نشبت حرب طاحنة بين الأخوان والشيوعيين. لا يمكن الإيمان في نفس الوقت بالدين وبالاشتراكية العلمية، بالوطنية وبالوحدة العربية، بالثراث والعلم، بالحكم المطلق وبالقاعدة الشعبية. قد يكون في الإسلام اشتراكية ولكنها اشتراكية خيالية كالثي بشر بها لويس بلان وسان سيمون. إنه يبحث عن حل للظلم الاجتماعي في ضمير الإنسان، بينما الحل موجود في تطور المجتمع نفسه. إنه لا ينظر إلى طبقات المجتمع ولكن إلى أفرادها. وليس فيه بطبيعة الحال أية فكرة عن الاشتراكية العلمية. تعاليم الاسلام تستند إلى ميتافيزيقا أسطورية تلعب فيها الملائكة دوراً خطيراً. ولا يمكن البحث عن مشكلات الحاضر في الماضي البعيد. الاشتراكية علم، والدين أسطورة. والاشتراكية وحدها خليقة بأن تخلق المال خالياً من مآسى الخلافات الدينية والمنازعات الطبقة. أما جعل أمريكا هي البديل كما تصوره الذي كان زيه زى هتلر وأفعاله أفعال شارلى شايلن فإنه ضياع للوطنية والإسلام والاشتراكية العلمية والناصرية ولكل البدائل الركيزة. أما الفوضوية التي تستبدل بالله والمجتمع والوطن والعدل الهوى والمصلحة الفردية (محجوب عبد الدايم) فإنها بأس وعدم مهالة بكل شيء، «فظلة». ولكن يظل الاختيار الواقع المفروض هو الحكومة. فالذي يعبد الله والذي يعبد ماركس أو ناصر أو سعد زغلول، الكل في سجن الطور. المؤمن الوحيد في هذا البلد هو الذي يعبد الحكومة. هي الوحيدة الفرقة الناجية ودونها الفرق الهالكة^(١). لا تسب الزمان فإن الزمان هو الدولة. الله هو الدولة وتجب لها العبادة مثله. ومستوى في هذا البلد من يعبد الله ومن لا يعبد. يجب حقاً أن يعبد الانسان الحكومة حتى يعيش مطمئناً. فتمنى يعود السلطان إلى القانون الطبيعي والدستور حتى يعامل المصريين كالأدبيين؟

والحقيقة أن هذه الاختيارات السياسية هي اختيارات ذهنية بالأساس بين الدين والعلم، والفن والعقل ثم بينها كلها دين الثورة الأبدية. فالدين في بدايته كان ثورة على الظلم والعبودية، والعلم ثورة على الجهل والخرافة، والفن أداة تحرر، والعقل لغة العلم كما أن الفن لغة القلب. ولكن الواجب الانساني العلم هو الثورة الأبدية^(٢).

(١) السكرية ص ١٠٧، باقى من الزمن ساعة ص ٨٢، الخلفاء ص ١٥٠ - ١٥١، السكرية ص ٣١٠، القاهرة الجديدة ص ٢٤ - ٢٥، الزلي ص ١٤٨.

(٢) فيضان شامى في شهر السيل ص ١٩٥.

ثامناً - الدين والدولة

الدين والدولة في مصر عبر التاريخ شيء واحد. يبدأ من تأليه فرعون حتى التوحيد بين نظام الشرع ونظام الكون، من الحكم الثيوقراطي حتى النيابة عن الشعب في الامامة عقداً وبيعة واختياراً. فرعون ذات مقدسة، ذات معبودة، هو صاحب القداسة. هو اله. والدولة تجسيد لروح الله على الأرض. هو صاحب العظمة الالهية والهيبة الربانية. مرتبته قدسية، وكلمته قانون نافذ، ورأيه حكمة الهية. طاعته عبادة. الالهوية قوة، والملك الوهية. الحكم بإرادة مطلقة، لا يسأل عما يفعل وهم يسألون^(١). واستمر ذلك عند أمير المؤمنين كممارسة تاريخية حتى سعد زغلول وكأنه ولي من أولياء الله أو صاحب معجزات. تعتبر زعامته رسالة سماوية، ومعجزة تاريخية. وللموظف رئيس المصلحة والبيروقراطي اله قابع وراء المكتب الفخم يدعو مرؤوسيه نداء القوة للسجود والابتهاال والطاعة. فالطريق المقدس إلى المجد هو تحقيق الالهوية على الأرض^(٢). وفي نفس الوقت روح الشعب من روح الله. خلق الله الانسان للمقودة والمجد. فالحيوة قوة. ولا يتم بلوغ فردوس الله إلا بالقوة والنضال. أمر الله بالشورى. ومن يمد سلطانه بقوة القرآن فليس به حاجة إلى قوة العفاريث. ومتى قرر الاله أن يعبد في الأرض؟ لقد قضينا العمر ونحن ندرس لأجيال من طلاب العلم فلسفة تبجل الاله وقدرته وتحلل الانسان وفناءه. ولماذا يتنازل الاله عن سلطانه لبشر فان^(٣)؟

وما البداية: الدين أم الدولة؟ الله أم السلطان؟ التأليه أو الفرعنة؟ إن الانسان هو الذي يخلق المعبود، ثم يضحي بنفسه لما خلقه بيديه فتتشتأ الفرعنة. يخلق الانسان الله على صورته ومثاله. ولو أن الأديان تصورت الله في صورة امرأة لأهدتنا حكمة جديدة هي السعادة الحقيقية. يعبد الانسان الها من صنعه، ويقدم له القرابين حتى يسقط هو نفسه قربانا له. وكل نظام سياسى يخلق الله على صورته. فرجل الفضاء الأمريكى يحذر الزنجى من الروسى الذى لم ير الله فى السماء، وبينه الروسى الزنجى أن الأمريكى رأى الها أمريكياً يحمل الجنسية الأمريكية، الها للعالم الحر. ويسأل الزنجى: هل يضطهد السود؟ هل له مقام سنى فوق البيت الأبيض؟ أما العربى فإنه يطالب بالعودة من السماء إلى الأرض حيث تسرق الأوطان، ويضطهد الأبرياء. وعلى المسروق والمضطهد أن يحمل السلاح، وأن يتعاون

(١) عبث الأقدار ص ٥-١٠ ولحج مكان صورة الملك صورة أخرى تحمل اسم الله السماء والخريف ص ٥٠.

(٢) المراهبا ص ٣١٨، حضرة المحترم ص ٣-٨.

(٣) حضرة المحترم ص ١٧٢ من ٧٠، للمراهبا ص ٣٣٦ فإنه لم يكن عجبا أن يعبد المصريون فرعون ولكن المعجب أن فرعون آمن حقاً بأنه آله، فزرة فوق النيل ص ٢٥.

مع من يعطيه السلاح، وأن تفسر حكمة الله على ضوء ذلك. ولقد شيد النبي دولة إنسانية ولم يشيد هرمًا^(١).

وتظهر هذه الحقائق عبر تاريخ مصر منذ مصر الفرعونية حتى مصر الثورة والثورة المضادة. والعودة إلى تاريخ مصر القديم هو بحث عن الجذور، عودة الروح. فالرقابة لم تكن في ذلك الوقت مفروضة في المرحلة التاريخية. ومصر التاريخية هي أساس مصر الاجتماعية، والرواية التاريخية قصص روائية يهدف إلى تحريك المجتمع، الرواية التاريخية تصور الواقع الماضي، والرواية الاجتماعية تصف الواقع الحاضر. والرواية الفلسفية تتنبأ بالواقع في المستقبل. وروح مصر باق عبر العصور.

باتحاد الدين والدولة تتحرر مصر ضد الغزو الخارجي لطرد المستعمر الأجنبي كما هو الحال في طرد أحمرس للهكسوس في «كفاح طيبة» اعتماداً على رجال الدين عبر ثلاثة أجيال أو ملوك سكتنرع، وكيموس، ثم أحمرس. فالثورة أجيال. آمون إله مصر ضد دست آله الهكسوس. المستعمر له دينه ووطنه، وكذلك الذي يقع عليه الاحتلال له دينه ووطنه، معركة أدنان ومعركة أوطان، الدين هو المدخل للمقاومة. وتبدأ من صعيد مصر حيث الأصالة والنخوة والجد عن تفرغ الشمال وتغريه. الدين كفاح في سبيل الأوطان، أبرزه الجهاد الاسلامي. الدين والدولة، الشعب والقيادة عناصر نجاح الثورة، وحدة وطنية في مواجهة العدو. ولا فرق بين الرجل والمرأة في الكفاح في سبيل الأوطان. يبدأ التحرر بإحساس الشعب المحتل بواقع الاحتلال، الظلم والذل والهوان، ثم تبدأ القيادة الوطنية سراً مع الشعب كالمسك في الماء. ثم الدخول إلى العدو من مواطن ضعفه، حب الدنيا والمال، وتغلغل الفساد والرشوة. لقد كانت مطلب الاحتلال باستمرار القضاء على إستقلال مصر الوطني، القضاء على المقدسات (أفراس البحر)، والشرك بالله (عبادة ست)، والتبعية للأجنبي (خلع التاج الأبيض). وبعد أن يتم التحرير يعاد بناء الدولة، من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر. يتحرر الدين بتحرر الوطن ويتحرر الوطن بتحرر الدين. ويخرج الكاهن الأكبر من العزلة، ويعيد الأمانة المقدسة، تابوت الأجداد. والتاريخ يعيد نفسه، أحمرس وعبد الناصر، الهكسوس وإسرائيل، حماية حدود مصر من الجنوب والشرق والغرب والشمال، الانلار الثلاثي في ١٩٥٦، مصر للمصريين شعار أحمرس والأفغاني، والتحرر الاجتماعي في بناء الدولة يتلو مرحلة التحرر الوطني بعد طرد المحتل، فالقاعدة للمتبعة في مصر أن يسرق الأغنياء

(١) للمرابي ص ٣٥٧، مرض طبيب في خمس الجنون ص ٣٠٢، فتجان شاي في شهر العسل ص ١٠٣ - ١٠٤، باقى من الزمن ساعة ص ٥٥.

الفقراء، ولكن لا يجوز أن يسرق الفقراء الأغنياء. فقير مسموح في هذا البلد للسرقة لغير الأغنياء. أما الفلاح فإذا أردت أن تنتفع به فافقره ثم اضربه بالسوط^(١)

وقد استمرت وحدة الدين والثورة في كفاح مصر الوطني في العصر الحديث (فهمي في الثلاثية) . الجهاد متواصل عبر التاريخ ورمزه استشهاد الحسين، لا فرق بين ماضي وحاضر على غير وصايا الأب الذي لا يريد أن يعرض إبنه للهلاك، فاصلاً بين الجهاد في سبيل الله والجهاد في سبيل الأوطان. وكل جهاد شريف هو جهاد في سبيل الله. يخطب الوطنيون في المساجد، ويهتفون في المآذن نداء الدين ونداء الثورة. ولو كان الرسول حياً ما رضى أن يحكمه الانجليز، وإذا اعتقلت الأم أن الرسول كان مؤيداً بالملائكة فإن الدين يشهد أن سعد زغلول كان يقوم بما كانت تقوم به الملائكة من قبل^(٢).

فإذا ما انحرفت الدولة، وتابع الملك الهوى، تصدى الدين للدولة وأعادها إلى الطريق الصحيح. وكما كان الدين من قبل مع الدولة ضد المستعمر الخارجي (كفاح طيبة) فإنه في هذه الحالة ضد الفساد الداخلي (رادويس). أراد الملك أن ييسط سلطان الدولة على أملاك المعابد وإنتزاعها من رجال الدين، وأراد رجال الدين الإبقاء عليها للصرف منها على أوجه الخير. إن ضم أملاك المعابد إلى أراضي التاج جزء من هبة الدولة وسلطانها، ولا يبقى للمعابد إلا حاجاتها من الأراضي والنذور. لقد كان الكهنة باستمرار موضع عطف الفراعنة يقطعونهم الأراضي ويهبونهم الأموال، وتغلغل نفوذهم في الأقاليم. والمال أحق أن ينتفع به الناس. يدخلون في روع الفلاحين أنهم يدافعون عن أملاك الأرباب المعبودة وهم يدافعون عن مصالحهم الخاصة. الدولة في حاجة إلى موارد للتنمية وتجدها عند الكهنة، تلك حجج الدولة. أما رجال الدين فإنهم يرون أن ممتلكاتهم تراث الأباء والأجداد، ميراث مقدس لا يمكن إنتزاعه. وهم طائفة مطهرة تسهل على دين الأمة وآدابها وتقاليدها المخالدة. طمعها في السلطة داء قديم وتدخلها في السياسة ممارسات شائعة. هم قوة عظيمة تسيطر على وجدان الشعب. يستمع إليهم الناس في المعابد والمدارس والجامعات، ويظمن إلى أخلاقهم وتعاليمهم ومثلهم العليا. والعيب في الدولة التي تريد إنفاق أموال المعابد في اللهو والترف وليس للتنمية ورعاية حقوق الناس. وهي مشكلة الأرواف الحديثة التي تم الغاؤها بعد الثورة. حجة الدولة «ألى عايزه البيت يحرم على الجامع» وحجة الدين أنه هو

(١) كفاح طيبة ص ٩١ ص ١٠٧ .

(٢) بين القصرين ص ٣٠٤ ص ٣٤٩ ص ٣٩٩ - ٤٠٠، بداية ونهاية ص ٣٤، حكايات حارثنا ص ٢٧ - ٢٩ .

مرضى الشعب. حجة الدولة لا طبقية ولا إمتيازات، وحجة الدين ضرورة خضوع الدولة للدين. فى هذه الحالة يبدأ الصراع بداية بالتماسات فردية من رجال الدين فالتماسات جماعية ثم ثورة مسلحة يوقدها رجال الدين حتى يعود الوثام بين الدين والدولة. للدولة الشرطة لحمايتها، وللدين رجاله للدفاع عنه .

وفى مصر الحديثة يتحد الدين والدولة ضد الشعب، والله والحكومة للاستيلاء على أراضى الناس، يجلس الخبير وفى يده مسبحة، ويعمل شيخ الحارة مرشداً للمباحث. ويخطب الشيخ بجمل مسجوعة بضرورة الطاعة وواجب الولاء وتكفير المعارضة التى تدافع عن مصالح الشعب. وقد يحكم كل بمفرده، الشرطة أو الكهنة لاستغلال الشعب. ولكن نحن فى زمن الخوف من الشرطة. أما شهامة الأساطير فقد ولى زمانها. ومع ذلك فالثورة ممكنة لتبصير الشعب بالحقائق وهتك أستار الدجالين. لم تخلق دور العبادة لتأييد الطغاة . كذب رجال الدين مثل كذب التجار والساسة. منهم الآن كل عشرة بقرش. أگستهم وقلوبهم فى دنيا أخرى^(١).

تاسعاً - الدين والمجتمع

والدين سلوك اجتماعى. يرتبط بحياة الناس سلباً أم إيجاباً، نفاقاً أم صدقاً. شريعة وعقيدة، عملاً وإيماناً، والسؤال هو : هل الدين غاية فى ذاته أم أنه وسيلة لتحقيق مصالح الناس ؟ ويظهر ذلك فى عدة موضوعات مثل: الميراث، والحلال والحرام، وتطبيق الشريعة، وإقامة الشعائر. كما يظهر فى التساؤلات النظرية العامة عن معنى الحياة والوجود والموت والمصير. فتصور «قلب الليل» قضية الوقف هل هو ميراث فردى أم حكومى أم للمصالح العام ؟ الربيع موقوف على الحرمين الشريفين ومسجد الامام .حسين بالإضافة إلى جمعيات خيرية ومدارس وتكايا وأسبلة. ولكن أليس الحسين غنياً بمجنات النعيم ؟ أيهما أحق به الإنسان المحتاج أم المولى ؟ هل الدين أقرب الى الأساطير أم أقرب إلى حياة الناس ؟ ولماذا تفرض الأسطورة نفسها على الحياة ولا تفرض الحياة نفسها على الأسطورة ؟ وإذا كان الانسان نوعين: انسان الهى وإنسان دنيوى فالانسان الالهى هو من يعايش الله فى كل حين ولو كان قاطع طريق، والدنيوى هو من يعايش الدنيا حتى ولو كان يقضى وقته بين الزوايا، إن كل شخص يحاول أن يكون الهياً حتى الزبال، وقد يكون قلب الراقصة معلقاً بالله أكثر من قلب العابد الذى قد يكون معلقاً بالراقصة. كل كتاب هو كتاب دين، وكل

(١) الشحاذ ص ٥١، حارة العشاق فى حكاية بلا بدلية ولا نهاية ص ١٢١، النجاة فى تحت المظلة ص ٢٢١ ، الجامع فى الدرب فى دنيا الله ص ٦٥ - ٦٧، السكرية ص ٣٣٠ .

مكان هو مكان عبادة. فالدين هو الحياة والحياة هي الدين^(١). قضاء المصالح تأكيد للحياة وللدين على حد سواء. الدين لصالح الشعب وليس الاستقلال. فالمال مال الله، والناس خلق الله. كيف تكون الحارة خالية من سبيل للعطش أو زاوية للمصلين؟ إن التكية والقبوة والزوايا والسبيل والحوض بها مصالح الناس، وكلها من مال الله. وإن تفضيل الناس درجات لا يمنع ذلك من حق الفقراء في العدل^(٢).

أما الحلال والحرام فهما مقولتان يستعملهما الإنسان لتشريع السلوك وإضفاء الشرعية عليه سواء الجنس أو المال أو الخمر. فالجنس مرغوب فيه حلالاً أم حراماً، من الرجل والمرأة. وما الشهود والعقود إلا تشريع وختم وتوثيق. وإن التفكير في الحرام ضرورة لا مفر منها دفاعاً عن الصحة الجسدية والنفسية. وبدلاً من المطالبة بشق الممارسين للجنس عن طبيعة فالأجدر بشيخ الأزهر أن يقترح حلاً إسلامياً للعاجزين عن الزواج. فالتشدد في العقوبة أسهل من إيجاد الحلول. أما المال فإن هذا البلد السرقة فيه حلال. ونحن في حاجة إلى إعادة النظر في توزيع الزكاة والصدقات. المال حلال مادام يتفق في الحلال، ثقة بصاحبه الأصلي وهو الله، فالمال مال الله، والإنسان خادم في انفاقه على عباده حتى لا يوجد جائع ولا متعطل^(٣). أما الخمر فيكفيها التوبة أو التعويض بباقي الشعائر، الزكاة والحج وأحكام المساكين. فأبواب التكفير واسعة والحسنة بمشر أمثالها.

وفي ممارسة الشعائر أسلوبان: التشدد والنفاق، فالتشدد حنبلي ينقض وضوءه خيال الكلب^(٤). والمنافق يبني المساجد للدعاية في الصحف، ويجعل الدين تجارة، وتعيّنه الحكومة شيخاً لمشايخ الطرق الصوفية (رؤوف علوان). يفسر القرآن، ويتضمن كافة الاحتمالات التي يستفيد منها أى شخص في الدنيا طبقاً لقدراته الشرائعية. يجمع بين التجارة والتصوف، الاعتداء على ماله اعتداء على كونه الله وسننه وحكمته وثروة البترول عند العرب تشرعها سير الأنبياء وشرايع السماء. الدين غطاء على الفساد. يؤمن ويتاجر في السوق السوداء. للدنيا أسلوب في المعاملة، وللآخرة أسلوب آخر. عندئذ يصبح الدين هو المشجع على الحرام^(٥).

(١) قلب الليل ص ٣٨ - ٣٩ .

(٢) الحرافيش ص ٣١ ص ٣٥ ص ٨٥ ص ١١٧ ص ٢١٨

(٣) تقول جليلة لا حرمتنا الله جميعاً من الرجال سواء في الحلال أو في الحرام؛ همس الجنون ص ٢٥٤ ، الحب فوق هضبة الهرم ص ١٦٨ ، همس الجنون ص ٣٠٩

(٤) القاهرة الجديدة ص ١٥٠ ، بداية ونهاية ص ٥٨ ص ١٩١ .

(٥) اللص والكلاب ص ٨٣ ، ميرامار ص ٣١ ، المرأيا ص ٢٤٠ ، ويقول الشاعر =

وقد يكفر الانسان بكل شئ بعد أن يتساءل عن هذا التناقض بين الإيمان والعمل وبعد أن يشاهد مظاهر النفاق والتجارة بالدين. فينتهي إلى العدمية والعبث، ويصاب بالقرف والغثاس. لماذا أراد الله أن يهبط آدم إلى الأرض؟ في الأعياد الدينية عطلات رسمية وتوقف عن العمل! الانسان يأتي الكون غريباً، ويمش فيه مطاردًا، ويتركه لا إلى مكان! لماذا أراد الله أن يصلب ابنه وأن يموت الفقير؟ ونظراً لاستحالة الاجابة العاقلة ينتهي الدين إلى اللامبالاة عند البعض أو إلى الايمان الصوفى عند البعض الآخر، وقد حدث هذا خاصة بعد هزيمة ١٩٦٧. إن هذا الجيل المذهب سيدخل الجنة بغير حساب^(١).

ومع ذلك قد يتحمل البعض المسؤولية، ويرى نفسه كالمسيح يحمل خطايا أمة من الخاطئين، مسؤولية المساة التي صنعها الانسان بيديه. يمكن إذن اصلاح العالم وتغيير الكون. الحياة صراع بين الخير والشر. والحارة يقتل بعضها بعضاً منذ خلق الله الأرض ومن عليها، الصراع جوهر الحياة، لا غناء لطرف عن الآخر، انفلاق وإنفتاح، كفر وإيمان، طاعة وعصيان. الدين رسالة اجتماعية وموقف من المجتمع كما يظهر ذلك في «هداية ونهاية»: الاستسلام للمقادير (حسن والألم نفيسة)، الثورة من أجل الصعود الاجتماعي (حسنين)، الثورة لإنشائها للجنس والجوع (حسن). لو كان الفقر رجلاً لقتلته (حسنين). وإذا كان الله لا يتنسى عباده فالجائع عيد من عباده (حسن). ولا عجب أن يعيش في هذا الدنيا على افتراض أنه لا يوجد بها أخلاق ولا رب ولا يولس. هذا الموقف من المجتمع، الاعتراض على الحكمة والخلق والمصير، هو الذي يدفع الانسان إلى الثورة^(٢).

عاشراً - الدين والثورة

تصب كل الأطراف السابقة الدين والجنس، الدين الشعبي، الدين الصوفى، الدين والعلم، الدين والسياسة، الدين والدولة، الدين والمجتمع في تقابل أخير هو الدين والثورة.

= أنا ينوع المحالب في إحتالي ذو مأرب

أضدى في البئر قسماً وفي للسجد راحب رليت فيما يرى النائم ص ١٣٥ .

«أمرت بتشيد جامع كبير في حرتها، ودعت لانتقاط صورة مصورة أكبر مجلة في مصر وطلبت إليه أن يشي علي روحها وقولها» الزهراء في خمس الجرون ص ٨٦ «منافقون يفعلون مثلنا ويؤدون الصلاة في أوقاتها. أنا خير منهم. أنا حر أتمنى إلي عصر سابق للدين وقواعد السلوك. لكني محاصر في هذا المقلبي بجهوش المناققين» أفراح القبة ص ٧٢ .

(١) السمان والغريف ص ٩٦ ص ١٤٦، الشحاذ ص ١٦٢، ثرثرة فوق النيل ص ١٠٧ - ١٠٨، حب تحت المطر ص ٣٣ .

(٢) السمان والغريف ص ٧ أفراح القبة ص ١١٤ كلمة غير مفهومة في عمارة القط الأسود ص ١٠، المرتقيش ص ٣١٦، قسمتي ونصبي في رليت فيما يرى النائم ص ٧٢ - ٩١ .

فالجنس والشعب والتصوف والعلم والسياسة والدولة والمجتمع منافذ للثورة ومنطلقات لها. وقد ظهر هذا التقابل الأخير في المرحلة التركيبية الرابعة خاصة في «العائش في الحقيقة»، ليالى ألف ليلة، «أمام العرش»، «رحلة ابن فطومة». ثم عادت المقابلات الأولى من جديد في باقى الأعمال المتأخرة مع كثير من التكرار عن الصراع بين المؤمن والملحد، بين المتدين والعالم، بين الاخوانى والشيوعى دون إضافة جديد .

تبدأ الثورة من داخل الدين كما حدث ذلك عند اخناتون، ثورة ضد التقاليد والموروث القديم، وثورة ضد رجال الدين والكهنة. ولكن الثائر هنا هو الملك النبى، هذا الفرعون الشاب الذى مزق التراث والتقاليد وتحدى الكهنة والقدرة، بدأت عبادة آتون بهدف سياسى ولكنه تحول إلى دين جديد كحقيقة ثابتة، الاله الواحد، القوة وراء الشمس، ونور ضيائها. لا اله إلا الواحد ثورة على التعددية والشرك، وبداية تأسيس المجتمع الواحد. وقد ساعدت المرأة فى الثورة، أم فرعون ألهمته الدين الجديد، وزوجته نفرتيتى بقت إلى جانبه ودافعت عنه حتى النهاية. اتهم الكهنة الأم بأنها المسؤولة الأولى عن انحراف إينها الدينى مع أنها أرادت أن يلم إينها الملك بديانات آلهة بلاده جميعاً، وأرادت أن يحل آتون محل الآلهة القديمة حتى تربط الأمة برباط الدين الواحد لا بدافع القوة وحدها. الدين فى خدمة السياسة والاله الواحد طريق إلى الوطن الواحد. ولكن الابن إتجه إلى التصوف، وعشق الحقيقة لذاتها فثار عليه الكهنة. وما قيمة دين بلا قوة، ونبوة بلا ملك، وروح بلا بدن؟ فلا دين بلا دنيا ولا دنيا بلا دين^(١).

وفى «أمام العرش» حوار بين حكام مصر. تاريخ مصر القديم يحاكم تاريخ مصر كله، القديم والحديث، أوزيريس، روح مصر، تحاكم بدن مصر. وتظهر مأساة مصر فى حكامها وكهنتها واستسلام شعبها أو ثورته عليهم، فيلاحظ الحكيم بتاح حجب أن الكهنة قد قوى نفوذهم، وأن حكام الأقاليم قد طمعوا فى السلطة. جشع الكهنة للمال وجشع الحكام للنفوذ. ولكن أينوم نموذج الثائر من أوساط الفلاحين، الثورة على الطغيان بمباركة الآلهة، دعى إلى العصيان والقتال ضد نهب رجال الدولة الثروات ومقاسمتها مع الكهنة، يبيحون لهم بفتاويهم الكاذبة كل منكر، غير مبالين بأنات الفقراء وما يعانون من قهر وظل وجوع، وكلما قصدهم مظلوم طالبه بالطاعة والصبر ووعدوه بحسن الجزاء فى العالم الآخر. سرت النار المذبذبة إلى جميع البلاد، وانطلقت قذائف الغضب الأحمر على الحكام والموظفين ورجال الدين والمقابر من أجل الاستيلاء على مقاليد الحكم. وراء الشعب أولى

(١) العائش فى الحقيقة ص ٨ - ١٤ ص ٢٧ ص ٤٣ - ٥٠ ص ١٤٠ - ١٦٣ .

من رداء المقدسات والصفوة. وتظل روح الثورة التي يجسدها أمنون ترحى مصر وتدفق نوارها من أبنائها إلى التمرد ضد الطغيان، شاهد عدل التاريخ على مساره، فالاله يتجسد فيمن يرفع راية العدل والرحمة أيما يكون. ليست الآلهة بحاجة إلى معبد ولكن الفلاحين بحاجة إلى الغذاء، والعيد العادل خير من الأمير الظالم. وفي التاريخ الاسلامى بعث الله محمداً هادياً لا جانياً. وافق المقوقس حاكم مصر مع العرب على التخلص من حكم الرومان الذين كانوا يتشاجرون حول الآلهة والفلاحون كادحون. ثم كان الشجعان من رجال الدين يتصدون أحياناً للطفة دفاعاً عن المظلومين، ولكن البؤساء كانوا يمجطون في دينهم الغزاة والأمل. وفي تاريخ مصر الحديث أقم البعض العدل ونفذ بأمانة حكم الاسلام ضد ظلم العشمايين تحت شعار الاسلام الزائف. وأراد آخر الاعتماد على قوة أعالي البلاد وزعمائهم الوطنيين. وقاد ثالث الثورة «لقد خلقنا الله أحراراً ولم يخلقنا ترثاً وعقاراً». فوالله الذى لا اله إلا هو أننا سوف لا نورث ولا نستعبد بعد اليوم». ثم تحولت الوطنية إلى دين، والدين إلى وطنية. فقد كان سعد زغلول تلميذاً للأفغانى ومحمد عبده، وتحققت الوحدة بين المسلمين والأقباط. ولكن سرعان ما تجبر الحاكم، واعتبر الزعامة هبة رباتية. وسرعان ما إحتد حاكم على فريق لتصفية فريق آخر، اعتمد على التيار الدينى لتصفية التيار الناصرى ثم راح ضحية ما جنته يده عندما انقلب التيار الدينى عليه، كل منهم كان يظن أنه يستخدم الآخر لحسابه^(١).

وفي «رحلة ابن فطومة» مراجعة شاملة للمدن الفاضلة على طريقة الحكماء القدماء لاعادة عرض المسئلة بين الدين والعلم والمجتمع والسياسة والدولة. فهناك ستة مدن يلعب فيها الدين دوراً مؤثراً وسلماً أكثر منه إيجاباً^(٢). الأولى الوطن وهى دار الإسلام الحالية حيث يسود الاسلام الشعائرى والعلوم الدينية، القرآن والحديث والفقه والتصوف، اسلام المساجد والزوايا لا اسلام الدنيا والعالم، اسلام العجزة لا اسلام الأقوياء، اسلام القدماء لا اسلام المحدثين، اسلام الرضا والتوكل والصبر لا اسلام الثورة والغضب والتمرد، اسلام الظلم والفقر والجهل لا اسلام العدل والمساواة والعلم. زخرفة كلمات لا تعبر عن أى تقوى باطنية، خيانة لكل شئ، لا يمكن للإنسان أن يعيش فيها ولا يد من الهجرة.

(١) أمام العرش ص ٢٠ ص ٧٣ ص ١١١ ص ١٢٥ - ١٢٧ ص ١٣٨ - ١٤٩ ص ١٥١ - ١٥٢.

(٢) رحلة ابن فطومة تشير إلى ستة مدن ١ - الوطن ص ٥ - ٢، ٢٠ - دار الشرق ص ٢١ - ٣، ٥٢ - دار العبرة ص ٥٦ - ٨٢، ٨٢ - دار الحلبة ص ٨٣ - ١١٨، ٥ - دار الأمان ص ١١٩ - ١٤٠، ٦ - دار الغروب ص ١٤١ - ١٥٤.

والثانية دار الشرق حيث يسود الدين الطبيعي الأقرب إلى دين الجاهلية أو الدين الوثني أو الدين في الشرق القديم، مجتمع يغلب عليه التجارة، ويرأسه الكاهن لعبادة القمر ليلة البدر في الخلاء، ويمارس المؤمنون الطقوس، رقصاً وغناء وسكراً وغراماً. لا يعرف انخلود في الجنة أو النار، يتعلمون الفروسية وبعض المعلومات عن الآلهة القمر ولكن يعيش الجميع على الطبيعة دون وعى زائد أو ناقص، لا يتدخل الآلهة في شؤون الناس، ولا يطالبهم بما لا يطاق.

والثالثة دار الحيرة دار الحكم الالهي، والانتقال من تأليه القمر إلى تأليه الملوك، من الدين الطبيعي إلى الحكم الثيوقراطي حيث تتوحد السلطتان الدينية والسياسية. الله هو الملك، يتصرف في الوطن كيفما يشاء. إله عادل نظراً ولكن تحت حكمه يقع قهر شديد لتحويل الناس من عبادة القمر إلى عبادة الملك، وتنشأ فيه حروب بين الطوائف بالرغم من عبادتهم إله واحداً وإدعائهم الأخوة فيه. قصر الملك أو الوالي هو معبد الآلهة، وحرسه كهنته، وما أكثر شهداء العدل والحرية فيه، الأموال مناصفة بين الآلهة وسدنته، بين القصر والعبد، بين السلطتين السياسية والدينية .

والرابعة دار الحلبة وهي الرأسمالية، فالحلبة سباق، والرأسمالية تنافس. مدينة تجمع كل الطوائف إذ تتغلغل مملكة المال في كل الأديان. كانت في الأصل وثنية. وأتاح الحرة فيها الفرصة لكل من شاء أن يدعو إلى دينه حتى لم يعد يبقى فيها إلا قلة من الوثنيين. لا تتدخل الدولة في الأديان، وتعامل كل الملل على قدم المساواة، وتحفظ كل طائفة بتقاليدها الذاتية. ورئيس الدولة وثني لا ديني حتى لا يحايي طائفته ودينه وعشيرته. الحرية هي القيمة المقدسة عند الجميع. يعتمد على العلم وليس على الدين. والاجتهاد لم يتوقف. كل تحرر خير وكل قيد شر. أنشأ نظام حكم يحرم من الاستبداد. وقس العامل ليحرر من الفقر، وأبدع العلم ليحرر من الجهل. لم يكن طريق الحرية سهلاً بل ضربت الأعناق، وفاضت العروق دماً حتى انتصرت الحرية وساد العلم. العدل فوق الرحمة كما أن العلم فوق الخرافة، والعمل فوق المعجزة. يقرأ الناس كتابين «المرجع» و«اقتحام المستحيل».

والخامسة دار الأمان، وهي الشيوعية المادية. الله هو الأرض، والكل في الاستبداد سواء، تُعبد الأرض لأنها خالقة الإنسان ومدخر لإحتياجاته. وفي العقل غنى عن الأوهام والخرافات. ومقتله الحرية العاقبة والاستبداد السائد الذي لا يفترق عن إستبداد الوطن وحكم الخلفاء .

والسادسة دار الغروب حيث يسود التصوف، جنة بلا ناس، وماوى الغائبين. خيراتها

مبلولة بلا حساب. حياة أهلها موافقة الحق ومفارقة الخلق. لا يردون تحية أو يسمعون كلمة. يصبرون على البلوى لإدراك حلالة النجوى. تلك هى النهاية، الوقوع فى التصوف وإنهاء الناس، بداية أم نهاية، معرفة أم ذوق؟ تقدم فى الوعى الانسانى أم عود على بدء، والبداية من الصفر والنهاية إليه؟ الكل نسي ومع ذلك فنار الحطبة أى الرأسالية هى أفضل المدن.

وستتمر الموضوعات السابقة فى الظهور فى المرحلة الرابعة التركيبية الأخيرة الثورة ضد الاستبداد والظلم والجهل والخرافة والاستغلال وكل ما تمثله السلطتان الدينية والسياسية كما ظهرت من قبل فى «حكاية بلا بداية ولا نهاية»^(١). الثوار العلمانيون الشبان ضد مشايخ الطريقة الذين يبهون الثروات ويخدعون الناس باسم الدين مثل طريقة الأكرم الذى هو تجويز فى البداية للفظ الجرم. فشيخ الطريقة مجرم هارب يخدع الناس بالولاية. فالدين اما أفيون الشعب أو زفرة المضطهدين. تقوم أجيال جديدة بالثورة اعتماداً على العلم والعمل ضد التصوف والخداع. فالأكرمية نظام أهل السنة والدولة الأموية والحكم القائم عبر العصور، والمعارضة الأجيال الجديدة العاملة الثائرة كمعارضة الشيعة والخوارج والمعتزلة.

ويظل الصراع فى الدين بين التصوف والثورة، بين الطائفة التى يعلمها المجتمع للأطفال ووحدة الأديان طريق العقل والعلم والانسان. وتبرز موضوعات الدين والثورة مثل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والاستشهاد بتاريخ الصحابة الثوار مثل عمر الذى كان يسير فى الأسواق شبه جائع والذى تغير لونه من أكل الزهت أسوة بالرسول والذى عاش على التمر واللبن «ألقى مواعظك على الحكام وعلى أصحاب الملايين والمصوص والخطافين والعفيليين». للسوخ هم حكام البلاد الاسلامية ورجال الدين بها. ولن يشفع التصوف آخر حكام مصر فى الدجل على الناس، وكما سيظل الدين شعبياً وصوفياً فإنه سيبقى أيضاً ثورة^(٢).

(١) حكاية بلا بداية ولا نهاية ص ٩٧ - ٩٨ .

(٢) جنة الأطفال فى عمارة القط الأسود ص ٨٦ - ٩٥ ، حضرة المصطفى ص ١٨٤ ميرامار ص ١٢١ ، الحرافيش ص ٦ - ٧ ، الكرنك ٩٧ - ١٠٨ ، لعل فى الجريمة ص ١٨٣ - ١٨٩ ، الحب فوق هضبة الهرم ص ٢٤٩ ، التنظيم السرى ص ٨٣ ، يوم قتل الزعيم ص ٥ - ٢١ ، ص ٨١ ، حديث الصباح والمساء ٦٩ ، صباح الورد ص ٦٥ .

(٢)

الفلسفة والرواية

دراسة فى توظيف الثقافة الفلسفية فى أدب نجيب محفوظ

أولاً - الموضوع والمنهج

تعتبر روايات نجيب محفوظ أكثر الروايات العربية اقتراباً من الفلسفة توظيفياً على لسان الشخصيات أو تعبيراً عن الأفكار أو تصوراً لرؤى العالم. وتتطرق هذه الدراسة كمرحلة أولى إلى الجانب الأول وحده، توظيف الثقافة الفلسفية على لسان الشخصيات الروائية وليس للأفكار والمذاهب الفلسفية من خلال رسم الشخصيات الروائية، وليست الرؤى الفلسفية التى يعبر عنها الأدب فى مجموعها والتى قد تعبر عن رؤى الأديب نفسه. فالموضوع محدد للغاية، كمدخل أول لوضع الفلسفة فى الرواية عند نجيب محفوظ بإعتباره خريجاً لقسم الفلسفة بكلية الآداب، جامعة القاهرة عام ١٩٣٤ مع اثنين من دفعته أصبح لهما مكاناً بارزاً فى عالم الفلسفة المرحومين ا.د. محمد توفيق الطويل الذى افتقدناه فى فبراير ١٩٩١، ا.د. محمد عبد الهادى أبو ريدة الذى افتقدناه أيضاً فى نوفمبر ١٩٩١، تلاميذ الشيخ مصطفى عبد الرازق أول مؤسس ورئيس لقسم الفلسفة بكلية الآداب، جامعة القاهرة. اتجه زميله إلى الفلسفة الجامعية دراسة وتدرّساً، وآثر الاديب التعبير عن نفسه بالكتابة. ووظف ثقافته الفلسفية على لسان شخصياته، وعبر عن رؤاه الفلسفية للعالم من خلال رواياته.

وقد تم إستعمال منهج «تحليل المضمون» كما هو الحال فى العلوم الاجتماعية فى دراسة خطب السياسيين وبيانات الوزراء والمديرين ورؤساء مجالس الادارات لما يتضمنه من دقة فى المحصر تسمح بدقة فى الحكم. وبالرغم من قصور هذا المنهج الاحصائى الكمى الذى يعتمد على تردد الألفاظ والكشف عن مكونات الفكر فى أحسن الأحوال، دون مخاطرة بالنقد الذاتى الانطباعى التأملى الذى قد يوصى بإفتراضات ويقدم نتائج تتعلق بالمضمون والرؤية ولكن يكون عرضه لمختلف التفسيرات والتأويلات طبقاً لإحساسات النقاد وثقافتهم الفلسفية والأدبية^(١).

بحث ألقى فى ندوة كلية الآداب جامعة لقاهرة بمناسبة الذكرى الثانية للمرحوم ا.د عبد الحسنى طه بدر بعنوان «الرواية الحرة المعاصرة»، القاهرة ١٩٩١ .
(١) انظر تطبيقنا لهذا المنهج من قبل فى تحليل الخطب السياسية للزعيم الراحل جمال عبد الناصر والرئيس أنور السادات فى «الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢ - ١٩٨١» الجزء الرابع : الدين والتنمية القومية ، مبدولى، القاهرة ١٩٨٩ .

وقد تم إستبعاد أسماء الأدباء (المازنى وهيكىل وطه حسين ويوسف موسى) والصحفيين (أنيس منصور ومصطفى محمود) حتى هؤلاء الذين بين الفلسفة والأدب مثل أبو العلاء الممرى والخيام^(١). وتم استبقاء الفلاسفة الغربيين أو الإسلاميين كما هو معروف فى تاريخ الفلسفة عند المتخصصين. أما بالنسبة للمصطلحات فقد تم تحليل كلمة «فلسفة» ومشتقاتها المختلفة وإستبعاد أسماء المذاهب مثل الوجودية والثالثة والعدمية لأنها أدخلت فى تصورات العالم والرؤى الفلسفية. وقد تم إستبعاد الدين ومشتقاته مثل التصوف والعقيدة لأنها أدخلت فى موضوع الدين بإستثناء ما يتعلق منه بالفلسفة^(٢). وتم أيضاً إستبعاد المصطلحات السياسية والاقتصادية مثل الرأسمالية والاشتراكية والفاشية، والأحزاب السياسية والجمعيات الدينية مثل الوفد، ومصر الفتاة، والახوان. ومع ذلك فالفلسفة أقل حجماً وحضوراً من الدين والجنس والسياسة، المحرمات الثلاثة فى ثقافتنا الوطنية^(٣).

وتظهر الثقافة الفلسفية فى روايات المثقفين، فالفلسفة للنخبة وليست للعامة. كما تظهر عادة عندما يكون الجو الروائى غربياً، فحديث الثقافة هو حديث النخبة الغربية أو الوطنية التى يتنازعها الولاء بين القديم والجديد. فالغرب هو نمط الحداثة. وهو سبب الصدمة الحضارية للثقافة القديمة. كما تظهر الفلسفة فى الروايات أكثر منها فى القصص القصيرة. فالرواية تتحمل التحليل الفلسفى نظراً لطولها وعمق شخصياتها فى حين أن القصة القصيرة صورة حية ومباشرة للواقع ولقطعة آنية للأديب فى لحظة زمنية واحدة. ولما كانت أعمال نجيب محفوظ نفسها تتطور من الرواية إلى القصة القصيرة فإن الثقافة الفلسفية نقل شيئاً فشيئاً من «الثلاثية» التى تمثل المرحلة الاجتماعية إلى المجموعات القصصية الأخيرة التى فقدت الاتجاه، وغلب عليها تكرار الموضوعات الأولى وإعادة رسم نفس الشخصيات النمطية المعروفة فى البناء الروائى السابق.

وإذا كان لنجيب محفوظ خمسون عملاً أدبياً بما فى ذلك ترجمة «مصر القديمة» وهى أشبه بتاريخ قصصى كمقدمة للرواية التاريخية فى مرحلته الأولى وأيضاً «أمام العرش»،

(١) يذكر نجيب محفوظ أسماء شوقي ومطران (عنان العليلى) وحافظ (بين القصرين) وأبو العلاء الممرى (القاهرة الجديدة) المازنى وهيكىل، والخيام (أمام العرش) ومن الأدب الأجنبى لادى فورستر (السكرية).

(٢) انظر دراستنا: «الدين والثورة فى أدب نجيب محفوظ»، ندوة كلية الآداب، جامعة القاهرة، ١٩٩١. وهى الدراسة السابقة فى هذا الجزء.

(٣) الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢ - ١٩٨١، الجزء الثانى: الدين والثقافة الوطنية، المحرمات الثلاث ص ٢٦٧ - ٢٦٩.

حوار بين الحكام فإن اثنين وعشرين منها خال من توظيف الثقافة الفلسفية^(١). بينما أربع وعشرون منها يظهر فيها هذا التوظيف على نحو متوسط^(٢). أما الأربعة الباقية فهي الروايات الرئيسية في المرحلة الاجتماعية التي يتم فيها توظيف الثقافة الفلسفية على أوسع نطاق^(٣).

أما بالنسبة لأسماء الأعلام من الفلاسفة فقد ذكر على لسان الشخصيات أو في الوصف ثلاثون علماً من فلاسفة الغرب وأربعة عشر علماً من المسلمين بالإضافة إلى فرقتي الشيعة والخوارج من المتكلمين. وكان أكثر الأعلام الغربيين ذكراً ماركس ثم دارون ثم برجسون ثم فرويد، وهم كبار النفاة في الفكر الغربي المعاصر (بالإضافة إلى نيتشه) أما برجسون فهو من النافين للمثالية والتجريبية لصالح فلسفة الحياة، ثم يأتي بعد ذلك سقراط، ويأتي بعده في نفس الدرجة أفلاطون، وديكارت، واسبينوزا، وشوبنهاور، ولينين، وأوجست كونت، ثم يأتي بعد هؤلاء ليبنتز، ويسكال، وأرسطو، وجوستاف لوبون، وأنجلز، وستالين، ونيتشه، وكوبر نيقس، وارستولد، وماخ، وأخيراً يأتي بعدهم ماكдонаلد والفياغوريون، وتيلور، ليفي بريل، ودوركهام، وهيكل، ورسل، وهيجل، وهوفدنج^(٤). أما

(١) هذه الروايات والمجموعات القصصية هي (طبقاً للترتيب الزمني) مصر القديمة ١٩٣٢، عث الأقدار ١٩٣٩، كفاح طيبة ١٩٤٤، زقاق اللذيق ١٩٤٧، السراب ١٩٤٨، بين القصرين ١٩٥٦، أولاد حارتنا ١٩٥٧ - ١٩٦٩، اللص والكلاب ١٩٦١، الطريق ١٩٦٤، حكاية بلا بداية ولا نهاية ١٩٧١، الجريمة ١٩٧٣، حكايات حارتنا ١٩٧٥، حضرة المحترم ١٩٧٥، ملحمة الحرافيش ١٩٧٧، عصر الحب ١٩٨٠، رأيت فيما يرى النائم ١٩٨٢، الباقي من الزمن ساعة ١٩٨٢، رحلة ابن قنوط ١٩٨٣، التنظيم السري ١٩٨٤، العائش في الحقيقة ١٩٨٥، يوم مقتل الزعيم، ١٩٨٥ الفجر الكاذب ١٩٨٩. ونسبة هذه الأعمال إلى الأعمال الكاملة ٢٤٤.

(٢) هذه الأعمال هي: خمس الجنون ١٩٣٨، رادويس ١٩٤٣، بداية ونهاية ١٩٤٩، السمان والغريف ١٩٦٢، ميرامير ١٩٦٧، خمارة الققط الأسود ١٩٦٩، تحت المظلة ١٩٦٩، شهر العسل ١٩٧١، المرابا ١٩٧٢، الحب تحت المطر ١٩٧٣، الكرنك ١٩٧٤، قلب الليل ١٩٧٥، الحب فوق هضبة الهرم ١٩٧٩، الشيطان يعظ ١٩٧٩، أفراح القبة ١٩٨١، ليالي ألف ليلة وليلة ١٩٨٢، أمام العرش ١٩٨٣، حديث الصباح والمساء ١٩٨٧، صباح الورد ١٩٨٧، قننم ١٩٨، ونسبة هذه الأعمال إلى الأعمال الكاملة ٢٤٨.

(٣) وهذه الأعمال هي: القاهرة الجديدة ١٩٤٥، خان الخليلى ١٩٤٦، قصر الشوق ١٩٥٧، السكرية ١٩٥٧، ونسبة هذه الأعمال إلى الأعمال الكاملة ٢٨.

(٤) تكرار أسماء الأعلام الغربية على النحو الآتي: ماركس (١٨)، دارون، برجسون (٨)، فرويد (٥)، سقراط (٤)، أفلاطون، ديكارت، اسبينوزا، شوبنهاور، لينين، أوجست كونت (٣) ليبنتز، يسكال، أرسطو، جوستاف لوبون، أنجلز، ستالين، نيتشه، كوبر نيقس، ارستولد، ماخ (٢). ماكдонаلد، الفياغوريون، تيلور، ليفي بريل، دوركهام، هيكل، رسل، هوفدنج، هيجل (١).

بالنسبة لأسماء الاعلام من التراث الاسلامى فهو أربعة عشر علماً بين قدماء ومعاصرين، مسلمين أو يعيشون فى كتف للمسلمين، فلاسفة أم صوفية أو فقهاء وهم المعرى وصفة الحنبلى. ثم يأتى بعدهما أخوان الصفا وعمر الخيام. يأتى بعدهما ابن ميمون، وابن خلدون، والغزالي، والطهطاوى وسعدى، وابن الفارض، وابن العربى، وسلامة موسى، ومصطفى عبد الرزاق^(١).

أما لفظ فلسفة ومشتقاته فقد تردد حوالى واحد وثمانين مرة، إسماً أو فعلاً، مفرداً أو جمعاً، مصدرأ أو صفة أو موصوفاً بصفات أخرى مثل إغريقية أو إسلامية، مادية أو عقلية^(٢). كما ذكرت أسماء أربعة من الكتب الفلسفية. وكان أكثرها ذكراً أصل الدين والأخلاق لبرجسون، والعنوان الأصح «منبعاً الأخلاق والدين» مع مصطلح وثبة الحياة، ثم «مقاصد الفلاسفة» للغزالي، «الرسالة القشيرية» لعبد الكريم القشيري، «تاريخ الفلسفة» لهوفدج^(٣). وعادة ما تكون قراءات الشخصية المثقفة أو أعمالاً فى مكتبته، وهى نصوص شائعة ويكثر التردد عليها من طلاب قسم الفلسفة حتى الآن.

ثانياً - تصنيف الفلاسفة فى المذاهب الفلسفية

يمكن تصنيف اعلام الفلسفة الذين ورد ذكرهم فى أعمال نجيب محفوظ إلى التيارات الرئيسية الثلاثة فى الفلسفة الغربية. المثالية، والواقعية، والانسانية بوجه عام التى تشمل الوجودية والفلسفة المحيوية والبرجماتية وغيرها من الفلسفات المعاصرة. سادت المثالية خاصة فى القرون الثلاثة الأولى، السابع عشر والثامن والتاسع عشر فى خط مواز ولكن منرجاً إلى أعلى وإنطلاقاً من الكوجيتو الديكارتى، كما سادت الواقعية بكل فصائلها التجريبية، والمادية، والحسية، والنفعية، والتطورية فى نفس القرون الثلاثة وفى خط مواز آخر منزلقاً إلى أسفل وإنطلاقاً أيضاً من الكوجيتو الديكارتى. فقد بدأ الوعى الأوروبى بعد اثبات وجوده فى عصور الأحياء (الرابع عشر)، والاصلاح الدينى (الخامس عشر)، والنهضة (السادس عشر) بنشأة مذهبية تنطلق من الكوجيتو الديكارتى (القرن السابع عشر) فى خطين متباعدين

(١) تكرار أسماء الاعلام الاسلامية على النحو الآتى: المعرى (٥) حنبلى (٤)، إخوان الصفا (٣). ابن ميمون، ابن خلدون، الغزالي، سعدى، ابن الفارض، الطهطاوى، سلامة موسى، مصطفى عبد الرزاق، يوسف مرسى (١).

(٢) تردد لفظ فلسفة ومشتقاته كآلآتى: فلسفة (٣٥)، فيلسوف (٢١)، بتغلسف، فلسفى (٥) فلاسفة (٤)، فلسفات (٣)، نغلسف، الفلسفة الاغريقية، الفلسفة المادية (٢)، الفلسفة الاسلامية، الفلسفة العقلية (١). أما صفة ميتافيزيقية فذكرت مرتين.

(٣) أصل الدين والأخلاق (٣) السكرية (٢)، المرابا، مقاصد الفلاسفة (القاهرة الجديدة)، الرسالة القشيرية (السلمان والخريف)، تاريخ الفلسفة (السكرية) (١).

يصلان إلى النروة في القرن التاسع ثم يتقاربان ويتجهان نحو نقطة واحدة، الشعور في الظاهرية أو الوجود في الفلسفات الوجودية وأبعاده في الجسم والحياة والإرادة والفعل واللاوعي والأنا موجود^(١).

١ - تظهر المثالية عند سقراط وأفلاطون وديكارت واسبينوزا وبيكال ولبنتز وشوبنهاور وبرجسون والفياثاغوريين في الفلسفة الغربية، وعند اخوان الصفا والغزالي وابن ميمون والحنبلي وسعدى وابن الفارض ومصطفى عبد الرزاق والمعري والغيام ويوسف موسى. فالفلاسفة المثاليون قريون من الدين مثل أفلاطون وديكارت وبيكال. المثالية دين المثقفين، والدين مثالية العامة يعجب بهم مأمون رضوان في القاهرة الجديدة^(٢). أما كمال فإنه يلتمس العزاء عند فلاسفة العزاء كاسبينوزا الذين يرى أن الزمان شيئاً غير حقيقي وبالتالي فالانفعالات المرتبطة بحدوث في الماضي أو المستقبل مضادة للعقل، ويمكن التغلب عليها بتكوين فكرة واضحة متميزة عنها^(٣). وهنا يسترجع نجيب محفوظ من مخزونه الفلسفي القديم «عزاء الفلسفة» لبيوتيس شهيد الفلسفة في القرن الخامس الميلادي كما يلوذ كمال من الوحشة بوحدة الوجود عند اسبينوزا، وتمزى عن هوان شأنه بالمشاركة في الانتصار على الرغبة مع شوبنهاور، ويهون من إحساسه بتعاسة عائشة بجرعة من فلسفة لبنتز في تفسير الشر أو يروى قلبه المتعطف إلى الحب مع شاعرية برجسون^(٤). الفلسفة المثالية قادرة إذن على التماسى على الرغبات كما هو الحال عند لبنتز، والاغراق في الشعر والوجدان الصوفي تمويضاً عن الحب كما هو الحال عند برجسون. وظيفة الفلسفة المثالية إذن الراحة النفسية، كل فيلسوف لحالة معينة. الفلسفة المثالية أقرب إلى الوجدان والعاطفة

(١) حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، المطبعة الفنية، القاهرة ١٩٩١، وأيضاً ترجمة تعالى الأنا موجود لجان بول مارتور، دار الثقافة الجديدة، القاهرة ١٩٧٦.

(٢) مأمون رضوان «تحدى أياماته العلم والفلسفة جميعاً، وجعلها من ذرائعه ومقوماته. وسره أياً سرور أن يجد أعلام الفلاسفة في ظل الله دائماً: أفلاطون وديكارت وبيكال وبرجسون. كما ربح قلب الملخص بالوافق الذي بشر به القرن العشرون بين العلم والدين والفلسفة. اليوم يشغل العلماء بالتفكير يرد رجال الدين شرائع العلم والفلسفة، فطوبى للشباب الفيلسوف المؤمن»، القاهرة الجديدة ص ١٤.

(٣) يحدث نجيب محفوظ بلسان حال كمال «والتماسى العزاء عند فلاسفة العزاء كاسبينوزا الذي يرى الزمن شيئاً غير حقيقي وبالتالي فالانفعالات المرتبطة بحدوث في الماضي أو المستقبل مضادة للعقل. ونحن خليقون بالتغلب عليها إذا كونا عنها فكرة واضحة وتمييزة» قصر الشوق ص ٤٢٨.

(٤) يصف نجيب محفوظ حال كمال بأنه «قد يلوذ من الوحشة بوحدة الوجود عند اسبينوزا أو يتعري عن هوان شأنه بالمشاركة في الانتصار على الرغبة مع شوبنهاور أو يهون من إحساسه بتعاسة عائشة بجرعة من فلسفة لبنتز في تفسير الشر أو يروى قلبه المتعطف إلى الحب من شاعرية برجسون» السكرية ص ١٧ - ١٨.

مثل الأدب والدين. وينصح كمال فؤاد الحمزاوى بجرعة من فلسفة اسبينوزا تساعد على تجاوز سمعيه وراء العالم والرقى الطبقي ومصاهرة وزير من ابن تاجر أمه من المبيضة^(١). ويضع نجيب محفوظ برجسون مع المثاليين لأن فلسفته الشاعرية تقوم بنفس الوظيفة، العزاء والتخدير. وكان كمال يقرأ خاصة «منبع الأخلاق والدين» لما فيه من نزعة رومانسية صوفية^(٢). وتستمر نفس الشاعرية والحلم لبرجسون عند ابراهيم عقل في «المرايا» الذى يقرأ نفس الكتاب^(٣).

وتظهر النزعة المثالية المشوبة بالدين في ذكر فلاسفة التراث الاسلامي مثل إخوان الصفا. ويلخص أحمد عاكف فلسفتهم الدينية التى تجعل الدين حقيقتين: حسية للعوام وعقلية للخواص، شعائرية للعوام وفكرية لا يضيّق بها المثقفون مثل الله والناموس الالهى والعقل الفعال^(٤). وقد تعطى الثقافة الروحية نوعاً من التعويض لضابط المباحث حتى يطمئن إلى شرعية أفعاله، ففى قصة «ضد مجهول» كان الضابط مغرماً بقراءة الشعر الصوفى كأشعار سعدى وابن الفارض وابن عربى، وهى هواية نادرة بين ضباط المباحث. ولذلك أخفاها حتى عن خاصة الاصدقاء. وكلما عجز عن إكتشاف المجرم انغمس فى التصوف^(٥). أن أقصى ما تستطيعه الفلسفة هو عدم رفض الدين اعتماداً على العقل إلى آخر مدى كما هو الحال فى «حديث الصباح والمساء»^(٦).

وفى نفس الوقت يتم نقد المثالية على لسان الشخصيات أو بقلم نجيب محفوظ معبراً عن لسان حال أبطاله. فالشك فى الحواس عند ديكارت محدود، وهناك أمور يدركها الحس

(١) كمال لفؤاد «أنت بحاجة إلى شئ من الفلسفة إلى جرعة من اسبينوزا» ورد فؤاد: «فليشبع كمال به» المصدر السابق ص ١١٩.

(٢) «كان يريد أن يقرأ فصلاً على الأقل فى كتاب «منبع الدين والأخلاق» لبرجسون وأن تراجع مراجعة أخيرة مقاله الشهير لجلة الفكر الذى اتفق أن كان عن البرجماتزم، هذه السويحات الموهوبة للفلسفة التى تمتد حتى منتصف الليل» المصدر السابق ص ١٦.

(٣) ابراهيم عقل: أقرأ كتاب برجسون عن أصل الأخلاق والدين؟ الدكتور سالم باستهتار: أنى أقرأ برجسون كما أقرأ قصيدة سالم المرابا ص ٨.

(٤) خان الخليلي ص ٦٢.

(٥) هو الضابط محسن على البارى فى قصة «ضد مجهول» دنيا الله ص ١١٩ - ١٢٠ ويسميه نجيب محفوظ ابن العربى «نازعه رغبة إلى الهرب إلى عالم شره الصوفى حيث الهدوء والحقيقة والأبدية حيث تلذّب الأضواء فى وحدة الوجود العليا حيث العزاء عن متاعب الحياة وفشلها وعشوائها» المصدر السابق ص ١٢٩.

(٦) «جراً شاذلي محمد ابراهيم على مقابلة طه حسين والمقاد والملازنى وهيكى وسلامة موسى والشيوخ مصطفى عبد الرزاق. ولم يكن الدين موضع رفضه ولكنه أراد أن يعتمد على عقله إلى آخر مدى» «حديث الصباح والمساء» ص ١١٧.

ولا يمكن لأحد مهما أوتي من الشجاعة أن يشك فيها^(١). وكان محبوب عبد الدائم يسخر من قول ديكارت «أنا أفكر إذن أنا موجود». صحيح أن النفس أساس الوجود ولكن نفسه هو الفردى وليس نفس كل إنسان، فالمثالية هنا تجريد وشمول لا وجود له. الفكر لا يوجد إلا فى الفرد، ولا يوجد فكر عام ينتظم البشر جميعاً أشبه بالعقل الكلى عند ابن رشد والذى من أجله تم إتهامه بابتكار غلود النفس الفردية^(٢). وإذا كان بسكال قد قال إننا مبحرون فى هذا العامل دون خيار لنا فى أمر السفر ولم يبق لنا إلا إختيار السفينة فكيف تختارها دون أية فكرة عند الرحلة^(٣)؟ فالمثالية هنا مقامرة ومغامرة ورهان. تقوم على افتراض يعوزه الدليل. قد تكون حقيقتها وهما، وأيمانها خداعاً، وبقيتها استحالة. هكذا كانت حرب اليمن بالنسبة لمصر، مغامرة، دفاعاً عن الثروة والقومية العربية فى مقابل مخاطر حرب وتجنيد جيوش فى جنوب غرب شبه الجزيرة العربية والممركة فى فلسطين، وأنت هزيمة ١٩٦٧ وجنودنا البواسل على جبال صنعاء. فالمثالية فارغة من أى مضمون، تحتوى على العدمية فى ومن داخلها. كما يعجز لبيتز عن تبرير الشر وهو الفيلسوف الذى أعلن أن هذا العالم هو أفضل العوالم الممكنة، وأنه لا وجود للشر فى العالم، وأن كل شئ فيه تناغم وإنسجام سبق^(٤). بل أنه لا يوجد من هو أقسى من المثاليين، هم المسؤولون عن المذابح العالمية فى دور تراجيدى من الطبقة الأولى^(٥). إن المثالية وهم، سرعان ما تبتد فى واقع الحياة. وماذا تستطيع الإرادة عند شوبنهاور أو المطلق عند هيجل أو ولبة الحياة عند برجسون، هذه الألفاظ العميقة التى نضفى عليها صفة الخطورة، عند خفقة قلب لحب جديد أو لذكرى حب مضى؟ هذا هو لسان حال كمال عند رؤيته بدور، حبه الجديد، أخت عايدة الصغرى حبه القديم^(٦). ويعيب أحمد، الجيل الثالث فى الثلاثية وابن أخت كمال،

(١) تقول إحدى الشخصيات فى «بقعة المومياء» ولكن ما حيلتى؟ أن ديكارت نفسه لو كان فى مكانى تلك الساعة ما أنه الشجاعة على الهزء بحواش، همس الجنون من ٩٩.

(٢) محبوب عبد الدائم «كان يفسر الفلاسفات بمنطق سائر يتفق مع هواه. فهو يحب بقول ديكارت: أنا أفكر فأنا موجود، ويتفق معه على أن النفس أساس الوجود ثم يقول بعد ذلك أن نفسه أهم ما فى الوجود» القاهرة الجديدة ص ٢٥.

(٣) تقول إحدى شخصيات قصة «ثلاثة أيام فى اليمن» «أظنه بسكال الذى قال أننا مبحرون فى هذا العالم، ليس لنا خيار فى أمر السفر. فلم يبق لنا سوى اختيار السفينة. ولكن كيف نختار سفينة مناسبة إذا لم يكن لدينا فكرة عن الرحلة؟» تحت المظلة ص ٨٦ - ٨٧.

(٤) يقول نجيب محفوظ واصفاً جميل الحمزاوى «يا بن جميل الحمزاوى! عروس من صلب وزير، وحماتها من الميضة! أنحدى لبيتز أن يبرر هنا ولو كما برر وجود الشرفى الخليفة السكرية ص ١١٨.

(٥) عصر الحب ص ٧.

(٦) يصف نجيب محفوظ حال كمال بعد أن شاهد بدور «وأول أمس حدث شئ آخر له خطورته =

على خاله هيامه في الميتافيزيقا، وتؤكد سوسن، حبيبة أحمد، ذلك، فالحقائق القديمة، الروح، والمعاني، نظرية المعرفة متعة ذهنية وترف فكري ولا تنتهي إلى غاية، في حين أن الفكر أو الكتابة غايته تطوير العالم والرقى بالإنسان وتحرر الإنسانية. هذا هو الجهد الفعلي، أما ولبة الحياة فأمر شخصي من إبداع برجسون وليس هدفاً عاماً للناس جميعاً، ذوق فردي وليس مصلحة عامة^(١). أما الفيتاغوريون فقد أخطأوا في إعتبار العدد الواحد هو العدد المقدس، فهو يرمز إلى العزوبة في حين أن أحمد عاكف بدا له أن العدد اثنين هو العدد المقدس لأن نفسه تحن إلى الزواج^(٢). فالحياة العملية هي التي تفرض نفسها على الاختيارات النظرية.

ولا يتم نقد المثالية الغربية وحدها بل أيضاً هناك نقد للمثالية الدينية في تراننا القديم. الفلسفة الدينية مثل إخوان الصفا أو حتى أرسطو معارف روحية لا شأن لها بحياة الناس وواقع الفلاحين والعمال. هي معارف نظرية لا شأن لها بالحياة العملية^(٣). هي اغتراب ذهني وهروب من المثقفين. كما أن قراءة مقاصد الفلاسفة للفزالي، أحد كنوز التراث، لا يطابق ظروف العصر واهتمامه. فما الصلة بين أقسام العلوم في باب الالهيات وبين أزمات اليوم ومآسى العصر؟ إن قراءة النص القديم تجعل الذهن شاداً، والعقل مشتتاً بين ماض مكتوب وواقع حي لا صلة به^(٤). أما الحنبلي فهو المتشدد نظراً والححتاج عملاً، التثبت

= كذلك. انظر كيف ردت الحياة اليك؟ قبل ذلك لم يكن لشئ خطورة قط. أو لم تكن تغضى الخطورة الاعلى هذه الأنفاز العميقة كالارادة عند شوبنهر والمطلق عند هيجل أو ولبة الحياة عند برجسون المصدر السابق ص ٣٠٤.

(١) يقول أحمد كمال هن خاله كمال « ملبرة انه من الكتاب الذين يهيمون في تيه الميتافيزيقا» وترد سوسن « أنه يكتب كثيراً عن الحقائق القديمة، الروح، المطلق، نظرية المعرفة. هذا جميل، ولكنه فيما عدا المتعة الذهنية والترف الفكري لا يفضي إلى غاية. ينبغي أن تكون الكتابة وسيلة محددة الهدف، وأن يكون هدفها الأخير تطوير هذا العالم، والصعود في سلم الرقي والتحرر والانسانية في معركة متواصلة. والكتاب المطلق بهذا الاسم حقا يجب أن يكون على رأس المجاهدين. أما ولبة الحياة فندعها لبرجسون» المصدر السابق ص ٢٤٩.

(٢) يصف تخبب محفوظ أحمد بأن «نفسه تسكب تحتنا حياة الزوجية ... بدا له العدد اثنين هو العدد المقدس ليس العدد الواحد بالمقدس كما يقول الفيتاغوريون ولكنه للاتان» خان الغليلي ص ١٦٤.

(٣) يقول أحمد عاكف لأحمد راشد « دع الفلاح إلى نفسه أو إلى ما يعنيه أمره. ألم تقرأ شيئاً عن أرسطو؟ ألم تلم بفلسفة اخوان الصفا الدينية؟ ألم تتقف شتى المعرف الروحية» المصدر السابق ص ٩٠.

(٤) مد أحمد عاكف يده إلى المكتبة. واستخرج كتاب «مقاصد الفلاسف» للامام الفزالي فهذا أحق بتفكيره. وهو من الكنوز التي لا يرى أحمد راشد عنها شيئاً. وفتح الكتاب عن فصل الالهيات. وحاول مطالعة تقسيم العلوم، ولكنه أدرك بعد برهة قصيرة أنه يئذل من الجهد في تركيز انتباهه ما لا يدع له بعد ذلك لذة في متابعة القراءة. فأغلق الكتاب، وأعادته إلى مكانه» المصدر السابق ص ١٦٣.

بالحق النظري والواقع العملي أكثر إلحاحاً. فحسنيين الذى يطلب العون المادى من أخيه حسين، أساور عشيقته ويرفضها، حنبلى حنبلى، يضحى بالضرورة من أجل الشرع، والضرورات تبيح المحظورات^(١). ويتهم ابراهيم زوجته خديجة التى ترفض أن تشاركه الخمر بأنها حنبلية^(٢). ويتحجج حسين بعدم ذوقه اللحم بأنه وأسرته على مذهب المعرى. وعندما يسأل حسن عما إذا كان المعرى أحد أجداد الأسرة يجيبه حسين بأنه كان فيلسوفاً رحيماً بالحيوان، لذلك امتنع عن أكل لحمة^(٣). أما المعرى والخيام فهما أبطال الشك فى التراث الاسلامى. وكان كمال فى حوارهِ مع أبيهِ عن نظرية التطور يردد أن ينمى إلى الناس عقيدته التى صممت مدى عامين أمام عواصف الشك من المعرى والخيام حتى تهاوت على صرخة العلم كما تهاوى الشهداء ورأس الحسين، وكما يضيغ الجيب وكما تذهب الثقة بالنفس. عاش كمال بين القلق والحيرة، بين أبى العلاء والخيام، بين التقشف واللذة، لادين، ولا عيد، ولا أمل. فليكن الموت. هذه هى الحياة، صراع بين الاحجام والاقدام، بين الآخرة والدنيا، بين المسجد والخمار^(٤).

٢ - وتتخذ المادية، التيار الثانى أشكالاً عدة وفى مقدمتها الماركسية، والماريوية والفرويدية والوضعية الاجتماعية عند كومت وعند باقى الاجتماعيين مثل ليفى بريل ودور كايم وتيلور، والمادية الحسية عند هيككل واستولد وماخ. ويربط كوبرنيكس بالعلم مع دارون، الأول علم الفلك والثانى علم الحياة. ويربط لينين وستالين بالماركسية كممارسات وتحويل للأيدولوجية إلى نظام سياسى.

فماركس وفرويد من أنبياء هذا العصر عند أحمد راشد فى مقابل الأنبياء والرسل فى

(١) يصف نجيب محفوظ لسان حال حسنين بأنه حنبلى، «حنبلى، يجب أن يكون رجلاً وقوراً قبل الأوان» بداية ونهاية ص ٥٨ ويجيب حسين «إذا كنت حنبلياً حقاً فما عليك إلا أن ترفضها وليس عندي غيرها» نفس المصدر ص ٩١.

(٢) يقول إبراهيم لزوجه خديجة التى تكره الخمر: «من أين جئت بهذه الحنبلية»، قصر الشوق ص ٢٧١.

(٣) «حسين: نحن أسرة فلسفية علي مذهب المعرى. حسن: ومن يكون المعرى هذا؟ أحد أجدادنا؟ حسين: كان فيلسوفاً رحيماً. ومن أى رحمته أنه امتنع عن أكل اللحوم رحمة بالحيوان» بداية ونهاية ص ١٧١.

(٤) يصف نجيب محفوظ حال كمال أنه «كان يود أن ينمى إلى الناس عقيدته. لقد لبثت عقيدته طوال العامين الماضيين أمام عواصف الشك التى أرسلها المعرى والخيام حتى هوت عليها قبضة العلم الجديدة فكانت القاضية. على أتنى لست كافراً. لا زالت أؤمن بالله. أما الدين؟ أين الدين؟ ذهب كما ذهبت رأس الحسين وكما ذهبت عابدة وكما ذهبت ثقتى بنفسى» قصر الشوق ص ٣٧٢ «وبعد فترة من القلق والحيرة بين أبى العلاء والخيام، بين التقشف واللذة، لا دين ولا عيد ولا أمل، فليكن الموت» قصر الشوق ص ٣٨٦.

العصر الماضى عند أحمد عاكف. فلكل عصر أنبياءه وعباقرته. ولا تقل عبقرية ماركس وفرويد عن عباقرة الأنبياء والمرسلين^(١). فأتى أنبياء هذا العصر لا يقل عن أثر المرسلين فى العصور الغابرة. فإذا كان فرويد قد هيا للفرد فرصة النجاة من أمراض الحياة الجنسية التى تلعب فى الحياة الدور الجوهري فإن ماركس بين له سبيل التحرر من الشقاء الاجتماعى. فكلاهما محرران للفرد والانسانية مثل الأنبياء^(٢). يرى ماركس أن العمال سيظفرون بالنصر النهائى فيصير العالم طبقة واحدة متمعة بالضرورات الحيوية والكمالات الانسانية. وهذه هى الاشتراكية^(٣). ويتأثر أحمد عاكف للثنتين بأفكار أحمد راشد المادى، وبدأ يدرك أهمية الثقافة المادية عند فرويد وماركس بجوار الثقافة الدينية عند إخوان الصفا وابن ميمون^(٤). وينصح على كريم مدير تحرير مجلة «فكر» أحمد، الجيل الثالث فى الثلاثية، بدراسة العلم الحديث بجوار الأدب. فلكل عصر أنبياءه، والعلماء هم أنبياء هذا العصر^(٥). وهناك فرق بين ماركس الشاب الفيلسوف الذى يدافع عنه أحمد وماركس الكهل المادى صاحب «رأس المال» الذى تدافع عنه سوسن. فالمتأرجح بين المادية والمثالية يعجب بماركس الشاب، الهيجلى اليسارى. والماركسى القح ينتسب إلى ماركس الكهل الذى يحلل أنماط الانتاج وأدوات الإنتاج وفائض القيمة^(٦). ومع ذلك، المرأة هى المرأة. ومهما كانت ماركسية معجبة بماركس الكهل إلا أنها تفكر فى الزواج ومتطلباته المادية. فترى سوسن أن ماركس قد عكف على تأليف رأس المال تاركاً زوجته وأبناءه للجوع والبهلة.

(١) يقول أحمد عاكف «وفهم إنكار عظيمة الغابرين وفيهم الأنبياء والرسل»؟ ويرد أحمد راشد «لعمري رسله كذلك». وسأل الأول «ومن رسل العصر الحاضر»؟ ويجيب الثانى «أضرب مثلاً بهذين العبقريين فرويد وكارل ماركس» بحان الخليلي ص ٢١.

(٢) يقول أحمد راشد «أثرهما يضارعان عباقرة الأولين». لقد هيا فلسفة فرويد للفرد فرص النجاة من أمراض الحياة الجنسية التى تلعب فى حياتنا الدور الجوهري. ونهج له كارل ماركس سب التحرر من الشقاء الاجتماعى؛ المصدر السابق ص ٦١.

(٣) يقول أحمد راشد «ويرى كارل ماركس أن العمال سيظفرون بالنصر النهائى فيصير العالم طبقة واحدة متمعة بالضرورات الحيوية والكمالات الانسانية. وهذه هى الاشتراكية» المصدر السابق ص ٦٤.

(٤) يتساءل أحمد عاكف «ومتى يحاضر فى فرويد وماركس كما يستطيع أن يحاضر فى إخوان الصفا وابن ميمون»؟ المصدر السابق ص ٩٤.

(٥) يقول على كريم لأحمد «ولا يجب أن تدخل مكتبك إلى جانب شكسبير وشونيهور من كومت ودارون وفرويد وماركس وانجلز. لتكن لك حماسة أهل الدين، ولكن ينهى أن تذكر لكل عصر أنبياءه وأن أنبياء هذا العصر هم العلماء العسكرية ص ١٠٩.

(٦) يقول أحمد «ولكن كارل ماركس نفسه بدأ فيلسوفاً ناشئاً يهيم فى تيه الميتافيزيقا». وترد سوسن «وانتهى بعلم الاجتماع العلمى. فمن هنا نبدأ لا من حيث بدأ». ويرد أحمد من جديد «الحقيقة جديرة دائماً بأن تعرف مهما تكن ومهما يكن الرأى فى آثارها» المصدر السابق ص ٣٤٩.

فالولاء الأيدولوجي شيء ومتطلبات الحياة شيء آخر وقد يكون الرجل هو الرجل أيضاً يتزوج على سمة الله ورسوله في حياته الخاصة. ويعيش طبقاً لكارل ماركس في حياته العامة^(١) فالأيدولوجية بين المثال والواقع، بين الحلم والحقيقة. وتظهر الماركسية كأيدولوجية معادية للسلطة. فقد أعد سالم جبر في ١٩٣٠ رسالته الثانية عن كارل ماركس وسرعان ما صادرتها السلطة، وتعرض بسببها لحملة دعائية من الجهات المحافظة التي اتهمته بالانحداد والفوضوية. فالماركسية محاصرة بين السلطة من أعلى وبين الاتجاهات المحافظة من أسفل^(٢). كما قبض على زينب دياب بسبب مبادئ السيدين الجليلين ماركس ولينين^(٣). والماركسية هو البديل الفعلي عن الدين. فلا يستطيع الإيمان بتجفيف المجارى الطافحة إنما المادية الجدلية والتفسير المادي للتاريخ وصراع الطبقات هو الطريق إلى الجنة^(٤). الماركسية هي أحد الحلول للواقع ومآسيه مثل الانحداد والديمقراطية ينتسب إليها الشباب الملتزم^(٥). وأخيراً، تتوارى الماركسية ذاتها كما تتوارى كل الأيدولوجيات والمناهج السياسية في السجون والمعتقلات وراء أصوات التعذيب وفرقعات السياف. فينتهي الإيمان بالماركسية إلى العبث الوجودي. الماركسية كرامة الإنسان والمجتمع، وتنتهي إلى إنتهاك الحقوق وضياع الكرامة^(٦). الماركسية هي إحدى التيارات المطروحة مع غيرها في الساحة المصرية مثل الاخوان والوقد ومصر الفتاة. يصيبها ما يصيب باقي التيارات من عيوب المجتمع المتخلف

(١) تقول سوسن لأحمد «دعني أحثك عن كارل ماركس الذي عكف على تأليف «رأس المال» تاركاً زوجته وأبناءه للجوع والبهلة» المصدر السابق ص ٣١٤ وعندما يسأل كمال أحمد «هل تزوجت على سنة الله ورسوله؟» يجيب أحمد «طبعاً الزواج والدفن على سنن ديننا القديم أما الحياة فعلى دين ماركس» المصدر السابق ص ٣١٤ ص ٣٢٢

(٢) الرهايا ص ١٤٣ .

(٣) الكرنك ص ٧٩ .

(٤) «اسخر كما ينهي الماركس أن يسخر» هل الإيمان بجفاف المجارى الطافحة؟ الحب والقناع، في الشيطان يعطى ص ١٥٥ - ١٥٦ «تربوا مركز الأستاذ زراح يميني» كتباً عن المادية الجدلية والتفسير المادي للتاريخ وصراع الطبقات واللجنة للعودة نفس المصدر ص ١٧٧ .

(٥) «اجتاعني الحماس للماركسية كما اجتاعني من قبل للانحداد والديمقراطية. وإذا فأننا مريض بالاهتمام» المصدر السابق ص ١٧٧

(٦) «زلزلني الاعتقال والاهانة. أكان ذلك ما كفرني بالماركسية. الذكرى غامضة. أما ما ذكره يوضح فهو أنني عثرت على كتب الوجودية بلا مرشد، ولكن الكتاب كان رجليه كافيًا للقاء بي في عبث الوجود واللامعنى» المصدر السابق ١٧٨. «غارق في العبث الذي وجد فيه الحل لشتاقتنا الماضية. هو الذي أخرجه من تردد الملعب بين الإيمان والانحداد، بين الديمقراطية والحكم المطلق، بين الماركسية والرأسمالية» المصدر السابق ص ٨٠

مثل التعصب والتحزب والاستئثار بالحقيقة كلها وغياب الحوار. تحولت الماركسية إلى مذهب مغلق، فتعصب الماركسيون حتى سهل حصارهم^(١).

ويرتبط ماركس بالإنجلز ولنين وستالين. إذ تنتهم سوسن أحمد بأنه ليس من طبقة العمال، وبالتالي لا يستطيع أن يكون ماركسياً. فرد أحمد بأن الإنجلز نفسه لم يكن من العمال وكان إشتراكياً. هناك فرق إذن بين الطبقة والوعى الطبقي كما هو الحال عند لوكاتش. إذ يستطيع الإنسان أن يكون من طبقة ولكن يكون وعيه من طبقة أخرى. قد يكون للبرجوازي وعى طبقي عمالي. وقد يكون للعمال وعى برجوازي^(٢). أما لينين فلم يئل في «السماء السابعة» الاعدام جزءاً للاحاده لأنه من خلال ثرثرة فكرية لم يغير الجوهر بل غير الأسماء. فالمادة أخذت صفة الأزلية التي لله وصفات القدم والخلق والسيطرة. والرسائل أخذوا أسماء العلماء، والملائكة العمال، والشياطين البرجوازيين، واللجنة تم تحديد زمايتها ومكانها على الأرض. كان لينين قوى الإيمان وعظم البلاء في خدمة الكادحين. ضحى بنفسه وحياته وسعادته وعاش زاهداً. إن الله يهتم بما يصيب الناس من خير أو شر، وهو مستغن عنهم، إيماناً أو كفرًا. لينين إذن مرشد روحي^(٣). أما ستالين فإنه لم ينتدب مرشداً روحياً لقتله الملايين من الكادحين بدلاً من أن يعلمهم ويديرهم.

وبعد ماركس ورفاقه يأتي دارون المبرر الثاني عن روح العصر الحديث في نقاش واسع بين أحمد وعبد الجواد وإينه كمال، وتدخل أمينة بين الحين والآخر. فيعد قراءة الأب مقال للابن عن أصل الإنسان في جريدة «البلاغ» فكر في عمل حجاب من الشيخ متولى عبد الصمد ليقى الابن هذا الشر. وإذا كان المنفلوطي قد ابتاع عزة من قلمه فكيف يؤدي القلم بإبنه إلى هذا الشر؟ وإذا كان القلم حظوة لدى الحكام مثل شوقي وحافظ

(١) انتبه (حمادة القنوازي) إلى الوفد في عصر هبوطه. وكره إنغلاق الماركسيين، واحقر تهريج مصر الفتاة. ونفر من ثورة ٢٣ يوليو- حدث الصباح والمساء ص ٦٣ ويحدثني عن تيارات جديدة كالأخوان والماركسيين ومصر الفتاة صباح الورد ص ١٢٠ - ١٢١ لديهم تجمعات جديدة كالأخوان والماركسيين ومصر الفتاة - قشتمر ص ٨٦.

(٢) العسكرية ص ٣١٢.

(٣) «لأنه لينين بلا شك - حسب أن الاعدام كان نصيبه للاحاده - ماذا قلت دفاعاً عنه؟ - قلت أنه من خلال ثرثرة فكرية غير الأسماء ولم يغير الجوهر. سمى الهية المادة الأزلية. واضفى عليها صفات الله: القدم والخلق والسيطرة على مصير الكون. وسمى الرسائل بالعلماء والملائكة بالعمال والشياطين بالبرجوازيين. ووعد أيضاً باللجنة في تحديد أكثر لزماتها ومكانها. ونوهت بقوة إيمانه وبلائه في خدمة الكادحين وروح تضحيته وتشفه. وقلت أيضاً أن ما يهم الله سبحانه هو ما يصيب الناس من خير أو شر. أما هو جل جلاله فمستغن عن البشر. لن يزيده إيمانهم، ولن ينقص من شأنه كفرهم به. هكذا خفف الحكم وحين مرشداً روحياً السماء السابعة في الحب فوق هضبة الهرم ١١٤.

والمنفلوطى فكيف يكون لعنة على ابنه؟ يرى دارون أن أصل الإنسان من سلالة حيوانية. فيعلمن الأب العلم والعلماء. أما كمال فكما ناضل نفسه وعقيدته وربه نضالاً عنيفاً أعباً روحه وجسده بالأمس فإنه يناضل أباه اليوم. كان فى معركته الأولى معذباً محموماً. أما فى هذه المعركة فهو خائف مرتعب. قد يؤجل الله عقابه أما أبوه فيعجل بالمقاب^(١). عند أحمد عبد الجواد آدم أبو البشر، خلقه الله من طين، ونفخ فيه من روحه. فماذا نقول عنه هذه النظرية العلمية؟ ويرد كمال بأن دارون لم يتكلم عن آدم ولكنه يقول فى نفسه أن القرآن أما أن يكون حقاً كله أو لا يكون قرآناً. ويتهم الأب دارون بالكفر والوقوع فى حبال الشيطان. فإذا كان أصل الإنسان قرداً أو أى حيوان آخر فلم يكن آدم أباً للبشر! هو اجترأ وقع على الله وجلاله. وفرق بين المسلمين واليهود والأقباط فى الصاغة فى هذا الإيمان الشعبى عند التجار. كل الأديان تؤمن بآدم وبالتالى فقد كفر دارون واستهتر بالدين. ومن هو دارون هذا؟ أمو أستاذ كمال بالمدرسة؟ لا بل أنه عالم الانجليزى مات منذ زمن بعيد. وهل يدرس كمال هذه النظرية فى المدرسة ويدرسها لتلاميذه؟ هل الغاية من التدريس إدخال الكفر فى قلوب التلاميذ؟ وهل تستطيع هذه النظرية أن تؤثر فى عقيدة المؤمن؟ إن كمال يشرحها حتى يعلمها القارئ لا ليؤمن بها. وهل ضاقت النظريات فلم يجد كمال إلا هذه النظرية ليكتب فيها؟ لعل كمال قد أخطأ بدراسة هذه النظرية ويمكنه اصلاح هذا الخطأ. ولكن كيف يهاجم كمال العلم فى سبيل الدفاع عن أسطورة؟ لقد تعذب كثيراً حتى تخلص من أمثال هذه الأساطير والأوهام. فليكن أب البشر قرداً لو كانت هذه هى الحقيقة خير من آدميين لا عداد لهم أو أنبياء يسخرون من العلم^(٢). أما الأب فلديه حقيقة لا شك فيها وهو أن الله خلق آدم من تراب، وأن آدم أبو البشر كما هو مذكور فى القرآن. وما على الابن إلا أن يبين الخطأ فى هذه النظرية إعتقاداً على القرآن. هذه هى مهمة الثقافة، الدفاع عن الدين. وتشارك الأم الأب فى موقفه. فقلن الانجليز أجمعين.

(١) يصف نجيب محفوظ حال كمال قائلاً «بالأمس ناضل نفسه وعقيدته وربه نضالاً عنيفاً أعباً روحه وجسده. واليوم عليه أن يناضل أباه. غير أنه فى الجولة الأولى كان معذباً محموماً. أما فى هذه الجولة فهو خائف مرتعب. إن الله قد يؤجل عقابه. أما أبوه فشيمته التسجيل بالمقاب» قصر الشوق ٣٧٠ «عند كمال ألم الشرك وألم العقيدة المحترقة. إن الموقف الرهيب بين الدين والعلم أحرقت. كيف يسع عقل أن يتنكر للعلم» نفس المصدر ص ٣٧١.

(٢) يعبر نجيب محفوظ عن لسان حال كمال تجاه أبيه قائلاً «هاله من رجل طيب. إنه بطمخ فى أن يحمله على مهاجمة العلم فى سبيل الدفاع عن أسطورة. حقاً لقد تعذب كثيراً ولكنه لن يقبل أن يضح قلبه من جديد للأساطير والخرافات التى طهره منها. كفى عناداً وعناداً. لن تمت بي الأوهام بعد اليوم. النور، النور، أبونا آدم، لا أب لى، ولكن أبى قرداً إن شأنت الحقيقة. إنه غير من آدميين لا عداد لهم. لو كنت من سلالة بنى حفا ما سخرت منى سخريتها القاطلة للمصدر السابق ص ٣٧٢.

وما أيسر من أن يبين ابنها خطأ من يعارض قول الرحمن وأن يواجه هذا الانجليزى الكافر بقول الرحمن فى كتابه العزيز أن آدم هو أبو البشر. لقد كان جد كمال من حملة كتاب الله وعلى كمال أن ينتهج سبيله حتى يكون من العلماء. وبالرغم من تأييد الأم موقف الأب ضد الابن إلا أن الأب ينهرها عن التدخل فيما لا تفهم. فهى بعيدة عن العلم وعن الكتاب فى آن واحد. هى مجرد ربة منزل وشأن ما بين النور الذى ينشره الجد وبين الظلام الذى يدعو إليه الحفيد. ولكن كيف يرد كمال على هذه النظرية فقط بالحجج النقلية ضد ما مستشهداً بالقرآن دون الدخول فى الحجج العقلية كما يفعل العلماء أهل الاختصاص (١)؟ وهل صحيح أن كمال يكتب فيما لا شأن له به؟ لقد آمن بهذه النظرية بصفتها حقيقة علمية من أجل إنشاء فلسفة عامة فى الوجود والقائمة على العلم (٢). إن أقصى ما يستطيعه كمال، فى رأى الأب إذا ما وجد نفسه مضطراً لدراسة شئ مخالف للدين أن يحفظه لكى ينجح به فى الامتحان دون الايمان به أو نشره فى الصحف والا حمل وزره. إن الموقف من ثقافة الانجليز كالموقف من الاستعمار الانجليزى، رفض برفض، وعدم الاقرار بالشرعية فى كلتا الحالتين، حتى ولو فرضا بالقوة. وبعد الامتحان يتم فضح هذا العلم ونشر نور الله. أما كمال فيعقد العزم على الاستمرار فى الكتابة فى صحيفة أخرى غير ودية حتى لا يقرؤها الأب. كما أنه يعاهد أمه على نشر نور الله كما تريد، وهو نور الحقيقة كما يفهمه. إن التحرر من الدين أقرب إلى الله من التقيد به. والدين الحقيقى اليوم هو العلم، مفتاح أسرار الكون وجلاله. ولو بعث الانبياء اليوم لاختاروا العلم رسالة لهم. لقد استيقظ كمال من حلم الأساطير لمواجهة الحقيقة العلمية، صراعاً بين العلم والجهل، بين الحاضر والماضى، طريقاً جديداً إلى الله (٣). لقد هتك دارون سر الأمير الزائف، وأعلن على الملأ أن أباه حبيس فى قفص يتفرج عليه الأصدقاء فى المواسم والأعياد (٤).

(١) يقول كمال «كيف يمكن أن أرد على هذه النظرية؟ لو انحصرت مناقشتى فى الاستشهاد بالقرآن لما جاءت بجديد. فالكل يعلم بما عدى ويؤمن به. أما مناقشتها علمياً فشان المتخصصين من العلماء والمصدر السابق ص ٣٨٣.

(٢) كمال «أن النظرية بصفتها حقيقة علمية، وأنه بهذه الصفة يمكن الاعتماد عليها فى إنشاء فلسفة عامة فى الوجود خارج نطاق العلم» المصدر السابق ص ٣٧٣.

(٣) «وسيكون (كمال) فى تحرره من الدين أقرب إلى الله مما كان فى إيمانه به. فما الدين الحقيقى إلا العلم. هو مفتاح أسرار الكون وجلاله. ولو بعث الانبياء اليوم ما إختاروا سوى العلم رسالة لهم. هكلا يستيقظ من حلم الأساطير لمواجهة حقيقة المجردة مخلقاً وراء تلك الليلة العاصفة التى صارع فيها الجهل حتى صرعه، حداً فاصلاً بين ماضى خرافى وغد نوارثى. بذلك تنفتح له السبل المؤدية إلى الله سبل العلم والخير والجمال. وبذلك يودع الماضى بأحلامه الخادعة وأماله الكاذبة وآلامه البالغة» المصدر السابق ص ٣٧٥.

(٤) «هتك سر الأمير الزائف، وأعلن على الملأ أن أباه الحقيقى هو حبيس قفصه الذى يدعو الأصدقاء للتفرج عليه فى الأعياد والمواسم» المصدر السابق ص ٤٢٦.

ومع دارون يأتي العلماء والفلاسفة الماديون. فقد جعل كوبرنيكس الأرض مركز الكون. جارية صغيرة للشمس. والملائكة تسجد للطين. والمادية طريق التقدم والنضال السياسي. فلا عجب من التمسك بكوبرنيكوس واستولد وماخ وسعد زغلول في آن واحد. فالجهاد في سبيل ربط مصر المتأخرة بركب الانسانية عمل نبيل وإنساني^(١). وكان على طه قبل كمال قد إرتمى في أحضان الفلسفة المادية، هيكل واستولد وماخ. وآمن بالتفسير المادي للحياة^(٢).

وترتبط الوضعية الاجتماعية بالفلسفة المادية، تيلور ودوركايم وليفي بريل، كفرع من فروع الفلسفة الغربية. لا تكفى الثقافة الفنية وحدها عند براكتيلس، ورفائيل، وسيزان بل أيضاً الثقافة الوضعية الاجتماعية التي ترفض المعجزات^(٣). ولكن أوجست كونت هوابز الفلاسفة الاجتماعيين ومؤسس الوضعية الاجتماعية الأكثر ذكراً. فقد ظفر به على طه أخيراً بعد أن إرتمى في أحضان الفلسفة المادية. وبشره الفيلسوف بأنه جديد هو المجتمع، ودين جديد وهو العلم. فأمن بالمجتمع البشرى وبالعلم الانساني. واعتقد أن للملحد مبادؤه كما أن للمؤمن عقائده، وأن الخير أعمق جنوراً في الطبيعة البشرية من الدين. فمن الخير نشأ الدين وليس من الدين نشأ الخير. كان على طه في مرحلة تدينه فاضلاً بدين ولكن بغير عقل فأصبح بعقل ولكن بغير دين^(٤). وقد يقول مؤرخ حصيف للفلسفة مثل ماركوز شتان بين الماركسية والوضعية. فالماركسية تيار تقدمي يريد تغيير الأمر الواقع أما الوضعية الاجتماعية عند كومت فتيار رجعي يريد إبقاء الوضع القائم، فالوضعية لا تمثل تقدماً بالنسبة للماركسية. وقد حدث نفس الشيء لكمال، فبعد أن عب من منهل الفلسفة المادية حتى ألم في شهرين بما تمخض عنه تفكير الانسانية في قرن من الزمان عرف أوجست

(١) «وعن الصفوة المختارة من أبناء السماء قد رضوا الأرض إلى مركز الكون وجعلوا الملائكة تسجد للطين حتى جاءهم أنصهرهم كوبرنيكوس فأنزل الأرض بحيث أنزلها الكون جارية صغيرة للشمس» المصدر السابق ص ٤٢٦ - ٤٢٧.

(٢) القاهرة الجديدة ص ٢٢.

(٣) هذا هو حديث محمود بلان الأرطلى التركي الجنسية، المصري المولد، الفرنسي القلب والعقل، من الطبقة الراقية، يفضة الموماء في همس الجنون ص ٩٩.

(٤) «وأخيراً ظفر بمنقلبه كما ظفرت بمنقلبهما، التقى بلوجست كونت رجل المجتمع وبشره الفيلسوف بأنه جديد هو المجتمع ودين جديد هو العلم. آمن بالمجتمع البشرى والعلوم الانساني واعتقد أن للملحد - كما للمؤمن - مبادئ ومثلاً إذا شاء وشأته له إرادته، وأن الخير أعمق أصولاً في الطبيعة البشرية من الدين، فهو الذي خلق الدين قديماً، وليس الدين الذي أوجده كما كان يتوهم. وجعل يقول من نفسه «كنت فاضلاً بدين وبغير عقل، وأنا اليوم فاضل بعقل وبلا عرافة القاهرة الجديدة ص ٢٢.

كونت. وهو قطار ذو محطات ثلاث: لاهوتية شعارها نعم يا أماء، وميتافيزيقية شعارها كلا يا أماء، وعلمية شعارها فتح عينيك وكن شجاعاً^(١). هذا هو قانون الحالات الثلاث التي تمر بها الإنسانية: الدين، والميتافيزيقا، والعلم. الميتافيزيقا ضد الدين، والعلم ضد الميتافيزيقا: الميتافيزيقا تراث الدين، والعلم يرث الميتافيزيقا. واستمرت الوضعية الاجتماعية فى الجيل الثالث فى الثلاثية. فقد كتب أحمد عن رأى لوبون فى التعليم وعلق عليه مما جعل الجملة هدفاً للرجعيين وإتهام رئيسها عدلى كريم بإفساد الشباب كما اتهم سقراط من قبل^(٢).

٣ - أما التيار الثالث فى الفلسفة الغربية فهو التيار الإنسانى الذى يحاول أن يشق طريقاً جديداً بين المثالية والواقعية، بين العقلانية والتجريبية، بين الروحية والمادية مثل نيتشه فيلسوف القوة والإرادة. فرداً على طلب الكهل أن الفلاح يستحق أكثر مما هو متاح له وأن الحق لمن يقدر عليه وما عدا ذلك فهو هراء سأل الشاب الاستاذ عما إذا كان من أتباع نيتشه؟ أمن الضروري أن تكون الدعوة إلى القوة لإقرار الحق، وهى من وحي الغضب والحق، من نيتشه؟ الفلسفة تعبر عن حاجة كل عصر. وإلحاقها بالفلسفات الغربية نوع من إلحاق الأقل شهرة بالأكثر شهرة، رداً للأطراف إلى المركز، وإحالة البشر جميعاً إلى الغرب كإطار مرجعى أوحده. وينتسب فرويد أيضاً لهذا التيار داعياً إلى التحرر من أمراض الحياة الجنسية التى تلعب فى الحياة الدور الجوهري، وكذلك برجسون بأفكاره عن الوثبة الحيوية. وأمام الجميع سقراط الذى اتهم بإفساد الشباب. والغريب أنه رضى بتجرع السم متجاهلاً فرص الهرب رغم أنه لم يكن يعانى شعوراً بالاثم أو الخطأ. سقراط نموذج فريد للإنسانية. إذا قورن بعض الناس به فإنهم لا ينتسبون معه إلى أصل جنسى واحد، وهم الخونة. هو الحكيم القادر على التصرف فى الأزمات. ويحتاج كل إنسان إلى حكمته خاصة إذا أقدم على الزواج^(٣). ومن التراث الإسلامى يظهر ابن خلدون فيلسوفاً سياسياً يفسر إعجاب المتفرجين بالحديث عن الغناء أو الموسيقى الأفرنجية لتقليد المحكومين للحاكمين^(٤). كما يظهر الخوارج والشيعة كأنها من الفرق المعارضة^(٥).

(١) وكان المصباح قد استقل قطار أوجست كونت. فمر بمحطته اللاهوتية التى كان شعارها نعم يا أماء، وها هو يطوى الأرض فى إقليم الميتافيزيقا التى شعارها: كلا يا أماء. وعن بعد تتراعى خلال المنظر الكبير الواقعية وعلى قممها سجل شعارها: فتح عينيك وكن شجاعاً قصر الشوق ص ٤٢٥ .

(٢) السكرية ص ٦٠١ - ١١٠ .

(٣) السكرية ص ١٠٨، ميرامار ص ١٦١، الحب تحت المطر ص ٨٢ .

(٤) خان الخليلى ص ١٦٠ .

(٥) ليالى ألف ليلة وليلة ص ٧١ - ٧٢ ص ١٢٦ - ١٢٧ .

ثالثاً - المعاني المختلفة لكلمة فلسفة ومشتقاتها

بالإضافة إلى تحليل أعلام الفلاسفة وتصنيفها في ثلاثة تيارات رئيسية يمكن أيضاً تحليل كلمة فلسفة ومشتقاتها لمعرفة كيفية إستخدامها ودلالاتها على توظيف نجيب محفوظ لثقافته الفلسفية في رواياته الأدبية. ويمكن رصد إستعمالات سبعة لها .

١ - الفلسفة والتدوين. فالفلسفة لا تبقى شفاهاً بل تحتاج إلى تدوين، هذا ما فعله أفلاطون بتخليده ذكرى أستاذه سقراط في محاوراته. ففي حوار عامر وجدى مع منصور باهى عن برنامج عن الحياة، ينبه الأول على ضرورة تأليف كتاب فى الموضوع ولا نسيه الناس كما نسوه. ويتكرر الموضوع فى «ميرامار» وفى «المرابا». فإبراهيم عقل قد يكون فى حاجة إلى من يخلد أفكاره كما خلد أفلاطون أفكار سقراط ورد إليه إعتباره^(١).

٢ - الفلسفة والثقافة. الكلمتان مترادفتان. فالفيلسوف هو صاحب الثقافة الواسعة . كانت غاية كمال من دخول مدرسة المعلمين أن يعرف معانى الكلمات المحيرة مثل أدب وفلسفة وفكر، ثقافة إنسانية يجب الإطلاع عليها، ويقضى ساعتين فى دار الكتب يبحث عن معانى الكلمات الغامضة الساحرة كالأدب والفلسفة والفكر والثقافة^(٢). أما حسين فإنه يطالع كتاباً يلخص الفلسفة الأخرى فى سر وسهولة يهدف السياحة للعقل والجسم دون رغبة فى التفلسف، قراءة أو كتابة. الفلسفة ثقافة للمعلم بها عند حسين، وعند كمال تأليف وتعبير عما يتطلب معرفة حدودها وأهدافها. طالع حسين فصولاً عن الفلسفة الأخرى ولم يخرج منها شئ يعتد به، يهد زهرة من هنا وزهرة من هناك. أما كمال فإنه يقضى ساعات فى الليل حتى يكتب. وكان يخاف من الناظر والمدرسين أن يسألوه عما يعرض فى مقالاته من فلسفات قديمة وحديثة تنقد أحياناً العقائد والأخلاق بما لا يتفق مع مسؤولية المدرس. ولحسن الحظ لم يكن من المسؤولين من يقرأ مجلة «فكر». تطبع منها ألف نسخة، نصفها إلى البلاد العربية^(٣). ولاحظ فؤاد الحمزولى مكتبة كمال الفلسفية القمحة وأنه يقرأ مجلة «فكر» . فكمال هو نموذج الفيلسوف المثقف^(٤).

٣ - معنى الفلسفة. وللأسف عدة معان. قد تعنى المعرفة الشاملة التى لا تفرق بين

(١) ميرامار ص ١٦٠، المرابا ص ١٨ .

(٢) قصر الشرق ص ٢٠٣ - ٢٢٣ .

(٣) السكرية ص ١٧ - ١٨ .

(٤) عقد نجيب محفوظ قسماً خاصة عن كمال والفلسفة فى السكرية فصل ١٥ ص ١٢١-١٢٩ .

مذهب ومذهب، قراءة عامة، لا فرق بين مثالية روحية ومادية إشتراكية^(١). وفى مكتبة كمال أصدقاء قليلون ممتازون مثل دارون وبرجسون ورسل فى حين أن الآلاف من الناس بلا عقول، الأولون عقلاء والآخرون غريزون، وكلاهما يصنع التاريخ^(٢). وإبراهيم عقل نموذج هذا الفيلسوف. فهو الوحيد فى مصر الذى يتمتع بعقل فلسفى، النظرة الشاملة للأشياء^(٣). وقد تعنى الفلسفة أيضاً البحث عن المعنى كما هو الحال فى «الشحاذة». فممر يريد أن يفهم معنى حياته. وهذه هى الفلسفة^(٤). وقد تكون مجرد تبرير لواقع يحتاج إلى شرعية فكرية. فالزواج تبرير فلسفى لجريمة الزنا^(٥).

وينتهى تجيب محفوظ إلى أن الفلسفة قد تكون عبثاً، موضع سخرية، فالحياة أقوى منها. فأحمد راشد يحاضر الزملاء عن الموظفين والصحاب بلهجة الفيلسوف المعلم. لذلك سماه موظفو المحفوظات بالأشغال الفيلسوف. فسر بالتحية وإن كان بها من التوقير ما بها من التحقير. ولم يكن للفيلسوف رأى يثبت عليه لأنه كان يقرأ ولا يفكر^(٦). أما كمال فإنه يحب عايذة حب الشخص لها لا حب الشخص نفسه، نرجسية ذاتية مغتربة عن الواقع، يا لها من فلسفة^(٧). وبعد ذهابه إلى الخمارة يدرك أنه لا تناقض بين الفكر والغنى، لقد ازدهر الفكر عند اليونان بفضل بعض السادة الذين لم يشغلهم طلب الرزق عن التفرغ للفكر. وما حاجاته هو إلى الفكر حين يرث ثروة تملأ المحيط^(٨)؟ وبعد فترة أصبح كمال نموذج الفيلسوف المتأمل يجد نفسه فى الجنس والشراب. ويشرب الأصدقاء فى صحة أرسطو، ويسأل فؤاد بأن يدعه من التفلسف ويحببه عن السر فى العزوف عن الزواج. وماذا يجيب مدرس الابتدائى فى الدرجة السادسة الذى ينقضى عمره حتى ولو طعم رأسه بالفلسفة^(٩). وعندما يرى كمال بدور الأخت الصغرى لعايذة فى الترام أدرك نفسه

(١) أنكر كتاب إيتانه حسين هو الاشتراكية لماكدونالد المترجم عن الإنجليزية وكيف أن النظام الاشتراكي لا يتعارض مع الدين ولا الأسرة ولا الأخلاق، بداية ونهاية ص ٣٠٢.

(٢) وفى المكتبة أصدقاء قليلون ممتازون مثل دارون وبرجسون ورسل. فى هذا السرداق آلاف من الأصدقاء بدون بلا عقول ولكن يمثل فى مجتمعهم شرف الفرائز الراقية. وليسوا فى النهاية دون الأول خلقاً للحوادث وصنعاً للتاريخ، السكرية ص ٤٢.

(٣) للرايا ص ١٨.

(٤) الشحاذة ص ١١ - ١٢.

(٥) المصدر السابق ص ٦٣.

(٦) خان الخليلي ص ٢١.

(٧) قصر الشوق ص ٢٣٦.

(٨) المصدر السابق ص ٣٨٨.

(٩) السكرية ص ١١٧ - ١١٨.

كفيلسوف متأمل فاضل في حدود الأربعين^(١). وفي مقابل اللا عمل عند كمال هناك العمل عند حسين شداد. وهذه هي فلسفة القدرة في مقابل العجز^(٢). وتبلغ قمة السخرية من الفلسفة والتي تنتهي إلى العبث في «ثرثرة فوق النيل» فساقطة الأمس هي فيلسوفة اليوم. ومآل الفلسفة مناقشات مثقفين عاجزين عن الفعل^(٣). الفيلسوف العصري هو الذي يجمع بين السرقة والسجن والشنوذة الجنسي على طريقة جينيه وعلى طريقة نيرون الذي وجد نفسه إمبراطوراً فقتل أمه^(٤). وتضطرب في رأس أنيس الفلسفة مع زحمة الحياة وحوادث التاريخ^(٥). الفيلسوف هو الذي يدرك مأساة الحياة فجأة ويهشم بميلاد جديد للتناقض والعبث^(٦). هنا تختلط الفلسفة بكل شيء، بكبر السن وصغره، بالصوت المزعج، بالقلق الوجودي، بالوجودية اللاحادية وباللامعقول^(٧). توهم السخرية بالفلسف. كما يوهم المنظر بالتفلسف. الفلسفة إذن ظاهر لا يكشف عن الباطن^(٨). نموذج الفلسفة «أزهار الشر» لبودلير التي أعجب بها جان بول سارتر فجعله الجزء الثاني من سيرته الذاتية بعد توحده معه^(٩). الفلسفة لا تجد جواباً عن شيء. تكفيها الدهشة أو الصمت^(١٠). أما سوسن الجيل الثالث في «الثلاثية» فإنها ترى إزالة الألم أولاً قبل التفلسف وإلا أصبحت الفلسفة لهواً والجرح يتزف^(١١).

٤ - الفلسفة وتاريخ الفلسفة . الفلسفة رأى وموقف في حين أن تاريخ الفلسفة مجرد عرض وتكرار. الأولى: فهمة الفيلسوف، والثاني مهمة مؤرخ الفلسفة. لقد بدأ كمال

(١) المصدر السابق ص ٣٠٠ .

(٢) المصدر السابق ص ٣٦٦ .

(٣) ثرثرة فوق النيل ص ٤٥ - ٤٦ .

(٤) المصدر السابق ص ٧٨ .

(٥) «تلاطمت في رأسه الخواطر عن الغزوات الإسلامية والحروب الصليبية ومحاكم التفتيش ومصارع العشاق والفلاسفة والصراع الدلبي بين الكاثوليكية والبروتستانتية وعصر الشهداء والهجرة إلى أمريكا وموت عدليه وهنية ومسألاته مع بنات شارع النيل والحوث الذي غمى يونس وعم عبده المزعج بين الإمامة والقوادة» المصدر السابق ص ٩٩ .

(٦) المصدر السابق ص ١١٩ .

(٧) خمار القط الأسود ص ٢٤٨ - ٢٤٩ .

(٨) المزايا ص ٨ - ١٠ .

(٩) المصدر السابق ص ١٧ .

(١٠) الحب تحت المطر ص ١٥ .

(١١) «عندما يكون الإنسان مثلاً يركز اهتمامه في إزالة أسباب آلام مجتمعا. نلگم جداً ليجب أن نزيل الألم قبل كل شيء. ولنا بعد ذلك أن نلهو وتنفلسف. ولكن تصور إنساناً يتفلسف لأهيا به جرح يتزف لا يعيره أدنى إلتفات، ماذا نقول في مثل هذا الإنسان؟ السكرية ص ٢٤٩ .

مؤرخاً للفلسفة وعارضاً لها. فقد كتب أول مقال عن برجسون مع مقدمة عامة تبين الدور الذى لعبته فلسفته فى تاريخ الفكر الحديث حتى يفصله بعد ذلك ^(١). ويتابع رياض قللس مقالاته منذ سنوات. بدأ كمال يكتب عن فلاسفة الأغريق مقالات متنوعة وأحياناً متناقضة. فبالقياس إلى ما يعرض من فلسفات أدرك أنه مؤرخ دون أن يهتدى إلى موقفه الفلسفى وإلى أى فلسفة ينتهى هو إليها. ويمتدح عبد العزيز الأسىوطى عن كمال بأننا حينئذ عهد بالدراسات الفلسفية. فالبدء بالعرض العام يسبق التفلسف. وقد يستطيع كمال أن ينشئ بعد ذلك «الكماثرزم» ويكون له أتباع أولهم رياض قللس، ومع ذلك يرى كمال أنه سائح فى متحف لا يملك فيه شيئاً، مؤرخ فحسب لا يدرى أين يقف. وبصر رياض قللس أن هذه مرحلة، فى مفترق الطرق، وقف فيها هو قبل أن يعرف وجهته، وينتقل من مرحلة إلى مرحلة أخرى. تلك قصة الحياة ^(٢). ويدرك كمال الأمر فى النهاية. فلم يعد من الممكن أن يتميز بالفلسفة أو يدعيها. فليس الفيلسوف من ردد أقوال الفلاسفة كالبقاء ^(٣).

٥ - الفلسفة والأدب، موضوعان متقابلان، ومهنتان متمايزتان، ورسالتان متباينتان، يدافع كمال عن الفلسفة بينما يخشى منها حسين فى «قصر الشوق». الأدب متعة سامية إلا أنه لا يكفى كمال الذى يبحث عن الحقيقة، حقيقة الله والإنسان والروح والمادة. وتلك مهمة الفلسفة لا الأدب. والحقيقة أنه يمكن الجمع بين الاثنين. فلا تعارض بين الفلسفة والأدب، بين الحقيقة والجمال، بين العقل والذوق، بين العمل والراحة، بين الذكر والأنثى ^(٤). ويدافع رياض قللس عن الأدب بينما يدافع أحمد، وريث كمال، عن الفلسفة. ما من فيلسوف إلا وله فلسفة خاصة عن الجمال. وهى لا تأتى إلا بعد إطلاع

(١) المصدر السابق ص ١٢٤ .

(٢) المصدر السابق ١٢٤ - ١٢٥ .

(٣) المصدر السابق ص ٢٥٤ .

(٤) «الأدب. متعة سامية بيد أنه لا يملأ عيني. إن مطلبى الأول هو الحقيقة. ما الله؟ ما الإنسان؟ ما الروح؟ ما المادة؟ الفلسفة هى التى تجمع كل أولئك فى رحلة منطقية مضيق كما عرفت أخيراً. هذا ما أروم معرفته من كل قلبى. وهذه هى الرحلة الحقيقة التى تعد رحلتك حول العالم بالقياس إليها مطلباً ثانوياً. تصور أنه سيمكننى أن أجد أجوبة شافية لهذه المسائل جميعاً» قصر الشوق ص ٢٢٢ «أما الفن فمتعة سامية وامتداد للحياة، خير أن مطعمى أبعد من الفن منالاً لأنه لا يرتوى إلا بالحقيقة. والفن بالقياس إلى الحقيقة يبدو لهواً أثرياً. وفى سبيل الغاية ترائى مستعداً للتضحية بكل شئ إلا ما يمسك على الحياة» نفس المصدر ص ٤٢٧ «لن ينقطع ما كان بهنى وبين الأدب، إن حب الحقيقة لا يناقض تذوق للجمال، ولكن العمل شئ والراحة شئ آخر. وقد عذمت على أن أجعل الفلسفة عملى والأدب راحتي» نفس المصدر ص ٢٢٣ .

واسع على شتى الفنون ومنها الأدب. بينما ينبه عبد العزيز الأسيوطى أن أحمد فيلسوف ولوع بالفكر^(١). وطالب الحقيقة لا يكتفى بطلب الجمال .

٦ - الفلسفة والدين والعلم. ويظهر الثلاثي الشهير، الدين والفلسفة والعلم الذى ينتظم الثلاثية ، كل جزء منها يركز على إحداها. «بين القصرين» على الدين ، «وقصر الشوق» على الفلسفة، «والسكينة» على العلم، الاخوان والوفد والشيوعيون، الدين والجنس والسياسة، بالرغم من تداخل الموضوعات والجواهر ، هذه هى الصخرة المثلثة الأضلاع ، الدين والفلسفة والعلم. الدين أسطوري المزاج، والفلسفة تقوم على دعائم ثابتة من العلوم وتتجه بها نحو غايتها^(٢). الفلسفة إذن تتأرجح بين الدين والعلم، مثل أعلى كالدين إذا كانت مثالية، وعلم كالعلم إذا كانت مادية. الدين يسبق الفلسفة، والفلسفة تسبق العلم. هذه تجربة رياض قللى التى يريد إصصالها إلى كمال. كان كمال له إيمانه بالدين، وإيمانه بالحقيقة. ثم آمن بالفلسفة للمادية بحماس ولكن ما لبث أن حرك رأسه مرتاباً. وكان قبلها قد آمن بالفلسفة العقلية ثم حرك رأسه أيضاً مرتاباً. الفلسفات عصور جميلة هائلة ولكنها لا تصلح للسكنى، فهل يستطيع العلم أن ينجى كمال من الشك؟ العلم أيضاً دنيا مغلقة لا يقين فيها بين الفكر والواقع، بين ما فى الذهن وما فى العالم الخارجى^(٣). العلم أيضاً موضوع للشك. هل يعود كمال إلى الخرافة من جديد، المغامرات الروحية الحديثة وتخضير الأرواح؟ هل المخرج هو الفعل والسلوك دون نظرية مسبقة حيث يتساوى الخير والشر فى الفعل من حيث اليقين^(٤)؟ يرى عبد العزيز الأسيوطى أن الدين قد إنتقم من كمال منذ أن هجره جرياً وراء الحقائق العليا فعاد صفر الدين. أما رياض قللى فإنه يريد إبقاء كمال فى الشك. فالشك لذة، مشاهدة وتأمل وحرية مطلقة، وأخذ من كل شئ أخذ السائح.

(١) السكينة ص ١٢٣ .

(٢) «لا أخفى عنك أنى قد ضقت بالأساطير ذرعاً. غير أنى فى خضم الموج العاتى عثرت على صخرة مثلثة الأضلاع سادعها من الآن فصاعداً صخرة العلم والفلسفة والمثل الأعلى، ولا نقل أن الفلسفة كالدين أسطورية للمزاج. فالحق أنها تقوم على دعائم ثابتة من العلوم وتتجه بها إلى غايتها» قصر الشوق ص ٢٦٦ .

(٣) «أنه دنيا مغلقة حيالنا لا نعرف إلا بعض نتائجها القوية. ثم اطلعت على آراء نخبة من العلماء يرتابون فى مطابقة الحقيقة العلمية للحقيقة الواقعية، وآخرين يتوهمون بقانون الاحتمال وغيرهم ممن تراجعوا عن إدعاء الحقيقة المطلقة فلم ألبث أن حركت رأسى مرتاباً» السكينة ص ٢٥ .

(٤) «حتى مغامرات الروحية الحديثة وتخضير الأرواح غرقت فيها حتى أذنى. دوار رأسى وما زال يدور فى فضاء مخيف. ما الحقيقة؟ ما القيمة؟ ما أى شئ؟ إبنى أحياناً أشعر بتأنيب ضمير لفعل الخير كالذى يشعر به عند الوقوع فى الشر» المصدر السابق ص ٢٦ .

الشك هو العزوية، العزوية فى الفكر، والعزوية فى الحياة. ولكن هل العزوية حالة مؤقتة أم حالة دائمة؟ ما الذى يحول بين الشاك وبين الحب؟ الأصرار على العزوية يقين، فالشك لا يعرف الأصرار، ولكن عند كمال الشاك يحتاج الحب إلى شئ من الإيمان. وعند رياض قلندس الحب زلزال يرجع الجامع والكنيسة والمناخور على السواء. لقد مكث رياض فى الشك فترة ثم تركه إلى الحب. لم يعد يشك فى الدين لأنه كفر به ثم آمن بالعلم والفرن إلى الأبد^(١). الدين ملك الناس، والله لا علم لنا به. الأنبياء وحدهم هم المؤمنون لأنهم هم الذين سمعوا الله وخاطبوه^(٢). إيمان رياض بالعلم له وجهته أما الفن! يفضل كمال الإيمان بالأرواح على الإيمان بالقصة. ويدافع رياض عن الإيمان بالعلم والفن معاً. فالعلم لغة العقول والفن لغة الشخصية الانسانية جميعاً. العلم يجمع البشر فى نور أفكاره، والفن يجمعهم فى عاطفة سامية إنسانية. وكلاهما يطور البشرية ويدفعها إلى مستقبل أفضل. ويكفر كمال بكل شئ ولا يدرى هل الناس مجانيين أم عقلاء أو مجرد أحياء، أف من كل شئ. العلماء لا تشارك فى الحماس للعلم مهما فسر ذلك بالتواضع والعجز واليأس. ولكن رياض يرى أن العلم سحر البشرية ونورها ومرشدنا ومعجزها. وهو دين المستقبل، أما القصة أى الفن عموماً فإنه يخفف من العيش فى الوحدة المطلقة. لابد من النجوى والعزاء والمسرة والهداية والنور والرحلة فى أنحاء المعمورة والنفوس. وتلك وظيفة الفن^(٣). ويستمر الموضوع بعد «الثلاثية» فى «الشحاذة». قد يقضى التفلسف على الفن. وقد يقضى العلم على الفلسفة والفن^(٤). ويتساءل مصطفى فى «ثرثرة فوق النيل» هل يبدأ من الآن فى فهم معميات الكون؟ هل يدرس العلم والفلسفة أو يقتنع بالتركيز الذاتى فى إنتظار الشعاع المضئ^(٥)؟ وفى «المرايا» حصل صبرى جاد على ليسانس الفلسفة وعمره

(١) المصدر السابق ص ١٢٦، ١٢٧.

(٢) يقول رياض «الدين ملك الناس. أما الله فلا علم لنا به. من ذا الذى يستطيع أن يقول لا يؤمن بالله أو يقول يؤمن بالله؟ الأنبياء هم المؤمنون الحقيقيون وذلك أنهم رأوه أو سمعوه أو خاطبوا رسل وحيه المصدر السابق ص ١٢٧.

(٣) يقول كمال فى نفسه «باللغزور» يكتب قصة من صفحات كل شهر، ويظن أنه يطور البشرية وأنا لست دونه سماجة. فلأنتنى ألخص فصلاً من كتاب تاريخ الفلسفة لهوفدنج أطالب فى أعماقى بالمساواة على الأقل بفؤاد جميل الحمزوى وكيل نيابة الدرب الأحمر، كيف تطاق الحياة دون ذلك، المصدر السابق ص ١٢٨.

(٤) حوار بين مصطفى وثينة فى «الشحاذة» ص ٤٥.

(٥) ثرثرة على النيل ص ٧٨.

إثنان وعشرون عاماً، ودخل فى مناقشات عن الدين والتراث والاشتراكية^(١). وفى «قلب الليل» ينشر البطل، مثل كمال فى «الثلاثية» ، بعض المقالات حول التوفيق بين الدين من ناحية والعلم والفلسفة من ناحية أخرى دون تحيز، عصرية ومقننة. أما الجد الراوى صاحب الوقف فقد كان يدرس فى وقت فراغه علوم الدين والفلسفة والاقتصاد والسياسة والأدب، ثقافة القدماء وثقافة المحدثين^(٢). وفى «حديث الصباح والمساء» «يعشق عقل حمادة القناوى منذ صباه الدين والهندسة، والتحق بكلية الهندسة، ولم ينقطع عن القراءة الدينية. ومال إلى الفلسفة الدينية أيضاً لم جرفه تيار من الأفكار المتضاربة فاستقر عمراً فى مقام الحيرة»^(٣). هنا يجتمع العلم والدين والفلسفة وينتهى الكل فى الحيرة والشك. وفى «صباح الورد» شخصيتان غير متدينيتين ولا دينيتين، لا يهضمران للدين شراً ولا خيراً، ولا يشغل لهما بالاً ولا فلسفة وراء ذلك، ولا يتصوران أن الله يكثر لشرب الخمر أو الامتناع عنها^(٤). فالحياة العملية لها قانونها الخاص بعيداً عن الحياة النظرية. وفى «قشتمر» تستحوذ الأسرار العائلية على المتحدثين بأشد ما تستحوذ المذاهب الدكتاتورية أو الأفكار الفلسفية^(٥). فالواقع هو الذى يفرض نفسه على الفكر، وكان الفكر اغتراب عن الواقع .

٧ - الفلسفة والحكمة . ومنذ بداية المرحلة التاريخية حتى نهاية المرحلة العدمية تظهر حكمة مصر القديمة باعتبارها نموذجاً للفلسفة. كما يظهر الحكيم المصرى القديم نموذجاً للفيلسوف. فى «رادويس» كان الفيلسوف هو أستاذ فى جامعة أون الأكبر، يعجب لحزن رادويس على صندل تافه، السعادة لديه فى التخلص من بعض العلاقات الاجتماعية حتى يخلو الانسان إلى ذاته. كان يصنف أكثر مما يتكلم فالحكمة فى السماع، والفهم قبل الكلام والحديث. رفض الحملات التأديبية عديمة الجدوى ضد الجنوب وأثر تبادل المنافع. فالقوة ليست حقاً بل الحياة المشتركة والمنافع المتبادلة. الوحدة من أدنى عن طريق الشعوب سلماً وليس من أعلى عن طريق الحكام حرباً. رفض الهتاف لإنسان فى قصر فرعون حتى تظل القيمة عامة وشاملة حرصاً على المقدسات. ودافع عن الكهنة فهى طائفة مظهره تسهر على دين الأمة وآدابها وتقاليدها الخالدة. وحكمه على المواطنين صائب دون تخوين أو تكفير مثل حكمه على خنوم حتب بأنه مخلص لمولاه ولوطنه. أدرك أهمية التعددية

(١) المريا ص ٢٠١ .

(٢) قلب الليل ص ٣٦ - ٣٨ .

(٣) حديث الصباح والمساء ص ١٦٣

(٤) صباح الورد ص ٦٤ .

(٥) قشتمر ص ٦٧ .

ووجهات النظر المختلفة. فمضى أن يختلف إنسان وكلاهما على حق. يتسم حين النقد، ويسخر عندما يود بيان حدود الأقوال والمواقف. الفن لديه لهو ولعب، والفنانون لا عبون مهرة. الالهام والابداع لعب خيال. آمن بالقضاء والقدر. فما فائدة الشكوى؟ وهى صورة الفيلسوف المتدين التقليدى^(١). وفى «ثورة فوق النيل» تذكر إحدى الشخصيات قول الحكيم المصرى أريبو - ور^(٢). ففى مرحلة العلم يظهر الوعى التاريخى طاغياً على الواقع عندما يبطل مسار الزمان، وهنغب الاتجاه والقصد. وفى «أمام العرش» يدافع بتاح حتب عن ظلم الفلاحين ضد نفوذ الكهنة وطمع حكام الأقاليم، ونيل المآرب وانتشار الفساد بين الموظفين، والعلاقة المبهجة بين الله والناس. لم يقصر فى إبداء المشورة وفى إعطاء الوصايا فى آداب المائدة ضد جشع الكهنة ولكنها تلاشت فى التسيب والأنانية. وعند خوفو تعيش الحكمة كالهرمم الأكبر. وإذا كان مينا قد حرر الأرض ولم يكن بحاجة إلى الحكمة، فالعمل أولى من النظر، فإن إيزيس لا تقلل من قيمة أبنائها الحكماء. فالحاجة إلى الحكيم فى عصور التدهور كالحاجة إلى الطبيب فى أيام الأوبئة. وظل للكلمة الطيبة أريجها على الدوام. والحكمة وراء الثورة الدينية عند إخناتون ونفرتيتى، الدعوة إلى اله جديد واحد دون كهنة يدافعون عن مناصبهم أكثر مما يدافعون عن الحقيقة. بشر إخناتون بالحب والسلام والمساواة بين البشر ضد التقاليد وأطماع الكهنة والحكام الظالمين واستعباد الفلاحين. وعند البطريق بنيامين، العقيدة شرف الإنسان وكرامته وعزته وطريقه إلى الله. لقد عانى من إضطهاد الرومان حتى شرع عمرو بن العاص حرية العبادة^(٣).

هكذا وظف نجيب محفوظ ثقافته الفلسفية فى رسمه لشخصياته الروائية فى أدبه ومع ذلك تكمن الفلسفة أيضاً فى رؤية نجيب محفوظ نفسه للعالم والتي عبر عنها من خلال رواياته. تجمع بين الصوفية والمادية والعدمية مما يتطلب منهجاً يتجاوز منهج تحليل المضمون إلى منهج تحليل العمق. وهذا موضوع دراسة نالفة يساهم فيه النقد والفلاسفة على قدم المساواة^(٤).

(١) رادويس ص ٤٠ ص ٤٢ - ٥٨ .

(٢) ثورة فوق النيل ص ١٢٥ .

(٣) أمام العرش ص ١٩ - ٢٢ ص ٧٢ - ٧ ص ١٢٨ - ١٢٩ .

(٤) هذا البحث مهدى إلى ا.د. فاطمة موسى التى نقلت بحسنى «الدين والثورة» فى أدب نجيب محفوظ فى ندوة كلية الآداب عام ١٩٩٠ بأنه عام ينتقل بين موضوعات الروايات دون أن يقوم بتحليل احتلالها. لذلك لقرت أخذ موضوع خاص وهو توظيف الثقافة الفلسفية فى أدب نجيب محفوظ بمنهج محدد هو تحليل المضمون .

(٣)

السقوط والخلاص

قراءة في رواية «أولاد حارتنا»

لنجيب محفوظ

مقدمة :

١ - النقد الفلسفي

النقد الأدبي على أنواع طبقاً للمدرسه ومناهجه: نقد الأسلوب كما هو معروف في الأسلوبية، والنقد البلاغي للصور الفنية، والنقد البنيوي لمعرفة تركيب العمل الفني، والنقد الاجتماعي لمعرفة مدى تصوير العمل الأدبي للواقع الاجتماعي، والنقد النفسي لمعرفة أى حد يعبر النص الأدبي عن مكونات الشعور. وهذا عمل النقاد. ونظراً لأن الأسلوب الروائي عند نجيب محفوظ أسلوب واضح وسهل وخال من التراكيب المفتعلة وأقرب إلى اللغة العادية يظل التحليل الأسلوبي لأعماله الروائية محدود الأثر، ونظراً أيضاً لخلو الأعمال الروائية لنجيب محفوظ من الصور الفنية البسيطة أو المركبة مثل «وغنى الماء فى الفنية» لوصف قرقرة الماء فى الجزرة أيضاً قليلة فإن تحليلها يظل أيضاً محدوداً. لذلك يظل النقد البنيوي لمعرفة المعمار الروائي عند نجيب محفوظ وأنماطه المثالية السائدة والمتكررة فى أعماله الروائية هو الأكثر غنى للكشف عن العالم الروائي عنده. ويظل النقد الاجتماعي كذلك هو الكاشف للنص الروائي الذى يعكس الواقع الاجتماعي الثقافي والدينى والسياسى هو الأكثر مباشرة والأقدر على الاقتراب من هذا العالم الروائي. وكثيراً ما يتحول النقد الأدبي والمهنى إلى الوقوع فى تقنيات العمل الأدبي فيما يتعلق بالشكل والأسلوب والمهارة الفنية مثل الانتقال الزمانى المتقطع من ولادة قدرى وهمام إلى كبرهما وهما يرمحان الغنم، ومن عبلة حاملاً إلى رفاة صبياء وأساليب الحوار والوصف وحديث النفس والرمز والإشارة وأنواع الدلالات^(١). ومع ذلك يظل قاصراً عن التوجه نحو المضمون مباشرة

كتب هذا البحث فى ١٩٩٣ للنشر فى العدد الخاص عن نجيب محفوظ الذى كانت تزمع إصداره مجلة عالم الفكر بالكويت. وقد صبر بالفعل فى المجلد الثالث والعشرين، العددان الثالث والرابع - يناير/مارس - أبريل/يونيو ١٩٩٥.

(١) نجيب محفوظ «أولاد حارتنا»، دار الآداب، بيروت ١٩٦٧ ص ٦٨ ص ٢١٧ .

٦
لمعرفة قصة الراوى وإتجاهه منذ رؤيته للواقع إلى تصويره له فى العمل الروائى إلى أداء رسالته فى التبليغ لاحداث الأثر الاجتماعى المتضمن فى رسالة الأدب وغاية الأديب .

مهمة النقد الفلسفى هو الدخول مباشرة فى قلب العمل الروائى لمعرفة وضوحه ومساره وهدفه . فالموضوع قصد عند الروائى منذ رؤيته للواقع الاجتماعى حتى تصويره فى عمل فى إلى أثره على جماهيره للمساهمة فى عملية التغير الاجتماعى التى يصب فيها المفكر والمصلح والثائر . هو نقد موضوعى لأنه ينتج نحو الموضوعات مباشرة . وهو فلسفى لأنه يعبر عن موضوع الدين والتقدم ، الدين والسلطة ، الدين والعلم ، الدين والصراع الاجتماعى ، الدين والثورة . مهمة الناقد الدخول فى أعماق النص من أجل إخراجه إلى الواقع الذى منه نشأ ، إعادة إنتاج النص بتحقيقه فى الواقع وتطويره وكشف أبعاده القصوى . مهمة الأديب التعبير والتصوير والتأثير ، ومهمة الباحث الفهم والتطوير والتغير . ومن ثم تكون مهمة النقد الفلسفى تحليل المضمون مباشرة دون الوقوف على تحليل الألفاظ ، الكشف عن الموضوع وراء اللغة والتراكيب اللغوية بالعودة إلى الأشياء ذاتها ، معرفة الأنماط السابقة فى الثقافة الشعبية التى استخدمها الروائى لرسم شخصياته مثل الفتوة والشيخ وابن أو بنت البلد لأنها مازالت حاضرة فى الواقع الاجتماعى ، تأويل هذه الأنماط وتوظيفها طبقاً لرؤية الأديب وقصده من العمل الروائى وهدفه النهائى فى عملية التغير الاجتماعى ، مشاركة الناقد الروائى فى الهدف وبالتالي إعطاء أبعاد جديدة للنص الأدبى . النص النقدى فى هذه الحالة تدعيم للنص الأدبى وتحقيق لأهدافه فى الواقع الاجتماعى .

فموضوع «أولاد حارتنا» الدين والسلطة فى ثلاثية نجيب محفوظ الشهيرة الدين والسلطة والجنس» ، هذه المحرمات الثلاثة فى الوجدان العربى . صحيح أن الجنس أيضاً حاضر ، أميمة وأدهم ، هند وقدرى ، ياسمينه ورفاعة ، قمر وقاسم ، عواطف وعرفة ولكن الدين والسلطة هما الموضوعان الغالبان ، كيف يتحول الدين إلى سلطة ، ممثلة فى الكهنوت ورجال الدين ، وكيف يثور الدين فى صيغة جديدة ضد السلطة ، ويعيد للدين ثبوته وشبابه ودفاعه عن مصالح الناس . فالدين ظاهرة اجتماعية ، ينشأ بنشأة المجتمع ، ويتطور بتطوره ، يقوم بقيامه ، ويسقط بسقوطه . ينهض بنهضته ، وينهار بإنهياره . الدين أسرع وسيلة للسلطة . إذ يعطيها الشرعية العقلية والوجدانية ، ويدعو إلى الاستسلام والطاعة لها على نحو دائم . فلا تبقى السلطة قائمة فقط على القهر والاعتصاب مما يدفع إلى ثورة المضطهدين . ومن ثم يبدأ التحرر بنقد الدين من أجل نقد المجتمع ، وتعويض الشرعية الدينية للقهر والاعتصاب حتى تنهار أنظمة القهر والظلم (١) .

(١) انظر بحثنا «الدين والثورة فى أدب نجيب محفوظ» ، الندوة الدولية ، نجيب محفوظ والرواية العربية ، كلية الآداب ، جامعة القاهرة ١٧ - ٢٠ مارس ١٩٩٠ . وهى منشورة فى هذا الجزء .

وفى النقد الفلسفى لا يوجد فرق بين النص الأدبى والنص الفلسفى والنص التاريخى والنص الدينى والنص القانونى، الكل موضوع للدراسة بالرغم من الاختلافات بينهما، وهى إختلافات فى الدرجة وليست فى النوع. يهدف النص الدينى إلى التصوير والتأثير من أجل توجيه السلوك نحو الخير والفضيلة عن طريق المنع والزجر والتهديد بالعقوبات. والنص الفلسفى يصور العالم فى معانى مجردة من أجل إعطاء غطاء نظرى للعالم ووثام بين الذات والموضوع فى عالم متكيف. والنص التاريخى يعطى معلومات عن الماضى بهدف ورصد التجارب الماضية. والنص الأدبى يهدف كالنص الدينى إلى التصوير والتأثير من أجل المساهمة فى عملية التغير الاجتماعى تحقيقاً لرسالة الأديب. وكلها تخضع لمنطق واحد وهو علوم القراءة والتأويل أو ما يسمى بالهرمنوطيقا، أحد العلوم الفلسفية المعاصرة. قد يكون النص الدينى أكثر النصوص غنى من حيث العمق والتصوير والتأثير وما يحيط به من تقديس ووثبات، يلوه النص الأدبى. لذلك سهل التبادل بين النصين، فالنص الدينى نص أدبى، والنص الأدبى يعبر عن نفس الموقف الذى يصوره النص الدينى، وقديماً تعامل الفقهاء والبلاغيون مع النصين على نفس المستوى، فابن حزم صاحب «الأحكام فى أصول الأحكام» هو نفسه صاحب «طوق الحمامة» وعبد القاهر الجرجاني صاحب «اسرار البلاغة» هو نفسه صاحب «دلائل الإعجاز».

ولما كان نجيب محفوظ ذا ثقافة فلسفية منذ تخرجه من قسم الفلسفة كلية الآداب - جامعة القاهرة فى ١٩٣٤ حتى أنه ليتمكن القول أن كل رواية لديه تقوم على فكرة فلسفية، الزمن ، القدر، الحرية، المصير، الانسان، الله، الآخر، الوطن، المدينة الفاضلة، الوهم، البطولة، الخيانة إلخ، كان النقد الفلسفى أكثر ملائمة لدراسة عمله الروائى. يتوجه نحو الأفكار مباشرة، قلب العمل، فيما وراء الصياغة والأسلوب. فالمعنى مقدم على اللفظ، والفكر سابق للغة، والفلسفة جوهر الأدب. وتبدو فى «أولاد حارتنا» بعض الحكم الفلسفية والأمثال الشعبية ذات المغزى الفلسفى مثل «جاء الفرج»، «ما بعد الصبر إلا الراحة» أو «الأمر لصاحب الأمر» بعد ولادة أميمة زوجة أدهم، «وعد البحر دين عليه» وهو قول جبيل لناظر الوقف، بل إن الرواية كلها تقدم على فكرة فلسفية دينية تعتمد على قصة طرد آدم وزوجه من الجنة بناء على الحسد والغواية والتحدى من الشيطان ثم هدايتهما من جديد عن طريق رسائل الأنبياء المتتالية. فالرواية تقوم على مفهومى «السقوط والخلاص»، «الخطيئة والفداء». وهى ألفاظ أقرب إلى اللاهوت المسيحى بالرغم من أن لفظ الخلاص والمخلص يرد فى الرواية. وقد سماها الصوفية الفتق والرتق، الفرق والجمع^(١).

(١) انظر دراستنا «الفلسفة والرواية» ، دراسة فى توظيف الثقافة الفلسفية فى أدب نجيب محفوظ، كلية الآداب، جامعة القاهرة، ندوة الرواية العربية ١٩٩١، ومنشورة أيضاً فى هذا الجزء.

ومن ثم لا فرق بين مدينة السماء ومدينة الأرض، كلاهما واجهتان لعلمة واحدة. كلاهما مجتمع له رئيس ونواب، به حكومة ومعارضة، قانون وعصيان. كلاهما حارة، له فتوة وصبية، منافسون وقوادون. الحارة هي العالم كله بكل ما فيه من قوانين للصراع الطبيعي والبشرى، له ماض وحاضر، له تاريخ وبنية. ومن ثم يمكن الحديث عن «أولاد حارتنا» و«حكايات حارتنا». الحارة عالم واحد، عالم المثال فتصبح مدينة السماء، وعالم الواقع فتصبح مدينة الأرض، الأول من نسج الخيال والثاني من ثقل الواقع. الأول حلم والثاني مأساة .

ومع ذلك، لا يمكن قراءة «أولاد حارتنا» بنية المطابقة بين الرواية ومصادرها الدينية في قصص الأنبياء وإلا حولناها إلى كتاب في التفسير وليس رواية. ما يهم هو المغزى والهدف والقصد. ولا تكون المطابقة بين الرواية والمصدر القرآني وحده بل بين الرواية والواقع الاجتماعي كحلقة وصل بين النص الروائي والنص القرآني، فكلما النصين مبرران عن واقع اجتماعي واحد، السلطة في المجتمع، السلطة الدينية ممثلة في الناظر، والسلطة السياسية ممثلة في الفتوة. وكلاهما يطابق التجزئة البشرية للأفراد والمجتمعات. وللأدب حرمة الكاملة في إعادة القصص القرآني في أسلوب روائي. كلاهما قصص. وللناقد الأدبي إعادة إنتاج القصص لا فرق بين النصين، الحرية الأدبية والحرية النقدية واحدة. لا يوجد خطأ وصواب في فهم القصص الدنيى أو الروائي عند الأدب أو الناقد، كلها إجتهدات ومقاربات ووجهات نظر وآراء. لا يوجد منها واحد صحيح والآخر باطل وإلا عدنا إلى حديث الفرقة الناجية الذى يصوب صياغة واحدة للعقائد، عقائد السلطة، ويخطئ باقى الصياغات، صياغات المعارضة، عقائد السلف التى تستبعد عقائد الخلف^(١). لا يوجد شئ فى ذاته أو إيمان فى ذاته بل هناك عدة صياغات له طبقاً للثقافات والصياغات الأدبية والصور الفنية سواء فى القصص الدنيى أو القصص الأدبى .

«أولاد حارتنا» نموذج من الأدب شبيه بـقصص الأنبياء للتعبير عن روح الاسلام، وهو روح العلم، فى أسلوب قصصى، ونقله من مدينة السماء إلى مدينة الأرض. فتطور الوحي من آدم حتى محمد هو إنتقال من الدين إلى العلم، ومن الخرافة إلى العقل، ومن تدخل الإرادة الخارجية إلى الاعتماد على الإرادة الانسانية، ومن قهر الطبيعة للانسان إلى السيطرة

(١) «من العقيدة إلى الثورة» ، الجزء الخامس، الايمان والعمل والامامة .

عليها، ومن حكم الله إلى حكم البشر. وختم النبوة بمعنى إعلان استقلال الانسان عقلاً وإرادة. وهى فكرة معروفة فى تراثنا الاسلامى القديم فى تراثنا الاعتزالى فى مبدأ العدل، خلق الأفعال والحسن والقبح العقليين، وفى التراث الفلسفى الغربى عند اسبينوزا فى «رسالة فى اللاهوت والسياسة» حتى يبين فيها تداخل السلطتين الدينية والسياسية فى الحكم الثيوقراطى وضرورة الفصل بينهما فى الحكم الديمقراطى، وعند لسنج فى «تربية الجنس البشرى» عندما يبين تطور الروح فى مراحلها الثلاث حتى استقل الانسان عقلاً وإرادة فى فلسفة التنوير^(١).

فليس فى الرواية ما يستحق المنع أو التحريم، الرقابة أو المصادرة، التجاهل أو الاستبعاد، الخوف أو الحذر، فموضوعها وغايتها تم التعبير عنهما من قبل ومن بعد فى الروايات السابقة واللاحقة خاصة فى «حكاية بلا بداية ولا نهاية» وفى «ملحمة الحرافيش». وقد تم نشرها فى «الأهرام» على حلقات حتى تم إيقافها بناء على دسيسة ووشاية من بعض رجال الدين، مزايده فى الإيمان، وتقرباً إلى السلطان، ورغبة فى التسلط على رقاب الناس، وما زالت تعتبر وكأنها لا وجود لها، يتم الحديث عنها سراً حتى بعد حصول صاحبها على جائزة نوبل فى الأدب عام ١٩٩٠. لا يجرؤ أحد على الاقتراب منها أو إعادة طبعها أو رفع قرار منعها. السلطة السياسية تتلذذ بالسلطة الدينية، والسلطة الدينية تعتمد على السلطة السياسية. كتبت فى عشية هزيمة يونيو ١٩٦٧ إذ أنها صمرت فى بيروت فى يناير ١٩٦٧ وكأنها تنقبأ بالهزيمة وإعلانها عن موت الجبلاوى. كانت المرحلة السياسية قد بدأت «باللص والكلاب» ١٩٦٦١ مروراً «بالسمان والخريف» ١٩٧٢، و «الكرنك» ١٩٧٤، وبلغت الذروة فى «ملحمة الحرافيش» ١٩٧٧^(٢).

وتبدأ «أولاد حارتنا» بافتتاحية من ثلاث صفحات تقدم الرواية^(٣). فالرواية قصة الحارة

(١) اسبينوزا : رسالة فى اللاهوت والسياسة ، الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٣ لسنج : تربية الجنس البشرى ، دار الثقافة الجديدة ، القاهرة ١٩٧٧ .

(٢) يمكن تصنيف أعمال نجيب محفوظ الأدبية إلى أربعة مراحل : الأولى المرحلة التاريخية ١٩٣٢ - ١٩٤٥ ، والثانية المرحلة الاجتماعية ١٩٤٥ - ١٩٥٧ ، والثى بلغت ذروتها فى «الثلاثية» ، والثالثة المرحلة السياسية ١٩٦١ - ١٩٧٩ ، والرابعة المرحلة الفلسفية التجميعية التكرارية ابتداء من ١٩٨٠ حتى الآن ، وجميع بين التاريخ والاجتماع والسياسة والتى اعتمدت على القصة القصيرة أكثر من اعتمادهما على الرواية . كانت نسبة الرواية للقصة القصيرة فى المرحلة الأولى ٤ : ١ أو الثانية ٨ : ٥ ، وفى الثالثة ١٣ : ٩ وفى الرابعة ٩ : ٥ .

(٣) أولاد حارتنا ص ٥ - ٨ .

أو قصصها ، قصة واحدة ، تجربة واحدة ولكنها فى عدة قصص أو مسلسلات ، قصة الانسانية ووعيتها وصراعتها ضد السلطتين الدينية والسياسية حتى تستقل وتتححر وتنعم بالسلام . هى مجموعة من الحكايات أى الشكل الشعبى للقصة ، حكايات الحارة التى لا تختلف كثيراً عن قصص الأنبياء ، الأولى يرويها الراوى الشعبى ويغنيها على الرابة ، والثانية ينقلها النبى ويتذكرها ويعتبر بها المؤمنون . تحدث فى « حارتنا » نحن بصيغة الجمع المفرد فى حياتنا ومكاننا وزماننا وتاريخنا ومجتمعنا وثقافتنا ومأساتنا وصراعنا ، لا فرق بين الماض والحاضر ، بين الدين والدنيا ، بين مدينة السماء ومدينة الأرض ، بين النص والواقع ، بين الروحى والتاريخ . لم يشهد الراوى إلا طورها الأخير . لم يعاصر أدهم ولا جبل ولا رفاعه ولا قاسم بل عاصر عرفة . سمع عن قصص الأنبياء ، حكايات الحارة شفاهاً من الرواة ، من الكتب المقدسة والتراث الشفاهى الذى يتداخل فيه المقدس مع الدنيوى ، الالهى مع البشرى ، الرسالة السماوية مع الخيال الشعبى . الروايات متداخلة ومتضاربة ومتعددة . كل يرويها طبقاً لمكانه وزمانه وخياله وثقافته عبر الأجيال كما هو الحال فى السير الشعبية . تروى هذه الحكايات فى المناسبات ، على المقاهى وفوق المصاطب ، فى الافراح وفى المآتم ، وظيفتها تفرغ الكرب ، وتخفيف الهم ، وتمويض الناس عن مآسيهم وأحزانهم فى عالم ينسجه الخيال ، وينتصر فيه الأبطال « كلما ضاق أحد بحاله أو ناء بظلم أو سوء معاملة » (ص ٥) . شهد الراوى الفصل الأخير . وهو أحد أصدقاء عرفة ، ابن الحارة البار الذى طلب منه كتابة القصة . فالعلم هو الذى يتون ويحفظ الذاكرة ، يريد العلم الرواية الصحيحة تاريخياً بدلاً من أهواء المؤرخين وأخطاء الرواة كما يلاحظ ابن خلدون فى « المقدمة » . هذه الروايات « تروى بغير نظام وتخضع لأهواء الرواة وتخزيناتهم » (ص ٧) . قام الراوى بتنفيذ هذه الفكرة وتحقيق هذا المطلب لوجهاتها ولحبه لعرفة . كانت الكتابة حرفة الراوى . كانت بدليتها كتابة العرائض والشكاوى للمظلومين ولأصحاب الحاجات . فالقصص يبدأ من الواقع الاجتماعى ، ولا فرق بين شكاوى الناس وقصص التاريخ .

والغرض من هذه الحكايات فى نهاية كل منها ضد آفة الحارة وهى النسيان ، من أجل تذكر الماضى ولطوره الوعى التاريخى لمل تكرار التجارب يؤدى إلى وعى علمى . ففى نهاية « جبل » يقول الراوى « ولو أن آفة حارتنا النسيان ما انتكس لها مثال طيب ، لكن آفة حارتنا النسيان » (ص ٢١٠) . يتمنى القضاء على النسيان ، لكنه يقبل الأمر الواقع ، وفى نهاية « رفاعه » يتساءل « فلماذا كان آفة حارتنا النسيان ؟ » (ص ٣٠٥) ، تسأول من أجل معرفة السبب ورفض الواقع ، وفى آخر « قاسم » يقرر « وقال كثيرون أنه إذا كانت آفة حارتنا

النسيان فقد أن لها أن تبرأ من هذه الآفة، وأنها متبرأ منها إلى الأبد، هكذا قالوا.... هكذا قالوا يا حارثناه (ص ٤٤٣)، وهو يتجاوز للواقع وتمنى تغييره إلى الأبد، ولما كانت حكاية رواية فإنها تظل غنية غير يقينية. لذلك جاء القصص ليذكر الناس بالماضي ضد آفة النسيان، ولكن هل يشفع الماضي للحاضر والمستقبل؟

وتنقسم الرواية بعد الافتتاحية إلى خمسة فصول: أربعة فى الماضي: أدهم، وجبل، ورفاعة، وقاسم، وواحد فى المستقبل وهو عرفة. أدهم يمثل تاريخ الأنبياء منذ آدم، وجبل يرمز إلى موسى ومرحلة اليهودية، ورفاعة إلى عيسى والمسيحية، وقاسم إلى محمد والإسلام، وعرفة إلى العلم والمستقبل. وأكبرها قاسم (١). وكل فصل مقسم إلى عدة مناظر كما هو الحال فى الفيلم السينمائى يضم حواراً بين شخصيتين أو ثلاثة كما هو الحال فى باقى الأعمال الروائية لنجيب محفوظ. ولأسماء الفصول دلالاتها. فأدهم هو آدم صوته، وجبل هو موسى الذى آوى إلى طور سيناء بناجى ربه، ورفاعة هو السيد المسيح الذى رضعه الله إلى السماء، وقاسم هو محمد بن عبد الله من قديم اسمه الجاهلى أو من الذى قسم بين العلل والظلم. ولباقى الأسماء دلالاتها كذلك. فالجبلأوى هو صاحب الوقف الذى يمتلك كل شئ ويختار رسله. وأميمة أم البشر حواء، وهمام وقدرى قابيل وهابيل، وعبدية هى مريم، وعم شافعى النجار هو زكريا، وقمر هى السيدة خديجة، وبدرية هى السيدة عائشة، وصادق هو أبو بكر الصديق، وعجربة هو عمر، وحسن هو على، والسنتورى الفتوة هو أبو جهل.. إلخ.

وتقوم الرواية على حركتى السقوط والرفع، الذهاب والاياب، الخطيئة والغداء بلفة اللاهوت المسيحى عند هيجل. فأدهم يمثل السقوط، الخطيئة الأولى، الطرد والحرمان، والهبوط إلى الأرض، وجبل ورفاعة وقاسم ثلاثة تجارب لمحاولة الخلاص والرفع والعودة إلى الفردوس المفقود بثلاثة وسائل مختلفة: بالقوة عند جبل، وبالحبة والرحمة عند رفاعة، وبالعدل عند قاسم. ولكنها محاولات نسبية سرعان ما تعود إلى سابق عهدها، خلاص وقتى سرعان ما ينعكس ويعود السقوط إلى سيرته الأولى، أما المحاولة الرابعة لمرفة، الخلاص عن طريق العلم، فهى وإن فشلت أيضاً على الأمد القصير بعد قتل عرفة كما قتل رفاعة إلا أنها قد تمثل على الأمد الطويل بالنسبة للمستقبل الخلاص الدائم خاصة بعد أن مات الجبلأوى.

(١) أدهم ص ١١ - ١١٢ = ١٠٢ ص (٢٣ منظرًا).

جبل ص ١١٥ - ٢١٠ = ٩٦ ص (٢١ منظرًا).

رفاعة ص ٢١٣ - ٢٠٥ = ٩٣ ص (٢١ منظرًا).

قاسم ص ٣٠٩ - ٤٤٣ = ١٣٣ ص (٢٨ منظرًا).

عرفة ص ٤٤٧ - ٥٥٢ = ١٠٦ ص (٢٣ منظرًا).

٢ - السقوط : أدهم والخطيئة الأولى

فى البداية كانت الحارة . وأصل الحارة ومنشؤها هو جدها القاطن، البيت الكبير على ناصيتها، هو أصل الأشياء ومنبع الحقائق وأبو البشر، الكل انحدر من صلبه . ورثه الناس واستحقوا وقفه، الخلق والدنيا ونعمها، هو سيد الخلاء وصاحب الأوقاف، سيد الكون والملكه . هو لفر من الألفاز، عمّر أكثر مما يستطيع أن يتصور . له الأبدية والخلود . ضرب به المثل بطول العمر والبقاء . اعتزل فى بيته لا يخرج . لا يراه أحد . خلق واعتزل ، أبدع واعتكف ، حرك ولا يتحرك بتعبير أرسطو . يرى ولا يرى ، قريب من بعيد ، أما البيت الكبير فيقوم فى صمت منطو على ذاته كأنه لا يربطه سبب بهذا العالم الخارجى (ص ٧٧) . هو الذى أعطى الحارة إسمها، حارة الجبلاوى . فالدين جوهرها وحياتها . وبه تعرف ، وبفضله أصبح لها تاريخ . به نهضتها وسقوطها، عظمتها وبؤسها، إنتصارها وهزيمتها، يمتلك كل شىء فيها، « هو أصل حارتنا، وحارتنا أصل مصر، أم الدنيا » (ص ٥) . فمصر مهد الأنبياء، ومنشأ التوحيد، اختانون وموسى، وفيها حط الأنبياء ورحلوا، عيسى وموسى، «جندها خير أجناد الأرض وشعبها مرابط إلى يوم القيامة» . تعرفه المخلوقات، هذا الجبل وهذه الصحراء وهذه السماء . ربما يكون الخيال أو الغرض وراء هذه الثنائية فالخيال يبدأ من الحس، وينتهى إلى ما وراء الحس . والغرض يبدأ بالشىء المتحقق، وينتهى بالأمانى والرغبات التى لم تتحقق . هل هو حقيقة أو وهم ؟ موجود أو من صنع الخيال : خالق أم مخلوق ؟

من صفاته العدل، فلم يفرض على أحد أناوة ، والتواضع، فلم يستكبر فى الأرض، والرحمة بالضعفاء، فقد كان بالضعفاء رحيماً، ولا شىء يعادل شدته إلا رحمته، والقوة، فقد كان فتوة حقاً . ولكن الصفة الغالبة عليه هى الجبروت، جبار فى البيت كما هو جبار فى الخلاء، وأن الناس أمامه لا شىء . ولهذا الجبروت لا يبقى أحد فى البيت من أبنائه . علّم إبنه إدريس أن يعامل الناس بالفظاظة والقسوة . ومن مظاهر الجبروت الظلم وغياب العدل . هل راحى مصالح العباد بإختياره أدهم دون إدريس ناظراً على الوقف مما سبب البغضاء بين الأخوين ؟ لماذا اختار أدهم الأخ الأصغر دون إدريس الأخ الأكبر ؟ هل بدأ العالم بالظلم ؟ ومن الطبيعى أن يثور الأخ الأكبر ضد هذا التحيز . فهو الذى حوّل الملاك شيطاناً بظلمه لا يرى بالرغم من وجوده فى البيت الكبير ذى الباب الضخم، ووقفه تماشح محطط . أليس من المحزن أن يكون للناس مثل هذا الجد دون أن يروه ؟ كيف يعيش فى هذا التعالى ويعيش الناس فى التراب ؟ لماذا يحرم المساكين من نعم الدنيا، لماذا يجوعون ويضامون ؟ كم من سيدة مصونة تحولت بكلمة إلى متسولة تعية . وكم من رجل غادره بعد خدمة طويلة

مترشحاً يحمل على ظهره العارى آثار سياط حملت أطرافها بالرصاص والدم يطفح من فيه وأنفه؟ لماذا يحقر هذا البيت المساكين؟ أن العقل الانساني يريد أن يعرف سبب اختيار أدهم دون إدريس دون أن يكفى بمجرد طاعة الأوامر. ولكن الجبالوى يرفض المعارضة ولا يرضى إلا بالرضوخ والاستسلام. فطرد إدريس الذى حاول فهم السبب، سبب إستبداده من نظارة الوقف، وهو الأخ الأكبر. خلق فترة جباراً فلم يعرف إلا أن يكون قوة جباراً يعامل أبناؤه كما يعامل ضحاياهم. يهضب ويهبط، يعاقب ويثيب، يرضى ويستهبط، يذل ويرفع، يضل ويهتدى، يبارك ويلعن، يعفو ويقسو كما هو الحال فى علم الكلام الأشعرى. وقد لا يرحم ولا يعفو، وما طالب إدريس إلا بحقه فى نظارة الوقف، يفرق بين أعضاء الأسرة، ويحرق الرابطة فى سر وبلادة. يسمع الصراخ كما يسمعه البشر، ولكن يعاود النوم كمن لا قلب له. علمه سر، ولا يصارح أحداً بما يدور فى رأسه بالرغم من تسجيله فى حجة الوقف، يحب الثناء والشكر والصلاة له. لذلك أحياناً لا يعرفه الناس، ولا يقدرونه حق قدره، ويصفونه بصفات لا تليق بما يقضى على العلو فى النفس والترفع على الواقع، هنا لا يتصف الجبالوى بصفات الله. فقد امتلك مصر بقوة ساعده مع أنه صاحبها وأصل كل شئ. يتدخل الجبالوى مع السلطان، والالهى مع البشرى، وكيف تكون له منزلة عند الوالى وهو والى الولاية؟ الجبالوى ليس هو الله فى ذاته بل الله كما يتصوره البشر سلطاناً على العالم، لا فرق بين الله والسلطان .

ويدور الفصل الأول من الرواية عن أدهم، عن قصة طرد إبليس من الجنة لعصيانته، ثم قصة طرد آدم من الجنة لوقوعه فى غواية إبليس عن طريق حواء. فإدريس هو إبليس، وأدهم هو آدم. طرد إبليس من الجنة لرفضه السجود لآدم ولأنه من نار وهو من طين. فى حين طرد إدريس من البيت الكبير لرفضه التحيز للأخ الأصغر أدهم، وإعطاء الأب نظارة الوقف له وليس لإدريس الأخ الأكبر. ثم يقوم إدريس بغواية أخيه بالاطلاع على حجة الوقف لمعرفة لمن كتب الأب الميراث، ويضبط أدهم فى مخدع الأب ويطرد من البيت مع زوجته التى شجعت، ويعيش الأخوان إدريس وأدهم فى الأرض، وتنشأ الذرية، وتتحول مدينة السماء إلى مدينة الأرض. وتتوارث اللغات والخطايا أبنا عن أب، وأبنا عن جد، وينشأ التاريخ. ويتوعد إدريس بأن العار والفضيحة ستحل بالأسرة على يديه بعد أن طرده أبوه دون حياة. فلتتحمل العواقب، ويصبح للأب حفيد من الزنا، خطأ يجر خطأ، وعقاب يجر عقاباً، والبادئ أظلم. لا فرق بين طرد إدريس بسبب نفسه المتعجرة وبين طرد أدهم بسبب نفسه الضعيفة. فلا مكان فى البيت الكبير للقوة ولا للضعف إلا لصاحب البيت، فهو القوى

لحد الفتك بآبائهم، الضعيف لحد الزواج من جاراته، أم أدهم، لذلك يتحرش بالأقرباء مثل إدريس وبالضعفاء مثل أدهم. وتنشأ الكراهية بين الأخوين. يكره إدريس أدهم لتفضيله عليه. ويكره أدهم إدريس لغلوته. كلاهما مخطئان. وشهواتهما لا تقنعان إلا بأن تبنيان فوقهما تلا من اللرية الصاخبة .

وبعد الطرد، يتجاور إدريس وأدهم فى نفس المكان خارج البيت الكبير فى كوخين متجاورين. يقيم أدهم وزوجته أميمة كوخاً للعيش فيه. ويسمى أدهم للرزق، ويعيش فى عالم السرقة والغلمان، يغضب بين الحين والآخر على قسوة الأب وكبريائه الذى جعله يفرط فى لحمه ودمه وإثارة العيش الرغد وأبناؤه فى التراب يداسون بالأقدام كالحشرات. ولكن الحياة اختبار، والحكم الصحيح لا يكون إلا عند الامتحان. العلم طريق بكرامة الانسان. تعلم أدهم اللباس لسر العورة وكذلك أميمة. ومع ذلك يحتاج الانسان إلى الدين. فلا يتعد عن البيت الكبير وإلا هلك فى هذا الخلاء. وقد يؤدى هذا القرب وهذا الانتظار إلى فتح باب الرحمة والعدل «ولكى نبقى على مرمى بصره لعله يرق لحالنا» (ص ٥٢). يشعر أدهم بالحنين إلى العودة، فالتفلسف تتعلق بالمكان الذى تطرد منه، البيت الكبير. وتجعل أميمة كوخها مثل البيت الكبير تحقيقاً لحلمها القديم .

لم يكن إدريس وأدهم وحدهما بل كان هناك عباس ورضوان وجليل. عباس وجليل عقيمان مثل زكريا. ورضوان لا يعيش له ولد مثل محمد. لذلك نبتت الذرية من إدريس، ذرية الشر، ومن أدهم ذرية الخير، والكل لم يرث من الأب إلا الكبرياء. أدهم مطيع لإرادة الجبالوى بالرغم من حرجه أمام أخيه إدريس. يريد أن يعرف سبب إختياره دون رفضه. أنه على دراية بطباع المستأجرين، يعرفهم بأسمائهم، وعلى علم بالكتابة والحساب، «وعلم آدم الأسماء كلها». اتخذ أدهم من الأمانة شعاراً، وسجل كل شئ فى دفتر الوقف. فالانسان صاحب الذاكرة وحامل التاريخ. العمل رسالة وأمانة. يشعر بالحرمان والكبت والغضب ويكظم الغيظ. خرجت أميمة من ضلعه للاستئناس بها فى وحدته كما خرجت حواء من ضلع آدم كما يروى العهد القديم. سمراء مثل أدهم المخلوق من الطين. ولكن روحه صافية، يعشق الحديقة وسماع الناس. يعيش الوجود ويصلى لله شكراً على نعمائه. أما إدريس فإنه المعارض على لإرادة أبيه وهو الآخر ابن المرأة الحرة البيضاء. يدافع عن الكرامة ضد الظلم، ويرفض الجبن والخنوع. لم يسع إلى أحد من إخوته ولكن الظروف هى التى دفعته لاغواء أخيه بالاطلاع على حجة الوقف والشروط العشرة واللوح المحفوظ المدون بالفارسية فى مخدع عليه بساط فارس وكأننا فى جو التصوف الفارسى، والساكت عن

الحق شيطان آخرس. كما إعترضت أمه على الأب وهى تحتضر ولكنه إعتراض الضعيف المحتضر .

ويستمر جدل الخير والشر من إدريس وأدهم إلى قدرى وهمام أبناء أدهم، جدل الطاعة والعصيان فى توأمين. كلاهما ينتسب إلى الجبلاوى ومن صلبه، ولولاه لاندثر الاحفاد . ولكن قدرى لا يذكره إلا باللعنات، وأدهم لا يذكره إلا بالاجلال والاكبار. قدرى لا يعترف بجده لأنه يترك ذريته تشقى وتكد فى الحياة الدنيا، وهمام يحترمه لأنه الجد. قدرى يراه شبيهاً بالبشر ويضعفهم، وهمام يراه متعالياً مرتفعاً، وتقع هند أينة إدريس من سفاحه مع نرجس خادمة البيت فى حب قدرى، ويتوارثان خطيئة الأب والجد. وينشأ الحسد بين قدرى وهمام، بين العصيان والطاعة، بين الشر والخير. يقتل قدرى همام كما قتل هابيل قابيل ودفنه دون أن يتعلم من الغراب. فالقتل من صنع الانسان، والشر من خلقه وأن توارثه. واكتشف أدهم الجريمة وجعل القاتل يحمل ضحيته. ولكن لماذا لم يدافع الجبلاوى عن حفيده همام ؟ للجبلاوى حفيدان قاتل وعاهر! أما همام فإنه مثل يوسف مع إخوته. حزن لاختيار الجبلاوى له ل يبقى معه فى البيت الكبير مما سبب حسد قدرى له كما حسد إدريس أدهم لنظارته للوقف دونه. رفض همام قبول العرض قبل إستشارة أهله أو أخذهم معه. هو البذرة الطيبة فى الأرض الطيبة. لذلك زار الجبلاوى أدهم لتقديم العزاء والعفو وجعل الوقف للريته.

وضعف البشر فى أهوالهم: الحسد، والغيرة، والغواية، وحب الاستطلاع، والخوف، والطمع، والجبن. هى التى تحدد سلوكهم وأخطاءهم. يذب الخصام فى الحارة بسببها، وينشأ فيها النزاع بدوافعها. هى أقوى من رسالة الجبلاوى. فبالرغم من الترابط الأسرى فى الحارة لم يمنع ذلك الخصام وكان الدين يثير العواطف ويزيد من حدة الانفعالات كما لاحظ اسبينوزا من قبل، ويدفع إلى التطرف، ويعد عن الاعتدال، وبدلاً من أن يعم السلام فى الحارة إنتشر الحسد. الكل يحسد حارة الجبلاوى لأوقافها وفتواتها، للشروة والسلطة. نشأت الحارة من هذه القصة الأولى، الحسد، حسد الأخ الأكبر للأخ الأصغر، وحسد أخوة يوسف ليوسف، وحسد قدرى لهمام لاختيار جده له للاقامة معه. والغواية هوى بشرى آخر، غواية إدريس لأخيه أدهم للاطلاع على حجة الوقف لمعرفة الورثة، وغواية أميمة لأدهم للاستجابة لطلب إدريس. والغواية ليست فقط من الخارج بل من الداخل، هوى النفس وتداء الشيطان. لا تقع الغواية إلا لمن له إستعداد للغواية. وحب الاستطلاع للاطمئنان على المستقبل أيضاً هوى ودافع للسلوك مثل حب إستطلاع أميمة على الوقف

للأطمعنان على ميراث ذريتهما، والتحيز والمحاباة أيضاً أهواء لأنها لا يقومان على العدل، والغضب هوى مثل غضب الجبلوى على أبنائه لإدريس وأدهم بعد وقوعه فى الغواية هوى، ومن لم يرتبط الصراع فى الحياة بالأهواء. وإستحالت معرفة الحقيقة .

لم يكن نجيب محفوظُ بدءاً بين الروائيين فى الاعتماد على قصة آدم وحواء وإعادة صياغتها فى أسلوب زوائى لتصوير نشأة البشر على الأرض، والصراع فى المجتمعات، والحين إلى الفردوس المفقود، ودور المرأة فى الغواية، ويتحدى الانسان، وريغته فى العودة إلى الأصل الأول بالعمل والجهد. عالجهما الأدباء كما تناولها الفلاسفة منذ أوغسطين فى مدينة الله حتى بول ويكير فى «فلسفة الارادة». وقد كان ابن طفيل أكثر شجاعة عندما فسر نشأة حى بن يقظان على الجزيرة النائية تفسيراً طبيعياً، بدرجة معينة من الحرارة مع درجة معينة من الرطوبة تنشأ الخلية الحية ثم تنقسم إلى خلايا فينشأ الانسان، لم يخرج نجيب محفوظ على التفسير التقليدى للقصة ، صراع الخير والشر كما إستعملها الفقهاء من قبل مثل الشهرستانى لتفسير نشأة التعدد من الوحدة بأخطاء القياس وعصيان الأمر .

٣ - جبل والخلص بالقوة

وبالرغم من جعل الجبلوى الموقف فى ذروة أدهم إلا أن الواقع كان على خلاف إرادته ووصيته. استمر الكدح من أجل الحياة والسعى وراء الرزق وأصبح آل حمدان، ورثة أدهم . هم البائع الجوال، وصاحب الدكان أو القهوة، والمتسولون، وتجار الخدورات. طابعها الزحام والضجيج. الأطفال الحفاة أشباه عرايا، والنساء تقمن بأعمالهن. يملأن الصمت بالصراخ والشتائم. تسمع دقة الزار بين الحين والآخر، وأصوات عربات اليد، والمعارك بالأيدى واللسان، قطع نموء، وكلاب تنبح، وأكوام زباله، وفئران وثعابين، وعقارب وذباب، ونمل وقمل. كل شاب يجد فى نفسه القوة يتحرش بالأمنين، ويصبح فتوة على الحى، يفرض الاتاة والحماية، ويبيع سلطانه لمن يشاء مثل فتوة الليشى وأبو سريع وبركات وحمودة وكبيرهمم زقلط. ويعتمد الأفندى ناظر الوقف على كبير الفتوات لينفذ أوامره، ويسلب الناس حقوقهم، ويرث آل حمدان أصحاب الحق الشرعيين الوارثين النبوة والملك مثل بنى إسرائيل. ضاع حق آل حمدان فى الوقف، وتمرغوا فى تراب القذارة والبؤس، وتسلب عليهم فتوة ليس منهم بل من أخط الأحياء. يهتفون للمنتصر أيا كان، ويهللون للقوى أيا كان، ويسجدون أمام النبائيت، يدارون بذلك كله الرعب الكامن فى أعماقهم، غموس اللقمة فى حارة الهوان، لقد وعد الجبلوى أدهم أن يكون الوقف لخير ذريته

عندما ظهر له فى النهاية بعد قتل قدرى لهما عزاء له وعفواً وبشارة . وشيدت الربوع ووزعت الخيرات . ولما أغلق الأب بابَه واعتزل الدنيا احتذى الناظر حذوه ثم لعب الطمع فى قلبه فاستأثر بالريع ، وغالط فى الحساب ، وقتر فى الأرزاق ، وقبض على الوقف معتمداً على فتوات الحارة بعد أن إشتراهم . فزاد البؤس والفقر ، وعم الجبن والذل ، الفتوة وحده يمشى فى بحبوحة العيش ، والناظر فى قمة السلطة الدينية ، ويحتة الفتوة الأكبر فى قمة السلطة السياسية ، ويحتة باقى الفتوات الصغار ، الشرطة وأجهزة الأمن ، ويحتهم جموع الناس يدفعون الأتاوات للكل . ومع ذلك فهى حارة محسودة من بين الحارات ، تحظى بوقف وفتوات ، خير أمة أخرجت للناس بلا سبب ، لا يأمرؤن بمعروف ، ولا ينهؤن عن منكر . الناظر لص ، والفتوة جبار يعاونه على السرقة . فالارث ، أرث النبوة والملك ، خاص ببنى إسرائيل دون غيرهم . الصبر هو الحل ، والتطلع إلى المستقبل لا يجرى .

وبناء حارة الجبلاوى يدل على تسلط البيت الكبير عليها . الوقف ويهوت الناس فى خططين متقابلين أمامه . وهناك خلاء حول البيت الكبير من جميع الجهات رمزاً لللاتامى . وبمت ناظر الوقف ، السلطة الدينية ، على رأس الصف الأيمن من الحارة ، خليفة الله فى الأرض ، الكهنة رجال الدين . وأغلق البيت أبوابه على صاحبه وعلمه المقرين . ومات أبناء الجبلاوى مبكرين ، ولم يبق من سلالة إلا الأفندى ناظر الوقف . واجتمعت السلطتان الدينية ، الناظر ، والسياسية ، الفتوة ، فى سلطة واحدة تسيطر على مصير الحارة .

أما شعراء المقاهى فلا يروون إلا جهود البطولات ، متجنبين الجهر بما يخرج مركز السادة . ويتفتون بمزايبا الناظر والفتوات ، بعذل لا تحظى به ، ورحمة لا تجدها ، وشهامة لا تلقاها ، وزهد لا تراه ، ونزاهة لا تسمع عنها . وظيفة الشعراء إذن تبرير الواقع ، والتكسب بالشعر والنفاق . ليس عيب الشعر الغواية «والشعراء يتبعهم الغاؤون» بل المعجز والجبن «يقولون ما لا يفعلون» . «أهذا هو حال الشعراء يا رضوان ؟ ترددون حكايات الأبطال ، وتفتنون على الرباب ، فإذا جد الجد تفهقروهم إلى الجحور ، وأشتمت التردد والهزيمة . الا لعنة الله على الجبناء» .

وفى قلب هذا الواقع الأليم تبدأ بنور الثورة والتحمل والاعتراض والوعى بالسقوط والمثال الضائع . البشر بطبيعتهم يتنازعهم واقعان : الواقع والشد إلى أسفل ، والمثال والجنب إلى أعلى . الواقع مستمر : الغذاء والعمل والكدح والسعى والرزق . والمثال جذرة تشتمل فترفع الواقع أو تنطفيء فيسقط الواقع ، الواقع كالبدين والمثال كالنفس ، الواقع بلا مثال موت ، والمثال بلا واقع نفس هائمة على وجهها لا مستقر لها .

لذلك يبدأ الواقع بالتدخل من الداخل بإدراك البسطاء الذين أدركوا حدود الصبر وقبول الملة والهوان. يصف دعبس آل حمدان بأنه قضى عليهم بالنذل إلى الأبد، لا مقهى ولا كرامة. يسعون في العمل بعيداً عن الحارة، فإذا عادوا تواروا وراء الجدران، وإذا عثر بأحدهم فتوة عيث به صفماً أو بصفاً. كما يبدأ التمرد أيضاً عن طريق الشعر، رواية المقهى عندما تثير خيال الناس عن الماضي السعيد، أيام البطولات والأنبياء، وقت العدل والمساواة. يبدأ التحرير عن طريق القصص الشعبي وتذكر الماضي وتمنى العودة إليه تعويضاً عن الآم الحاضر وعدل الماضي. ويقارن بين المثال بالذكريات والواقع بالرؤية، الصراع الأبدى بين الخير والشر، بين أدهم وإدريس، بين همام وقدرى.

ويبدأ البحث عن طريق الخلاص بعد تراكم مظاهر الاعتراض وبدايات التحرك والقلق دون زعامة. الطريق هو القضاء «أماننا المحكمة»، «أن يلجأ إلى الناظر» قمة السلطة الدينية. وتفضل الحارة مواجهة الناظر. فذهبت إليه جماعة مع رجال الحى وليس آل حمدان وحدهم حتى ولو كان فى ذلك شبهة عصيان، وعبروا له عن الأسرة والوحدة. فالكل أبناء أدهم وأمية. ولكن الناظر اعتبر أن ذلك عهد ولى ومضى «ذاك تاريخ مضى ورحم الله أمرئ عرف قدر نفسه»، وأن الطبقية مسار اجتماعى وتاريخى بالرغم من أن الناس هم أبناء الجبالوى ومستحقو الوقف. ويحرك الناظر فى يده المسبحة ليوحى بالإيمان والتقوى، يقطع بها كما يقطع الثبوت على الرؤوس. فتاريخ الاقطاع هو تاريخ الدين. ويتصلب ويتشنج ويعدى أن هذا الوقف لجدّه، وأن الناس تصدق الحكايات الخرافية، ويسمعون قصص الأنبياء على لسان الشعراء ورواة السير والمغازى فى المقاهى. يعتبر رجال الدين أنفسهم ورثة الله وخلفاءه فى الأرض. يستأثرون بثروات النبوة فى السماء والأرض. طلب الناس رؤية الشروط العشرة، الوصايا العشر الأخلاقية التى لا ينصلح الفرد والمجتمع بدونها، ولكن الجد أغلق على نفسه الأبواب. وتذكر تمر حنة أن الموقف الخطأ فى الأصل وليس فى الفرع، عند الجبالوى وليس عند الناظر، ويصرخ دعبس «يا جبالوى تعال شف حالنا، تركتنا تحت رحمة من لا رحمة لهم» (ص ١٢٦). والكل يصرخ «يا جبالوى» صرخات إستغاثة وإستنصار، الدين عند الناظر أفيون الشعب وعند الناس زفرة المضطهدين، أراد الناظر أخذ الأمر بالشدة وعدم التهاون وإلا إنتهى كل شئ. قامت الثورة من الرعاع، ولا حل لهم إلا زقلط فتوة الفتوات الذى يقاسم الناظر الريح، وزقلط يتوق للدم. ولكن الناظر لا يريد تجاوز التأديب الحد المعقول، لا الإبادة. فكل من يلجأ إلى الأصل، الجبالوى وأدهم، يريد أن يسلب الناس أموالهم. فهو سلاح ذو حدين يستعمله الناظر ويستعمله الناس. فالدين

أحد عوامل الصراع الاجتماعي. يستعمله الظالم ويلجأ إليه المظلوم. وأدب زقلط آل حمدان بتهمة التهجم على الناظر مع أنها كانت مجرد رفع شكوى. وناقض الفتوات كبيرهم ولكن تظل شعلة الاعتراض ونبذ الثورة في النفوس حين تدعو تمرحنة على الظالم .

ثم تظهر النبوة في هذه الظروف، وهي نوع من البطولة الأخلاقية، نوع من الفتوة كما هو الحال عند الصوفية . الواقع عنصر تبريد، والنبوة عنصر تسخين. يظهر النبي من الناس، ينتمى إليهم وللاؤه لهم. يقودهم ويغيرهم ويقضى على الظلم الاجتماعي والفساد الأخلاقي بالقضاء على فتوات الحارة، مجابهة السلطين الدينية والسياسية. وهذا ما فعله جبل ، وهو يتيم وليس لقيطاً، أخذته امرأة الناظر من بائنة دجاج على حافة النهر وترى في بيت الناظر ولكنه في الأصل من آل حمدان. يشعر نحوها بخنان الأم ولكنه يرى إستغلال الناظر، موسى في بلاط فرعون، هو ربيب الناظر، ابن زوجته العاقر بالتبني، لم يعرف من الدنيا إلا هذا البيت ولكنه ينتمى إلى آل حمدان، وإنكار الحقائق لا يغيرها. كانت وظيفة جبل في بيت الناظر تسجيل الدفاتر كما كان يفعل أدهم ، وتوقيع عقود الإيجار ومراجعة الحساب الختامي للشهر. يتنازعه الولاء بين البيت الذى رباه والأصل الذى ينتمى إليه، بين بيت الناظر وآل حمدان، يتعاطف مع أمه لا مع أبيه، فالأمومة أقوى من الأبوة .

قتل جبل قدرة دفاعاً عن عبس كما قتل موسى المصرى دفاعاً عن العبرى. فجبل لا يقوى على قبول الظلم «هل يرضيك هذا الظلم يا جبلاوى؟» (ص ١٣٥). كان يجلس على نفس الصخرة التى كان يخلو فيها قدرى إلى هند، ويسترجع الذكريات، ويستمع إلى حديث النفس، كيف يستمتع بالحياة على حساب الغير؟ أليس خائناً لآل حمدان؟ وتتحرق النفس عن طهق الذكريات، ويحرق مثال الماضى الواقع الحاضر. كان يحب الخلوات، فلكل نبي خلوة ، خلوة المسيح إلى المعبد، وخلوة موسى في جبل سيناء، وخلوة محمد في غار حراء . كان يشعر بالظلم الواقع على آل حمدان، ويسمع الهاتف الباطنى، ويتساءل «ألا تعلم ذلك يا جبلاوى؟ إلى متى تسكت يا جبلاوى» (ص ١٣٦). فالاستجابة الخارجية لا تكون إلا بعد السؤال الداخلى، ويواجه جبل زقلط فى بيت الناظر، ويرفض تأديب آل حمدان إنتقاماً لقتل قدرة، ويترك بيت الناظر «من العار أن أترك أهلى يبادون وأنا أنعم بظلك» (ص ١٤٧). وتستثيره ذكريات الماضى، حديقة البيت الكبير، مأساة أدهم التى تروها الرباب، ويقرر أن يعيش كما يعيش أهل الحارة. فالصدقة وحدها هى التى إنتشلتها، ويقوى الجبهة الداخلية، ويصالح بين المتنازعين، ويعلم الناس عدم الحكم بلا دليل كما يفعل الفتوات. ويقابل فتاتين لا تقدران على ملء صفيحتيهما بالماء فيساعدهما كما فعل

موسى مع إبنى شعيم. ويقابل أباهما؛ البلقيطى الحارى. ويتعلم منه السحر لكسب القوت، السيطرة على الثعابين. وقد كان الساحر أيضاً من حارة الجبلاوى، من آل حمدان. وتزوج صغرى الفتاتين، شفيقة وليس سيدة الكبرى طبقاً للأعراف، وعاش سعيداً يفكر فى هذه اللعنة التى حلت بئرته أدهم، أسرة مجيدة تجرى فى دماءها الجريمة منذ القدم. قوم ظالمون وهو رجل شهيم. عاش أدهم ومات وهو يتمنى الحياة البرقة اللاهية، الحديقة والغناء. ثم يتساءل جبل «أين الجبلاوى؟» بحثاً عن الخلاص. خشيت عليه شفيقة وعلى وليدها من هذه الهموم. ولكن كيف تطيب له الحياة وهو يتنسب إلى آل حمدان، والأفندى رأس الاختصاب، وزقلط رأس الارهاب؟ شعر أنه مسؤول عن الأرواح التى زهقت، والأرزاق التى سلبت. يعود جبل إلى آل حمدان ويرى الجبلاوى فى الطريق كما رأى موسى النار. وتم اختياره لانتفاذ آل حمدان بعد أن سمع «أنا جدك الجبلاوى» (ص ١٧٧). ودعا الجبلاوى جبل إلى الثورة على الظلم «بالقوة تهزمون البنى، وتأخذون الحق، وتحبون الحياة الطبيعية» (ص ١٧٨). النداء حقيقى، والمطلب حقيقى. ولن يكون النداء وهماً إلا إذا كان المطلب وهماً. والنداء مبادئ عامة دون تفصيلات: الثورة على الظلم. فالتفصيلات والاجراءات متروكة لتقدير الناس. وصدق النداء مرهون بتحقيقه مصالح الناس.

صمم جبل على أن يذهب إلى الناظر وحده بعد الاطمئنان إلى أن آل حمدان سيكونون وراءه، وحدة متحاسكة لمواجهة الشدة. وقابل جبل ناظر الوقف وفى قلبه الحنين إلى الأم. وكشف له عن معاناة آل حمدان من الذل والموت والقتل. تريد الأم أن تنسى الماضى ولكن جبل يذكرها بالآلام الحاضر وبإجرام الفتوات. جاء جبل مطالباً بحقوق آل حمدان وحققهم فى الوقف والحياة الآمنة. تلك هى رغبة جده الجبلاوى. تعجب الناظر من أن الواقف لم يغادر بيته قط منذ اعتزل، ولكن جبل طلب الاحتكام إليه وإلى شروطه العشرة متوعداً الناظر بغضب الجبلاوى أن لم يرد حق آل حمدان المشروع.

وحدث أن ظهرت الثعابين فى الحارة بلدغ الناس. فتطوع جبل لاستخراجها بما تعلم من السحر، فالتبى ذو نفع، يبقى الناس الضرو، ويحقق لهم المصلحة، ثم ظهرت الثعابين فى بيت الناظر. وقرر جبل تخليصه منها مقابل كلمة شرف بإحترام آل حمدان فى كرامتهم وحققهم فى الوقف، وهتفت الحارة لجبل «جبل يا نصير المساكين. جبل يا قاهر الثعابين» (ص ١٩٢). ولكن الناظر لم يف بوعده، واستدعى الفتوات، ودخل معهم جبل مع آل حمدان فى معركة ضد زقلط الذى غرق فى الحياة والطين كما غرق فرعون وجنوده.

كانت حجة الناظر أن الناس يخضعون للقوة لا للشرف، ويخشون خوفاً من النبوت لا إعجاباً بالشرف، لذلك استعمل جبل معه نفس المنطق، القوة. ثم توجه البيض إلى البيت الكبير منادين جدهم الجبالوى لأن يخرج من عزلته ليعالج ما فسد من أمورهم. بينما ذهب آخرون إلى بيت الناظر، يدفعون البوابة. واستسلم الناظر لتحقيق إرادة الواقف وإصلاح الاختطاء. وطلبت الهام المروءة والرحمة تنبؤاً بقدم رفاة. ما كان أيسر أن يقوم العدل دون إراقة نقطة من الدم، ولكن القوة لا تجابه إلا بالقوة. ليست الفتوة مطلب جبل ولكن إستراداد حقوق آل حمدان دون الجور على حقوق الآخرين في مواجهة المزايدة ورد الفعل وجدل السيد والعبد، وأعطى جبل وصاياه الأخيرة بتذكيرهم بوصية جدهم، وبأن يكونوا أقوياء، وأن يصمدوا للملمات، وأن التذرع بالقوة إذا لم ينفع فلن يدفع بهم إلى أسوأ مما هم فيه، في اليأس قوة وعزيمة. وعندما يجرى الخير بين أيدي الناس سيتم رفع الباقي إلى مقام البيت الكبير. حاجات الناس أولاً. والخير للحارة أولاً دون باقي الحارات، آل حمدان فقط دون غيرهم، فاليهودية دين خاص باليهود وحدهم. لا فتوة في حمدان. والكل فتوة على من يطمع فيهم «أشداء على الكفار رحماء بينهم». ولما كان آل حمدان أحب أهل الحارة إلى الجد فهم سادة الحارة. يسود بينهم الحب والعدل والاحترام دون حسد أو شماتة. وتزدهر جبل عن أن يأخذ أكثر من حقه، وحقق العدالة على الجميع. المجتمع يؤله الزعماء والزعماء يقاومون هذا التآليه .

ولكى يضمن جبل إستمرار نجاح الثورة والقضاء على الظلم والطغيان سن الشريعة ووضع القانون للجبهة الداخلية، العين بالعين والسن بالسن، بناء على واقعة فقع عين كميلها من دعيس الذى أنقذ حياته وقتل قدرة بسببه، ثم فقع كميلها عين دعيس جزاء له فى شجار على القمار، لذلك أيضاً تم تحريم القمار «إن الواقف لم يؤثركم بحبه ليعتدى بعضكم على بعض. فأما حياة تقوم على النظام وأما فوضى لن تبقى على أحد» (ص ٢٠٨). لا نجاح لثورة ضد الظلم فى الخارج إن لم تقم على عدل فى الداخل «ما كرهتم الفتوة إلا أنها كانت عليكم. وما أن يأنس أحدكم فى نفسه قوة حتى يبادر إلى الظلم والعدوان. يا للشياطين المستترة فى أعماقكم إلا الضرب بلا رحمة ولا هوادة. فاما النظام وأما الهلاك» (ص ٢٠٩). أصبح جبل بعد ذلك مخوفاً مرهوباً «وتهاس الناس بقسوته وظلمه، ولكن وجد هؤلاء دائماً من يرد عليهم قولهم، ويذكر بالوجه الآخر لقسوته، وهو الرحمة بالمحتدى عليهم، والرغبة الصادقة فى إقامة نظام يضمن العدل والنظام والاختاء فى آل حمدان» (ص ٢٠٩).

«هذه قصة جبل. كان أول من ثار على الظلم فى حارتنا. وأول من حظى بلقيا الواقف

بعد إعتزاله . وقد بلغ من القوة درجة لم ينازعه فيها منازع . ومع ذلك تعفف عن الفتوة والبلطجة والاثراء عن سبيل الاناوة وتجارة الخداعات ، وليث بين آله مثالا للعدل والقوة والنظام ، أجل لم يهتم بالآخرين من أبناء حارتنا ، ولعله كان يضرهم لهم احتقاراً وازدراء كساتر أهله ، لكنه لم يعتقد منهم على أحد ، ولا تعرض لهم بسوء . وضرب للجميع مثالا جديراً بالاحترام (ص ٢١٠) .

٤ - رفاة والخلص بالرحمة

وعادت الحارة إلى السقوط . عم الظلم ، وساد التسلط من الناظر والفتوات . الناظر له اسم هذه المرة إيهاب بنفس الألف الممدودة التي لرفاعة . وزوجه لها اسم هدى وبها نفس الهاء التي في هند في محاولة جيل الأولى ، وأصبح الفتوة ليس زقلط بل بطيخة . ساء حال المجتمع ، وانغمس الناس في الحياة الدنيا . عمهم الظلم ، وسادهم القهر . وأصبح أسياد الحارة عبيداً أذلاء . ذهب جبل وعهده السعيد . تهوى النبائيت لأنفه سبب ، وأصحاب الوجوه المستكبرة تختال كالقضاء والقدر . ويتمنى المساكين المحال كما تمناه أدهم من قبل .

وما زال البيت الكبير مقاماً في الخلاء ، محاطاً بالسور العالي ، ومازالت حوله الذكريات : صخرة هند ، المقام والمصلى ، سوق المقطم الذي ذهب إليه جبل أيام محتته . لا يستطيع أحد أن يتحدث عن الوقف . أين جبل وعهد جبل ؟ أين القوة العادلة ؟ ماذا أرجع آل جبل إلى الغافة والظلم . لابد أن يخرج الجبلاوى يوماً من عزلته لينقذ أحفاده من الظلم والهوان . اعتزل في المنزل ، واستأثر ناظر الوقف برهعه إلا ما يهب الفتوات نظير حمايته . وهذا هو الدهليز الذي أغرق فيه جبل أعداءه . وفي هذه البقعة أقام أدهم كوخه ، وبارك الجبلاوى لابنه وعفا عنه . رسم المبيض صورة الجبلاوى فوق رأس الشاعر كما ترد أوصافه في الحكايات . فالجبلاوى من خلق الانسان والفنان . لماذا أغلق الجبلاوى أبوابه في وجه أحفاده ؟ ربما بسبب الكبر . كيف تمنى به الأيام ؟ لو فتح أبوابه لما بقى أحد من أهل الحارة في داره القلدة .

ويحكى عم جواد الضير الشاعر قصة جبل ليلة التقى بالجبلاوى في الظلام . وطلب منه عدم الخوف ، وحباه بالتأييد والعطف حتى انتصر . وعاد إلى حارته مجبور الخاطر . ما أحلى العودة بعد الاغتراب . وما أكذب أشعراء . إذ يريد الشاعر إرضاء السامعين بأى ثمن . وتختلف الروايات والحكايات طبقاً للأغراض والمواقف . فالشعر مثل الحارة جبان خائف . ينتظر ويتربص ، يدهن ويتملق . يؤيد القوى ، الناظر والفتوة ، على حساب الضعيف .

ثم أصبح الوقت ناضجاً لاحتلات تغير اجتماعى جديد بعد أن علت أصوات الاحتجاج .

فقد لاحظ حجازى أحد أبناء حى جبل إستكانه الحارة «عبيكم أنكم تخافون الموت أكثر مما ينبغي . لذلك يسيطر عليكم خنفس، وتسلط بيومى، وصادر إيهاب أرزاقكم» (ص ٢٤٣). العيب فى الناس. كان جبل قويا، والقوة والعنف إستخلص الحق الذى أضاعه الجبن. لا سبيل إلا القوة، والقوة وحدها لاسترداد الحق. وبغيرها لا يسود العدل، قديماً ذهب جبل إلى الأفتدى يسأله العدل والرحمة فأرسل إليه زقلط رجاله. ولولا النبائيت لا الرحمة لهلك جبل وآله. تجربة ناجحة أيام جبل وتستطيع أن تنجح من جديد بعد أن ضاع تراث جبل .

وهنا تنهياً الظروف لمحاولة ثانية وأمل فى خلاص المجتمع بتطهير النفس أولاً حتى يتم خلاص المجتمع. وهى محاولة رفاة كما حاول يسوع المسيح. ليست الغاية الوقف بل تطهير النفس من الطمع والجشع والأهواء حتى تحل مشاكل الوقف والظلم الاجتماعى وتسلط الفتوات. الطريق إلى ملكوت الأرض وملكوت السموات. وإذا كان السقوط نتيجة للأهواء البشرية؛ الحسد والغيرة والغواية فإن التخلص منها هو الطريق إلى الخلاص .

بدأ رفاة هارباً مع أبيه عم شافى مع زوجه عبدة من الحارة بعد أن شعر الأب بالظلم وبداية الاعتراض وقتل الأطفال الذى قد يظهر المخلص منهم كما هرب المسيح طفلاً مع كفيله زكريا وأمه مريم من فلسطين إلى مصر، هرباً من هيرود الذى أمر بذبح الأطفال. عم شافى هو أب رفاة وليس الروح القدس. وهو زوج عبدة أم رفاة زواجاً شرعياً وولادة طبيعية. تأمل وقلب وجهه فى السماء مثل أدهم وجبل مما دفع رفاة أن يتساءل «انتصر جبل يا أبى ولكن ما جدوى النصر؟» (٢٢٣). وكان الجواب «نسبنا الجبلاوى». والجلب كلالهما نحو البيت الكبير الذى يقف عند رأس الحارة متفرداً، صاحب هذه الأرض ومن عليها. الخير خيره، والفضل فضله. ولولا عزلته للمأ الحارة نوراً. باسمه ينهب الناظر الوقف ويعتدى الفتوات على الناس. لم ترد عين رفاة عن البيت المفلق، وأحس يائساً أن الجبلاوى لا يتكرر. لقد أغلق أبوابه فى وجه أحفاده. وكان رفاة يحب سماع الشعر والحكايات كما سمع عيسى التوراة من الأحبار. صادق عم جواد، وكرر زيارته له لتعليمه الحكمة وقصص السابقين. وأحب رفاة أم بخاطرها كودية الزار والذى رأى أيضاً صورة الجبلاوى معلقاً على الحائط فوقها. أراد رفاة أن يرسم صورة مثلها فى الدكان فنبه أبوه إلى أنهم أولى بنفقاتها. فما قيمة الخيال؟ كان لديها القدرة على إخراج العفاريث من الأبدان إبرة للمرضى، والحارة كلها فى حاجة إلى من يخلصها من شياطينها. عرف رفاة فن تطهير النفوس من أم بخاطرها كما تعلم جبل السحر من البلقيطى. والحقيقة أن العفاريث هم أولئك الناس. لكل إنسان عفريت هو سيده، وكما يكون السيد يكون العبد.

ويحرق لكل عفريت البخور المناسب، وتدق له الدقة المطلوبة لكل حالة. يتخلص العفريت بالبخور الزكي والنفحة الطيبة. وهل يمكن تخليص ناظر الوقف من عفريته؟ هل يمكن خلاص الشر بالخير؟ أراد رفاعة تعلم أسرار الزار لتطهير الحارة لا لكسب المال مادام بالامكان هزيمة الشر بالطيب الجميل. صحيح أن الناظر إستولى على الوقف ولكن الخلاص منه لا يكون بإسترداد الوقف ولكن بتطهير النفس من الدنيا من أجل إكتشاف السعادة الحقيقية.

كان رفاعة وديعاً رقيق الحال. جُبل على رقة ومودة. لا يستطيع أن يسلو الصدقات، فالأشياء الطيبة لا تنسى أبداً. كان ذا قامة طويلة، وعود نحيل، ووجه وضّاء. فتى جذاب ينضج بالوداعة والرقة، غريب في الأرض التي يسير عليها. بعد أن تعلم النجارة هام على وجهه في الخلاء كما فعل جبل. احتقر الناس رفته غير المألوفة وصفاء عينيه وصوته العذب وهو من صلب الرجال. كان عطوفاً على الساقطات. هن معذورات في حاجة إلى هداية وليس إلى عقاب، أثر الحب والسلام بالرغم من عيشه بين نبايت الفتوات. لم تتفق النجارة مع شخصه على عكس رعى الغنم والتجارة. لذلك اختفى في الصحراء مثل إختفاء جبل وإختفاء المسيح وبحث مريم عنه والعثور عليه في المعبود. وظن أبوه أنه عند جواد الشاعر أو أم بخاطرها كردية الزار. أما هو فقد ضاق بحياته وذهب إلى الخلاء شعوراً برغبته في الوحدة. كره مجالس الحشيش والزواج، وخلأ بنفسه ساعات طويلة عند صخرة هند، كان له تأويله الخاص لقوة جبل. لقد أراد جبل إستخلاص الحق بالحسنى ولم يعمد إلى القوة إلا دفاعاً عن نفسه، بالجبروت أقام العدل، إن الحارة اليوم في حاجة إلى الرحمة. لم يستطع رفاعة السكوت عما يشعر به، يناقش في الدكان. واختار مكاناً أسفل سور البيت الكبير المشرف على الخلاء. دهمه شعور مشرق بأن صوت جده الجبلاوى يناديه قائلاً «أما جبل فقد قام بمهمته وكان عند حسن الظن به، ولكن الأمور ارتدت إلى أقبح مما كانت عليه» (ص ٢٤٧). ولما طلب رفاعة من جده أن يمد إليه يد العون قال «ما أقبح أن يطلب شاب جده المعجز بالعمل والابن الحبيب لا يعمل؟» (ص ٢٤٨). ولما اشكى رفاعة أن لا حيلة له حيال أولئك الفتوات وهو الضعيف رد الجبلاوى «الضعيف هو الغنى الذى لا يعرف سر قوته وأنا لا أحب الأغنياء» (ص ٢٤٨). إنهم لا يقتلون إلا من يتطلع إلى الوقف ورفاعة يبحث عن الحياة الصافية التي بحث عنها أدهم من قبل. ولم يطلب جبل حقه في الوقف إلا سعياً وراء الحياة الصافية. ثم غلب الظن أن هذه الحياة لن تيسر إلا إذا توزع الوقف على الجميع ونال كل حقه واستثمره حتى يقنيه عن الكد فتخلص له الحياة الصافية. ما اتفه الوقف أن أمكن بلوغ هذه الحياة بدونه. وهو أمر ممكن لمن يشاء. ومن الممكن

الاستغناء عنه في الحال. لا يحول بين الانسان والسعادة إلا العفاريات الكامنة في أعماقه، فلا يتغير شيء في الخارج إلا إذا تغير الداخل أولاً «لا يغير الله ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم». عيب أم بخاطرها أنها تنتظر حتى يجيء إليها المرضى الموسرون ولا تنهب هي بنفسها إلى المساكين كما يريد رفاة. لذلك اهتم بالنفوس لا بالوقف، ومادام لا يؤذى أحداً فلن يؤذيه أحد. ولا محال مادام الجد مازال حياً.

وكى يعطى رفاة مثلاً حياً للرحمة والتضحية بالنفس وتطهيرها تزوج ياسمينه العاهر^(١) بعد أن أراد الناس معاقبتها كما فعلوا مع مريم المجدلية، دفاعاً عن شرف آل حمدان، إنفاذاً لسمعة خنفس حتى لا يلدو متهاونا في تطبيق الشريعة ويومي خيلها. أنهم رفاة بأنه لا كرامة له وبأنه امرأة وأحمق. ولكن رفاة طلب لها الرحمة بضعفها وذعرها، وقدم نفسه للعقاب بدلاً عنها، رحمة باستغاثتها. وفي ليلة الزفاف طلب تربتها وتخليصها من العفاريات. ليست شريرة. أحبها الناس واحتقروها لنفس السبب. تمتعوا بها وزايلوا عليها في الكرامة والشرف. يباهون بالكبار ويفاخرون بأنهم من صلب أدهم. مادام التخلص من العفاريات ميسوراً فالسعادة قريبة. لا يطبق رفاة أن يتعذب إنسان. يحب كل الناس وليست ياسمينه وحدها. وهذه هي السعادة الحقيقية. طهر أباه وزوجه وأمه حتى تتحقق السعادة الصافية.

وكون رفاة له تلاميذ: القهر، الغرور، وتحقيق السعادة لمن ينشدها مخلصاً^(٢). عمل بلا أجر. وشفى الفقراء لأنهم لا يملكون الثمن. خلص الناس من العفاريات، ووهب الصحة والسعادة لوجه الله. أحب الفقراء. واصطفى من مرضاه أربعة وكانهم رسله، فصاروا أخوة له، يرمجوا وحشاشاً وفتوة وقواداً. لم يعرف أحد منهم الصداقة ولا الاخوة ولا المحبة من قبل. تخلصوا من العفاريات، وتطهروا من الحقد والطمع والكراهية وسائر الشرور التي تفتك بالحارة. وأصبحوا سعداء بالرغم من فقرهم وضعفهم. لاحظ لهم في الوقف أو الفتونة. «لم يستطيع جبل أن يغير النفوس بنيله حقه في الوقف. ولما رحل عن الدنيا انقلب الأقرباء مغتصبين والضعفاء حاقدين، وأطبق الشقاء على الجميع. أما أنا فأفتح أبواب السعادة بلا وقف ولا قوة ولا جاهد^(ص ٢٦٩). وعندما يلمس الأقرباء سعادة الضعفاء سيدركون أن قوتهم وجاههم وأموالهم المكتسبة لا شيء.

(١) تم حذف لفظ «العاهر» من مدح محور الأدب والعلوم الانسانية في مجلة «عالم الفكر».

(٢) وتم حذف هذه العبارة أيضاً

وخاتنه ياسمينه مع بيومى مع أن مريم المجدلية لم تخن. فى رأيها أن رفاعه أول كوديه زار من جنس الرجال، لا عمل له إلا تخليص الفقراء من العفاريت، مشغول عن زوجته بعفاريت الناس. يعتقد أنه مكلف بإسعاد الفقراء وتطهيرهم. هذا ما يريده الواقف لأبنائه تأيلاً لأقوال يتغنى بها الشعراء. ويواجه بطيخة رفاعه بعد أن قال أنه اتصل بالواقف، وكان الاتصال به حكراً عليه دون الناظر. ويرفض بطيخة الاعتداء عليه لأنه مخلوق لا ذكر ولا أنثى، والاعتداء عليه مهين للفتوة، كما أن له أنصاراً عديدون يحمون به بإلقاء الحجارة. يحتقر القوة والجاه والثراء باسم الجيلادى وهى مزيابه وصفاته فى رأى الناظر. والعاجز عن شئ يلغيه وينفيه حتى ترتفع مكانته فيسلبه الناس، فالأخلاق قناع على ما يقول نيتشه .

ورفض رفاعه الدخول فى معركة ، وآثر الهرب «لا تفكروا فى العراك فإن الذى يشقى لإسعاد الناس لا يهون عليه سفك دماثلهم» (ص ٢٨٣) . ورفض الهجرة من الحارة حتى يؤدى رسالته. يحب الحارة والحارة تحبه. ولم يفعل شيئاً يستحق العقاب إلا أنه من حى جبل المكروه لديهم، بالأمس حاربوا جبل لمطاليتيه بالوقف، واليوم يحاربون رفاعه لاحتقاره الوقف. ينكر عرفة الحياة ولكنه لا يستحق الموت. لو عرضوا عليه بيت الواقف ما قبله. نفسه حزينة حتى الموت. فمن الظلم قتله وليس فيه جانب واحد يستحق العقاب. خاتنه ياسمينه بدلاً من يهودا، وهو الوحيد فى هذه الدنيا الذى أحسن إليها. ليس رفاعه ضعيفاً كما يتصورون ولكنه نقل المعركة من ميدان إلى ميدان، من الخارج إلى الداخل، من المادة إلى الروح، مما يتطلب شجاعة أسمى وقوة أشد .

وعاش رفاعه مع تلاميذه الليلة الأخيرة. ترى هل يدرك جده بحاله؟ أن كلمة منه تستطيع أن تنقله من مخالب هؤلاء الجبارين وترد عنه كيدهم. انه قادر على أن يسمعهم صوته كما أسمعهم إياه فى هذا المكان. لقد وجد جبل نفسه فى مثل هذا الموقف ثم تجا وانتصر. طالب رفاعه تلاميذه باليقظة كما طالب المسيح بفهم فى حاجة إلى الوعي. وصاحت الديكة. وقتل رفاعه وصاح «يا جيلادى» كما صاح يسوع «ربى لماذا تركتنى!». «كانت حياته حلماً قصيراً لكنها ملأت قلوبنا بالحب والنقاء وما كنا نتصور أن نغادرنا بهذه السرعة فضلاً عن أن تقتل بيد أحد من الناس، أحد من أبناء حارتنا الجاحدة التى داويتها وأحببتها، حارتنا التى أبنت إلا أن تقتل الحب والرحمة والشفاء ممثلة فى شخصك فغضبت على نفسها باللعنة حتى آخر الزمن... لماذا يذهب الطيبون ويبقى المجرمون؟ لولا حبك الباقى فى قلوبنا لقتنا الناس إلى الأبد... لن يوتاح لنا بال حتى نكفر عن جبننا» (ص ٢٩٧).

واختفت جثة رفاعة. ربما نقلها التلاميذ إلى مكان آخر، ويقال أن جسده ظلت ملقاة في الخلاء حتى حملها الجبلأوى بنفسه فواراها التراب في حديقته الغناء. وتقابل ياسمينة الحواريين الأربعة وتخبرهم باختفاء الجثة كما فعلت مريم المجدلية. وأخبرت الحواريين، ولكنهم يقتلون عقاباً لها على خيانتها كما شق يهوذا نفسه على جذع الشجرة. وتحول رفاعة إلى حى، وأطلق عليه اسم دار الشرفاء. وواصل أصحابه المخلصون رسالته وتبشيرهم بمجيئه. ولقنوا الناس أسرار علمه بتخليص الأنفس وتبشيرهم بمجيئه. بتخليص الأنفس ليزاولوها في مداواة المرضى. بذلك يمدون رفاعة إلى الحياة. أراد أحدهم الانتقام من القتل المجرمين ولكن الآخرين اتهموه بأنه ليس من رفاعة فى شئ كما فعل يولص. ويقال أن الفتوات اختفت. داهمتها الحرائق، وأن مجانين رفاعة منتشرون فى كل مكان كالبق. ورشّ ييوى بالطوب. وتم تدمير الظلم بالطوب والجراد كما تم تدمير بيت المقدس، المدينة الظالمة.

واتفق الناظر مع أصحاب رفاعة على بدلية عهد جديد، والاعتراف بالرفاعيين كحى جديد مثل حى جبل بما له من حقوق وإمميزات. ونصب على، أحد الحواريين، ناظراً على وقفهم، يسلم لهم نصيبيهم، ويزرع عليهم على أساس المساواة الشاملة. وعاد إلى الحى الجديد جميع المهاجرين الذين فروا من الحارة فى فترات الازهاى وعلى رأسهم عم شافعى وزوجته وأصحاب رفاعة. وحظى رفاعة فى موته بما لم يكن يحلم به فى حياته من التكريم والاحلال والحب حتى صار قصة باهرة تروى على كل لسان. تغنى بها الشعراء خاصة رفع الجبلأوى لجسده ودفنها فى حديقته. وقد أجمع الرفاعيون على ذلك كما أجمعوا على الولاء له ولوالديه. لكنهم اختلفوا بعد ذلك. فأصر البعض على أن رسالة رفاعة يجب أن تقتصر على مداواة المرضى وإحتكار الجاه والقوة. وغالى آخرون فتجنّبوا الزواج حباً فى محاكاته. وتمسك فريق ثالث بحقه فى الزواج ودعا إلى تجديد حى رفاعة. لم يكره الوقف لذاته ولكن ليبرهن على أن السعادة ممكنة بدون. وزع الربيع بالعدل ووجه قسماً منه إلى البناء والخير. فالיום خير من الأمس. والغد خير من اليوم. فإذا كان رفاعة قد وحد الناس فى حياته فإنهم تفرقوا واختلفوا بعد موته، حول شخصه ورسالته.

٥ - قاسم والخلاص بالعدل

وسقطت الحارة من جديد، وعادت إلى سابق عهدها وكأن شيئاً لم يقع، لا محاولة جبل بالقوة، ولا محاولة رفاعة بالرحمة. انتهت المحاولتان إلى حيين بالحارة، حى الجبلية

وحى الرفاعية. لكل منهما فتوة. تحولت النبوة إلى كهانة، وتحولت الخلافة إلى ملك عضود. لم يمت رفاعة يوم مصرعه ولكنه مات يوم انقلب خليفته إلى فتوة وضاعت النبوة. فى الحارة الأقدام عارية، والذهب يلهو بين أكرام الزبالة. الوجوه ذابلة مهزولة، والقباب مرقمة، والشعائم تحيات، والنفاق علاقات وسلوك. وهناك حى جديد، حى الجرايع يضم الفقراء والمساكين والضعفاء والمرضى الذين لم يخرج من بينهم زعيم. له فتوة، سوارس، كما كان أبو جهل فى قرهش.

والبيت الكبير مازال قائماً على قمة الحارة وفى وسط هذا الانهيار، وراء أسواره غارقاً فى صمت الذكريات، على يمينه بيت الناظر، وعلى يساره بيت الفتوة، تجاور السلطين الدينية والسياسية، التشريعية والتنفيذية. لم يكن للناظر اسم أهام جبل. وكان اسمه إيهاب أيام رفاعة. واسمه الآن رفعت أهام قاسم. وفتوته لهيطة. ويدل الاسم صوتياً على النهب والسلب واللهط والسرقة كما كان فتوة جبل جلطة من نفس الجيم واللام، وكان فتوة رفاعة حجاج من الحج إلى الملأ الأعلى، والارتفاع فى الألف الممدودة. يسرق وينهب وفى نفس الوقت يحث الناس على اتباع سنة رفاعة فى احتقار الجاه والثراء.

وكان الشعر كمادته يدافع عن الأمر الواقع. تؤكد الرياب أن نظام حملة النبايت ونظام الوقف نظام عادل جرت به شروط الواقف العشرة، وسهر على تنفيذه الناظر والفتوات. يبدأ الشاعر بتحية الناظر رفعت، ولهيطة الفتوة، وسوارس سيد الحى قبل أن يروى قصة أدهم والجلاوى. يفرق الشاعر فى الماضى دون الحاضر، ويخرج الناس عن واقعهم المأساوى إلى حلم خيالى، يجد الناس فيه تعويضاً وسكناً وبدلاً.

وكان الناس كالعادة يتساءلون: أين جلاوى؟ لماذا اختفى: لماذا لا يخرج من البيت لانقاذ الحارة وإعادة سيرة أدهم وجبل ورفاعة، ويسترد حقوقهم من ناظر الوقف، ويخلصهم من الفتوات؟ وهنا ظهر قاسم، طفل يتيم. عمه بياح بطاطة ينادى على عربة «بطاطة العمدة... بطاطة الفرن». وهو قريب سوارس الفتوة من بعيد. لم يرزق عمه بمولود فاعتبر ابن أخيه ولده، نشأ شبه وحيد. يذهب إلى الخلاء ليلعب حول صخرة هند حيث تهيج الذكريات، الجلاوى وأدهم وهام وجبل ورفاعة، تعلم من خبرات السابقين. كان يتطلع مع الصغار إلى البيت الكبير مفاخرأ بجده ومقام جده. تكلم البعض عن جبل، والبعض الآخر عن رفاعة وهو أُمى ليس لديه ما يقوله. انتهى ثمار المنزل وأشجاره. فدخل ليأخذ منها، ويسبح فى فسقيته. كان يحب الدنيا منذ الصغر، ويتذوق الحياة الهنية، ويعشق النساء،

ويقدر جمالهن. كثيراً ما أخذته عمه زكريا إلى المعلم يحيى يستمع منه أخبار السابقين وقصص الماضي، وهو إنسان فاضل من الرفاعية ترك الحارة هرباً من الاضطهاد، من البقية الصالحة التي من خلالها يستمر التاريخ. تعرف على مستقبل قاسم كما فعل ورقة بن نوفل مع محمد. يعيش في جو المقاهي والحشيش والجنس، ويسأل عن كل شيء وفائدته ومضرته، ثم يتحول إلى راعي غنم عندما كبر، فرعاية الحيوان مثل رعاية الأمة. وعالم الحيوان الرعى والتكاثر مثل حال البشر، الطعام والجنس. رعى الأغنام من كل حي، جبل ورفاعة، ومن كل طبقة، الفقراء والموسرين. وكلها ترعى في إثناء ووثام عكس حارة الاشقياء القساة. وقد كان همام راعياً. كان يحب النظافة، ويمشق حسن المنظر حتى أحبته النساء.

تجلت حكمته في معرفة سارق نقود نجاد حسماً للنزاع بين القبائل وحفظاً لكرامة الجميع كما فعل محمد في الحجر الأسود وتنازع القبائل على وضعه في مكانه في الكعبة. هي سرقة حلال من الفقراء والمساكين واسترداد لأموالهم من الناظر والتي دفعها لتجديد الفرش. وكان الحل أن يضع السارق المحفظة ليلاً في الحارة حتى لا يرى أحد من الذي أخذها وإلى أي حي يتسب. وكان قاسم بعد هذه الشهرة في إنقاذ الحارة من معركة النبابت بين الفتوات يتعهد بنجعة سيدة موسرة جميلة، قمر، تسمى نعمة. لمحها ولحقه، وتبادلا النظرات والاشارات. ثم بحثت قمر جاريتها سيدة تومى إليه بإستعدادها للزواج منه وخطبته لها. ففاح عمه في الأمر، وهو الشاب الذي كان تصيد الفتيات عند المغيب في الخلاء دون أن يرى في ذلك عيباً. فهو ليس كرفاعة بل مثل جبل. أحب وتزوج واستخلص حقه في الوقف ووزعه بالعدل. وليلة أن رجع قاسم نعمة، نجعة قمر، أعجب بسكينة الجارية وشعرها المغفل. ولكنه رأى في قمر الزوجة والأم، حب المرأة وحنان الأم، سيدة في الأربعين على خلاف مفامرات الخلاء. رأت قمر فيه الحكمة التي تجلت يوم السرقة وفرض الاشتباك بين الفتوات، ورأى فيها العطف الأجل من الحكمة، والعشاء الذي كان يعطى له في المساء وقت لإرجاع النعجة. يرعى الحارة كما يرعى الغنم، ويرد عليه الفتوات التحية إحتراماً له. كان زوجها من الأكابر وهو ليس إلا راعي غنم، ولكن للنساء بإستمرار ما يرضيهم خارج التكافؤ الطبقي والاجتماعي. فقاسم مثال العقل والكرامة رغم الفقر. وهي موسرة يتاجر عمها في أملاكها وتريد القوى الأمين، طلبت إليه الجارية ألا يذبح نعجة في حياته لإكراماً لقمر، عادة تحريم الذبح في الأشهر الحرم أو ذبح الشاة في عيد الأضحية. وكانت قمر على قرابة مع أمينة زوجة الناظر. كان إسمها هدى أيام جبل، من خلال زوجها السابق، مما أحزن قاسم نظراً لعدائه الطبيعي للناظر ناهب أموال الحارة. أصرت

قمر على موقفها ضد عمها يتجاوز التفاوت الطبقي وروض العم حرصاً على تجارته في أموال قمر. وما أفضل زواج يجتمع فيه الرجل المهذب والمرأة الموسرة. ولم تهددها الوشاية بأنه كان يتردد على بيتها أثناء رعيه. وتكفلت قمر بمصاريف الزفة والفرح حيث دارت الأقداح، ووزع الحشيش، ورقص الفتوات، وفرح سوارس بفرض الأناوة على قاسم ورقته سكيكة. وعاش قاسم في سعادة بالغة، ورزق بإسعاد، ولكنه كان يحمل همه الاجتماعي معه. كان معها حملاً وديعاً، لا يطالب ولا يزجر، وبلغ حالة من الرضى لا يطلب عندها شيئاً. كان خير الرجال في الحي، لكنه يبدو كالغريب في الدار. حل محل العم في إدارة الأملاك بما له من لباقة في التعامل مع السكان الفظاظ. واكتسب ثقة العم عويس في حارة لا أخلاق لها إلا السرقة والنبوت. كان همه الاجتماعي ينقص عليه حياته. لماذا لا تكون السعادة للجميع؟ ولماذا يفرض الفتوة الأناوة ولا تكون زكاة من الجميع لصالح الفقراء؟

وكان قاسم يلجأ منذ الصبا إلى المقطم حيث كان يخلو جبل وحيث قتل رفاعة. وكان يجلس على صخرة هند، ويعشق الأماكن المقدسة التي تهيج الذكريات العطرة. وكان يمد بصره إلى الخلاء من خلال الفضاء فيستقر على البيت الكبير، بيت الجيلاوى الغارق في صمته كأنه لا يبالى بصراع الأبناء من أجله. ما أحوجهم إلى قوته الخارقة التي دانت لها هذه البقاع في الزمن الخالي. ولعل القلق لم يكن يساوره لولا ذكرى مصرع رفاعة على كثر من بيت جده. ووجد دافعاً من أعماقه يدعو إلى أن يصبح بأعلا صوته «يا جيلاوى» (ص ٤٢٦). جالت عيناه بين صخرة قدرى وهند وبين البقاع التي جرت عليها مصارع همام ورفاعة ولقاء الجيلاوى وجبل. هنا الشمس والجبل والرمال والمجد والحب والموت، وقلب يمزغ فيه الحب. ثم يتساءل: ما معنى هذا كله؟ ما مضى منه وما هوأت في الحارة ذات الأحياء المتخاصمة والفتوات المتناهدين، والحكايات التي تروى في كل مقهى طبقاً للأغراض والمصالح والأهواء؟ وإذا كانوا جميعاً أولاد الجيلاوى فلماذا لا يكونوا كلهم في الخنى أو في الفقر سواء؟ كان قاسم يحلم بما حلم به أدهم وجبل ورفاعة، ولكن كيف السبيل إلى تحقيق الحلم؟

وغاب قاسم ليلة دون أن يرجع إلى المنزل. ثم وجد عند يحيى بعد أن غاب عن وعيه على الصخرة وغشى عليه ونقل إليه. لقد سمع صوتاً قال أنه قنديل أى جبريل خادم الجيلاوى. لقد ولت أيام الراحة عندما بدأ يحمل المر الكبير. قال له قنديل: مساء الخير

ياعم قاسم، أنا قنديل، قنديل خادم الجبلاوى، خادم الوقف. سأل قاسم عن جده، كيف حاله؟ الجد بخير. هل يدري الجد بماذا يجرى فى الحارة؟ نعم، لأن المقيم فى البيت الكبير يستطيع أن يطلع على كل صغيرة وكبيرة. لذلك أرسل قاسم. إختياره لحكمته يوم السرقة ولأمانته. رسالته أن جميع أولاد الحارة أحفاده على السواء، وأن الوقف ميراثهم على قدم المساواة، وأن الفتوة شر يجب أن يذهب، وأن الحارة يجب أن تصير إمتداداً للبيت الكبير، وأن يحقق ذلك قاسم بنفسه، تحقيق ملكوت السموات على الأرض بالفعل والجهد الانسانى. لم يكن حلماً بل واقعاً. رأى قنديل وهو يعود إلى البيت الكبير.

بدأ قاسم بتبليغ الرسالة للأقارب: صادق (أبو بكر) وحسن (على) وعجرفة (عمر). وصدقوه فهو الصادق الأمين. لم يشهد أحد لقاء الجبلاوى وجبل ولا لقاء الجبلاوى ورفاعة. هى أخبار تروى وعادت بالخير على أصحابها. الحكاية تخلق واقعها بصرف النظر عن صدقها، والواقع العملى خير مقياس لتصديقها. الكل من صلب ذلك الرجل المعتكف فى بيته الكبير. لا فضل لحى على حى. صحيح أنه نشأ فى حى الجرايع ولكن لا بلاغ رسالته أيضاً لحى جبل وحى رفاعة تحقيقاً لإرادة الجد. زكربا لا يفكر إلا فى سلامة ابن أخيه. وعويس لا يفكر إلا فى الربيع ولكن قاسم إختيار كما إختيار جبل ورفاعة حتى ولو قتله الأقرباء وهزأ به الضعفاء. لم يعمل لصالحه فله زوج وإبنة ومال، ولم يعمل ضد الفتوات وحدهم ليكون كبيرهم أو ضد ناظر الوقف وحده ليكون خليفته ويجمع بين السلطتين الدينية والسياسية. إنما أراد الخير الذى أراه جده للناس جميعاً. لا يخرج الجد إلى الحارة كما طالب العم عويس ولو محمولاً على أعناق خدمه ليحقق شروط وقفه كما يشاء بل يتحقق ذلك بالفعل الانسانى والإرادة الانسانية. لم تصب العين قاسم ولكنه سمع نداء الجبلاوى. ولن يقلع عما فى رأسه ولو ملك الوقف كله وحده. لقد انتصر جبل فى حياته، وانتصر رفاعة بعد موته، وسينتصر قاسم فى حياته وبعد موته. الميراث للجميع على قدم المساواة كما قال الجبلاوى. ولن يبقى فى الحارة إلا جد رحيم وأحفاد بررة. ويقضى على الفقر والقذارة والتسول والطغيان، وتختفى الحشرات والذباب والنبايت، وتسود الطمأنينة فى ظل الحدائق الغناء. لن يأتى العام القادم إلا وقاسم سيد الحارة مثل فتح مكة. لن يتخل قاسم عن الأمر مهما تكن العواقب. ولن يكون دون جبل أو رفاعة براً بجده وأهل الحارة. لقد أفسد الجبن الرجال. يكذبون قاسم وهم آل جبل وآل رفاعة، وهم أولى الناس بتصديقه. الجبن داء الحارة والتفاق للناظر والفتوات دينها.

وبدأت التشريعات بناء على متطلبات الواقع وحاجته وفى مقدمتها مساواة النساء بالرجال فى حق الميراث بعد أن أن هضم حقهن فى الوقف. فالوقف الآن للذكور فقط. لقد أخبره جده على لسان خادمه أن الوقف للجميع. والنساء نصف كيان الحارة. وستحترم الحارة النساء يوم يحترم معانى العدالة والرحمة، لا فرق بين سيد وعبد، بين سيده وجارية، بين زوجة ناظر أو فتوة وبين زوجة خادم، حباً فى النساء وتحقيقاً للعدل والمساواة. ولما قتل سوارس شعبان شرع قاسم القصاص، قتل القتال. فالتشريع يفرضه الواقع أولاً ويصبح قانوناً عاماً ثانياً. ولما سكر عجرمة وأذاع سر اتباع قاسم: جد واحد للجميع، ووقف واحد للجميع والسلام على الفتوة، تم تحريم الخمر التى تذهب بالعقول.

وبدأ التفكير فى الوسائل والاجراءات بعد أن آمن به زوجته وخادمه وأصحابه وآله وأتباعه. كانت البداية، بعد مشورة، إستشارة محام شرعى أى اللجوء إلى السلطة القضائية لرفع ظلم السلطتين التشريعية (الدينية) والتنفيذية (الفتوات) عن رقاب الناس. ثم توجه قاسم إلى الناظر مدعماً بالسلطة القضائية وفتوى المحامى الشرعى، ولكنه وجده هناك عند الناظر مؤيداً له، وموظفاً عنده، يمرر مواقفه، ويدافع عنه، ويقاسمه مع الفتوات الربيع. لقد خان المحامى الأمانة. وهو خائن موكله حتى فى نبرة إسمه «الشافيرى». ثم بدأ التفكير فى نادى رياضى لتكوين الاتباع وتدريبهم على الرياضة البدنية إستعداداً للقتال وأخذ الحق باليد على طريقة جبل، تأسيس نظام رياضى وليس نظاماً سرياً، نظام علنى فى حوش بيت قاسم يرتاده الجميع .

ولما إشتد إضطهاد قاسم وأصحابه فكروا فى الهجرة إلى خارج الحارة، إلى جبل المقطم كما هاجر عمه يحيى من قبل وإقامة النادى الرياضى فى مكان آمن. وسيهرب الجميع بالحيلة لا بالقوة حتى لا يلقى قاسم مصير رفاة. وبدأ الجرايبع يهاجرون مع قاسم دون أن يبقى أحد فى فراشه تضليلاً مع إحسان التنظيم والتدبير كى يعود إلى الحارة منتصراً دون ناظر أو فتوة. وكانت زوجته قمر قد توفت بعد أن آمنت به ورأت إضطهاده قبل الهجرة. وحين أنهت بدرية أخت صادق وليست عائشة إبنته تخبره بضرورة الهجرة نظراً للخطر المهدد به وبعد أن كان قد دفن قلبه فى التراب لاحظ جسمها ورشاقتها، لاحظت سكينه خادمة قمر وحلته، واقترحت عليه الزواج من بدرية. وقد كان، بعد الحب والرعاية من قمر، ولكن ما أغنى الأموات عن إخلاص الأحياء، تبريراً للصدق أو سيراً فى الهوى ؟

وبدأت الغزوات، قتل فى الأولى سوارس فى الزفة وليس للاستيلاء على تجارة قريش فى بدر، إنتقاماً لمقتل شعبان، ومن أجل القضاء على الفتونة فلا يقل الحديد إلا الحديد، وطالبته بدرية بالاغتسال قبل النوم من غبار المعركة . وهو يذكر قمر ويعدها بالنصر مما غير وجه بدرية غير من زوجته الأولى وليس ترحماً عليها. وبعد الانتصار الأول بدأ الناس يحملون بامتلاك الوقف والتعيم الذى تهنأ به أمينة هانم والناظر. المهم الصبر وقلة الضحايا. ما أكثر المظلومين الذين يتمنون النصر، ولا يقدرون إلا الخوف، وأدرك الفضلاء من آل جبل ورفاعة أن قاسم سيتحول مثلهم إلى حكايات من حكايات الرهاب .

بدأ الناظر والفتوات الخطوة المضادة لايقاف قاسم وأتباعه، فقد نمسكن حتى تمكن. يغرى الحارة بالوقف مع أنه لا يكفى لأصحابه. يعد بالقضاء على الفتونة فيطرب لذلك الجبناء كما أظرب الفقراء. وإذا كان محمد قد كسب الغزوة الثانية فى أحد أولاً ثم خسرها ثانياً بالالتفاف حوله فإن قاسم كسب الجولة الثانية أيضاً. واستولى على الأغنام. وبادر بالمعركة. فإذا قتل لهيطة ضمن النصر لأن جلطة والحجاج سيتنافسان على الفتونة. واستطاع قاسم وأتباعه ليقاف صعود الفتوات إلى جبل المقطم بالرغم من قدومه من الخلف، ثم اغتيل حجاج فتوة الرفاعية بعد وقوعه مع جلطة. ثم إنتصر قاسم على جلطة فى الجولة الثالثة. ثم يدخل قاسم الحارة فاتحاً، دون غالب أو مغلوب، أبناء حارة واحدة، لجد واحد. والوقف للجميع. وهرب الناظر. وقرر قاسم علم الفتك به إحتراماً لزوجته لأنها قريبة لزوجته الراحلة قمر. فالقراة عامل فى تحديد السلوك .

وفى قاسم يتحقق حلم كل الرجال الطيبين، وما أقلهم فى الحارة: أدهم ، همام، جبل، رفاعه. ومع ذلك لقد مات أدهم كمدأ، وقتل همام ورفاعة. سيرة عطرة ونهاية مؤسفة فى حين كان قاسم سيرة عطرة ونهاية عطرة. انبعثت فى صدره رغبة فى أن يكون مثلهم. أما الفتوات فما أقبح حالهم. كم شهدت هذه الصخرة - صخرة هند - من أحداث أناس كقرام قدرى وهند، ومقتل همام، ولقاء جبل والجبلاوى، وحديث رفاعه وجده. وتبقى الذكري الطيبة أئمن من حياة الماعز والضأن. وشهدت أيضاً حياة الجد العظيم وهو يجوب هذه الآفاق وحده. يمتلك ما يشاء ، ويهرب الأشقياء . ترى كيف نحاله فى منزله؟ الوقف للجميع على السواء كما وعد أدهم حين قال له أبوه أن الوقف سيكون لذريته، المهم أن يحسن الناس إستغلاله حتى يكفى الجميع وبفيض للاستثمار، فيحيوا كما حيا أدهم فى رزق موفور وطمأنينة شاملة وسعادة صافية غناء^(١).

(١) تم حذف كلمة «غناء».

لم يفضل قاسم الاختيار بين جبل ورفاعة، بين الخلاص بالقوة والخلاص بالرحمة. لقد سأله عمه عن أيهما أحب إليه رفاعة أم الفتوة؟ وكانت الاجابة صعبة على الصبي في البداية. أراد عمه أن يكون بائع بطاطة مثله. أحياناً يكون قاسم مثل رفاعة. فلم يجعل الوقف غايته فقط بل حسن المعاشرة والعدل والنظام مثل جبل. لقد قتل رفاعة شر قتيلة. وكاد جبل أن يقتل لولا انضمام أهله إليه. أما قاسم فقد دعا الجرايع، المساكين، المعدمين في الأرض، قتل رفاعة على بعد أذرع من بيت الجبلاوى، واعتمد جبل على القوة. وعند قاسم القوة عند الضرورة، والحب في جميع الأحوال. فالقوة هي الاستثناء، والحب هو القاعدة. ولا يعيب قاسم الاهتمام بالوقف إذ كيف يعيش الناس بلا وقف ودون ما يقيم أود الحياة الدنيا؟ بالوقف والقضاء على الفتنة تتحقق الكرامة التي أهداها جبل إلى حيه، والحب الذي دعا إليه رفاعة بل والسعادة التي حلم بها أدهم. ولن تحتاج إلى أحد بعد قاسم إذا ما حققه حلمه. ومنرفع النباييت كما رفعها جبل ولكن في سبيل الرحمة التي نادى بها رفاعة. ثم نستغل الوقف لخير الجميع حتى نحقق حلم أدهم. هذه هي مهمتنا لا الفتنة (ص ٤٠٧). لا توجد شعائر وطقوس وممارسات فقد قام الشعر بها. لن تطهر الحارة من الفتنة إلا بالقوة، ولن تحقق شروط الوقف إلا بالقوة، ولن يسود العدل والرحمة والسلام إلا بالقوة. وستكون قوة قاسم أول قوة عادلة غير باقية. لقد وضع جده ثقته بين يديه، وهو على يقين بأن في أبنائه من هم أهل لحملها. كان جد قاسم في قوة جبل وفي رحمة رفاعة وقاسم مثله، صاحب الوقف، ومن حقه أن يغير ويبدل في الشروط العشرة، وأن تتغير طبقاً لتغير الواقع كما هو الحال في «الناسخ والمنسوخ». العدل للجميع بذلك تتحقق شروط الواقف، الخير للجميع. قوى الأبدان مثل جبل، وطهر الأرواح مثل رفاعة، وحقق العدل مثل جده. لا فرق بين حى وحى كما كان الحال في أيام جبل ورفاعة. كل زعيم لقومه ولكن قاسم بدأ بحى الجرايع وانتهى إلى دعوة الناس جميعاً. مجتمع واحد دون فتنة ولا ناظر، مجتمع متساو يعمه العدل، الحارة حارة الجميع، والوقف للجميع. وفيها يقيم الجبلاوى لا تميز فيها بين بنى الانسان، بين حى أو حى، فرد أو فرد، رجل أو امرأة، عمل أو عمل. الكل فيها بما فى ذلك الحرفيون وأصحاب المهن اليدوية مثل خردة الزبال، كان صادق ابن عم شتطح مبيض النحاس، وعجربة ابن عبد الفتاح الفسخاني، وأبو فصادة بن حمدون صاحب المقلّة، وحمروش بن حسونة الفران.

ذهب الناظر إلى غير رجعة. وأختفى الفتوات. فلا يوجد في الحارة بعد اليوم فتوة تؤدى إليه الآناوات أو عرييد متوحش تخضع له الناس. يعيش الناس حياتهم في سلام ومحبة. ويبيدهم ألا يعود الحال كما كان، إذا ما راقبوا الناظر. إذا خان عزله، وإذا نزع أحدهم إلى

القوة ضربه، وإذا دعا فرد أو حتى سيادة أدبوه. بهذا وحده يضمن الناس ألا ينقلب الحال إلى ما كان . وزع قاسم الربيع على الجميع بالعدل بعد الاحتفاظ بقدر للتجديد والانشاء. أجل، كان نصيب الفرد ضئيلاً ولكن إحساسه بالعدل والكرامة فاق كل حد. لم تشعر الحارة قبل قاسم بالسيادة حقاً وبأن أمرها قد آل إلى نفسها دون ناظر يستغل أو فتوة يستندل. ولا عرفت قبله ما عرفت أيامه من الاخاء والمودة والسلام. ويمكن تلخيص رسالة قاسم وشخصه في صورته لدى الجرايع إذ « رأى الجرايع فيه طرازاً من الرجال لم يوجد مثله من قبل ولن يوجد مثله من بعد. جمع بين القوة والركة والحكمة والبساطة والمهابة والمحبة والسيادة والتواضع والنظار والأمانة. وإلى ذلك كله كان ظرفاً بشوشاً أنيقاً وعشيراً تطيب مودته فضلاً عن ذوقه الجميل ووجهه الغناء والتكت. لم يتغير من شأنه شيء. اللهم إلا أنه توسع في حياته الزوجية كأنما جرى فيه مجراه في تجديد الوقف وتنميته. فعلى حبه بدمية تزوج حسناء من آل جبل وأخرى من آل رفاعه، وتعشق امرأة من الجرايع لم تزوج منها أيضاً. وقال أناس في ذلك أنه يبعث عن شيء لفقدته مذ فقد زوجته الأولى قمر. وقال عم زكريا أنه يريد أن يولث أسبابه بأحياء الحارة جميعاً مع النسوان، لكن حارثنا لم تكن بحاجة إلى تفسير أو تعليل لما حدث، بل الحق أنها إذا كانت قد أعجبت به لأخلاقه مرة فقد أعجبت له لحيوته مرات. وإن حب النسوان في حارثنا مقدرة يتيه بها الرجال ويزهرون ومنزلة تعدل في درجتها الفتوة في زمانها أو تزيد» (ص ٤٤٣) .

٦ - عرفة والخلاص بالعلم

وعادت الحارة كمادتها إلى السقوط من جديد بعد محاولة قاسم التي كان يعلن أنها آخر المحاولات، والباقية إلى الأبد، العدل للجميع والمساواة بين الناس. عادت الحارة تحت إمرة الفتوات، يوسف فتوة حتى جبل، وعجاج فتوة حتى رفاعه، والسنطوري فتوة حتى قاسم، وسيطر الناظر على الجميع، واجتمع السلطان الدينية والسياسية، التشريعية والتنفيذية. ولا توجد سلطة قضائية إلا في النبوت. إنتهى عهد قاسم بحكم صادق ثم حسن (وليس عجرة) طبقاً لنظام القرابة. وبدأ آل جبل وآل رفاعه يرجعون إلى طوائفهم وأحبابهم. وتحولت النبوة إلى خلافة، ثم إنقلبت الخلافة إلى ملك عضود. قتل الناظر في إحدى المعارك. وجاء الناظر قدرى، وهو نفس إسم قاتل همام، من ذرية الشر. وكان سعد الله فتوة الحارة كلها بكل ما يحتويه اسم «سعد الله» من تناقض. بدأ الناظر بتوزيع الربيع بالأمانة. وإستأنف التعمير والتجديد. ثم طمع مع الفتوات، إستأثر بالنصف، والفتوات الأربعة بالنصف الآخر. فرض الاتاوات على الساكنين. فتوقف الانشاء والتعمير. وتحول الجرايع إلى حتى آل قاسم مثل باقي الأحياء، بلا كرامة ولا سيادة. ولم يعد جبل ولا رفاعه ولا

قاسم إلا أسماء وأغاثى بنشدها الشعراء فى المقامى للمسطولين، الدنيا غرزة. والمواويل
حزينة من الخيبة والفقر والنذل. الكل يتمنى الموت أو الفية فى السكر والحشيش. الأغنيات
فاحشة داعة، والقضاء والقدر يخيم على الجميع، فالمكتوب مكتوب. الحارة تزجر
بالمجلات، والقسط والقاذورات، والكلاب والحشرات والأطفال، وطفل عار يلعب بفكر
ميت، عجزو ضرير يحمل صينية خشبية عليها لب وفول وحلوى وذباب. لقد إنقلبت كل
تجربة إلى ضدها، قوة جبل إلى ضعف، حب رفاعه إلى كراهية، عدل قاسم إلى ظلم.
الحارة مشزومة عليها لعنة دائمة، تسلط الناظر والفتوة ونفاق الناس وجبنهم.

ونفتى الرهاب كالعادة بذكريات الماضى، أدهم وبكايات جبل ورفاعة وقاسم. انتهت
التجارب، وبقت الذكريات فى الحكايات عن طريق الخيال. ينافق الشاعر الجميع. فوقه
صورة عجاج ممتطياً جواده، وصورة أخرى للناظر قدرى بشاربه الضخم وعباءته الأنيقة،
وصورة ثالثة لجثة رفاعه بين يدى الجبلاوى وهو يرفعها. يؤكد الشاعر أن رفاعه مات فى
سبيل الحب والسعادة ومع ذلك الناس تمساء. وبغنى أشعار أخرى عن الصراع بين أدهم
وإدريس، ولكن متى تكف الحارة عن هذه الحكايات؟ ماذا أفادت منها؟ ميهات أن تعمل
بما تسمع. يظن الناس أن حارتهم قلب الدنيا وما هى إلا حارة للميلطجية والمتسولين.
كانت فى البدء مرتعاً قفراً للحشرات حتى حل بها الجد الواقف. غنى كل شاعر لفتوة
حيه. واستعمل الناظر الرهاب، وأرصى إلى الشعراء أن يتنوا بمجلده وعدله.

وهنا ظهر عرفة، مشتق من نفس اسم رفاعه، رفاعه إلى أهلى، إلى السماء، وعرفة إلى
أسفل، إلى الأرض. قدم مع أخيه حنش إلى حارة الجبلاوى للسكن باحثاً عن حجرة.
مجهول الأب، مقتول الأم. أتى للانتقام لأمه ثم الانتقام من الفتوات كلهم. يغرى
الأطفال بالنعناع لتحقيق مطالبه الماجلة مما يكشف عن طابعه العملى المنفعى. أحب منذ
الوهلة الأولى وقبل أن يكشف عن شخصه عواطف بالمة المشروبات الساخنة على ناصية
الطريق وبنت المعلم شكرون الرجل العجوز، وزواجه منها بمباركة عجاج فتوة آل رفاعه. أتى
إلى الحارة يافعاً ولا تعرف له طفولة مثل رفاعه وقاسم.

وجد أن الشعر فى الحارة كعادته يقوم بتخدير الناس، وأن الرهاب والحكايات تسلب
عقولهم. يقول شاعر آل قاسم أن قاسم قد إستغل الوقف لتلبية مطالبه فيستغنى عن العمل،
ويفرغ للسعادة والغناء التى حلم بها أدهم. وهل الغناء هو الهدف الأخير؟ أليس حلماً
جميلاً مضحكاً؟ الأجل هو الاستغناء عن العمل لصنع الأعاجيب بشئ هو بالسحر

وليس سحراً. هو العلم الذى يشارك عرفة فى إشتقاق الاسم من المعرفة . يتحدث الآباء عن قاسم، ويتحدث عن الجد سماعاً ولكن الناس لا ترى إلا الناظر قدرى والفتوات سعد الله وعجاج والسمنطورى وبوسف. الماضى شئ والواقع شئ آخر. الناس فى غيبوبة تنسلى بالأحاديث ولا تهتدى إلى شئ. أما العلم، هذا السحر الجديد، فقد يتمكن يوماً من القضاء على الفتوات أنفسهم وتشديد المباني وتوفير الرزق لكافة أولاد الحارة. ويمكن أن يحدث ذلك قبل يوم القيامة لا بعدها كما تعد الحكايات لو تخول الناس جميعاً إلى علماء أى إلى سحرة جدد. هناك أدلة على وجود الفتوات بالنبوت لكن لا توجد أدلة على وجود جبل ورفاعة وقاسم إلا بالحكايات. والشعر خيال، نفاقاً وتبريراً، الكل مغلوب على أمره، يصبح كما صاح أبناء الجبلاوى «يا جبلاوى». كيف لا يرى الأبناء الجد الواقف وهم يعيشون حول بيته المغلق؟ هل يوجد واقف يعيث العابثون بوقفه على هذا النحو وهو لا يحرك ساكناً؟ هل هو الكبير، كبير سنه كما يرى شكرون والد عواطف زوجة عرفة؟ وإذا كان الله قادراً على كل شئ فكذلك هذا السحر الجديد. يبدأ الدين بنداء باطنى، وهائف داخلى فى حين يبدأ هذا السحر الجديد بملاحظات خارجية واكتشاف لقوانين الكون والطبيعة. يحقق قاسم رغبة جده وكما تحكى الحكايات أما عرفة فيقوم بأعمال حاسمة. ما يكدر صفو عرفة هو ما يكدر صفوة الحارة، وما يؤمنه يؤمنها. صحيح أن عرفة ليس فتوة ولا رجلاً من رجال الجبلاوى ولكنه يملك الأعاجيب فى جحره، سكنه الجديد، وفيها قوة لم يحز عشرها جبل ورفاعة وقاسم مجتمعين. وما السبيل إلى تنفيذ شروط الوقف العشرة؟ الجد قعيد الفراش، ما عاد بوسعه أن يكلف أحد من أحفاده بالعمل. لم يبق إلا هذا السحر الجديد القادر على رواية الحكايات القديمة، وهو إنتقال نوعى من جبل ورفاعة وقاسم، مجاوزة الفخر الكاذب بخطوة واحدة. العلم تطوير للدين وإرث وخلافة له .

ويشارك الواقع على لسان شكرون إحساسات عرفة، صوت اسم يهودى، شاهد آخر عهد قاسم، مما يدل على أن الفترات بين التجارب السابقة ليست بعيدة، ويتحسر على السعادة الماضية، يرى أن أهم عيب هو الكبير، كبير سن الجبلاوى، عجز لا يفيد. كما أن الماضى لا يعود بالحكايات: قال أبى، قالت أمى. لا يخلص من الفتوات، «الكبر أنه الكبير، اللهم احفظنا» (ص ٤٧٢). عاصر قاسم ورأى أيام العدل والأمانة. ينادى بالشورة «اضرب، اضرب» (ص ٤٧٣) مما يدل على قدوم التغير وظهور نبي جديد، عرفة. يرى أن الجبلاوى اعتكف فى بيته من قبل أيام جبل ويصبح «يا جبلاوى يا جبلاوى» (ص ٤٧٥). متى يجب بدلاً من الصمت والاختفاء، وصاياه مهملة، أمواله ضائعة، وقفه مسروق، وأحفاده

منهوية. لقد كان إردريس الذى عاقبه الجبلاوى خير ألف مرة من فتوات الحارة. ضربه السنطورى فمات. والتسليم هو أكبر الذنوب .

بدأ عرفة بممارسة سحره الجديد، العلم فيما يبدو، تحقيقاً لمطالب الناس، وتلبية لحاجاتهم، ولكنه لم يتلق إلا الإساءة. بدأ بالطب والعلاج، للأبدان لا للنفوس، كما كان يفعل رفاعه، ثم بالسلاح للمقاومة كما نشأ العلم فى الحضارة الاسلامية قديماً، وليست العلوم الرياضية أو علوم النبات والحيوان أو الفلك أو الجغرافيا، علوم من أجل إطالة العمر مثل الطب، والقوة والسيطرة، مثل السلاح، علوم الفرد والمجتمع، وهو العلم فى مجتمع الجنس والحشيش، فى مجتمع القهر والغلبة. ولا يتعلم العلم شفاهاً، من عالم أو شيخ بل من الطبيعة فى تجارب مباشرة عليها، وإن كان فى البداية تعلم عرفة من شيخ تعرفت عليه أمه لديه بعض من هذا السحر العجيب. تفشل هذه التجارب مرات حتى تنجح مرة. له رسالة اجتماعية مثل الدين، تغيير المجتمع وإن اختلفت الوسيلة. يعطى الثقة بالنفس وإمكانية الفعل. يقوم على حب الاستطلاع والرغبة فى إرتياد المجهول ومعرفة الأسباب وليس لطلب الرزق. إذا يعطى الساحر العجيب من جهده ووقته أضعاف أضعاف ما يتطلبه الرزق، يحلم أحلاماً عريضة عن السحر والمستقبل. وكان الرجل الوحيد فى الحارة الذى لم يقبل على الحشيش لحاجة عمله فى الحجرة الخلفية إلى اليقظة والانتباه. عنده ما ليس عند الجبلاوى نفسه، عنده العلم الساحر الذى يستطيع أن يحقق للحارة ما عجز عنه جبل ورفاعة وقاسم مجتمعين، ولن يترك الحارة حتى يقضى السحر على الفتوات، ويطهر النفوس من غفارتها، ويجلب من الخير ما يعجز الواقف عن جزء منه، ويصير هو الغناء المنشود الذى كان يحلم به أدهم. صحيح أنه فى زمن قصير حقق قاسم العدل بغير هذا العلم السحرى ولكن سرعان ما انتهت التجربة فى حين أن أثر العلم السحرى لا يزول. صحيح أن الإصلاح يأتى إذا تحققت العدالة، بتنفيذ شروط الواقف، لكن صحيح أيضاً أن العدالة لا تبقى إلا إذا توفر لها العلم الساحر.

فإذا كان الحال كذلك لماذا لا يذهب عرفة إلى البيت الكبير بدل أن يأتى صاحبه إليه؟ الدين يأتى إلى الإنسان فى حين أن الإنسان يذهب إلى العلم، الأول هبة والثانى كسب. الأول حال والثانى مقام كما يقول الصوفية. وقرر عرفة الذهاب إلى البيت الكبير، والذهاب إلى السر دون إنتظار قدومه. وما العجب فى وجود حفيد داخل بيت جده؟ وقف أمام البيت الكبير حيث توجد فيه الوصية التى تركها جده. توجه عرفة للأصل، للجد وليس للفرع أى الحفيد. فالعلم توجه نحو الأصول، بدلاً من الانتقام لأمه ومن السنطورى قاتل شكرون طبقاً لتقاليد الحارة؛ هذا التقليد المقدس من قديم الزمان. يتحول الانتقام إلى جزء

من عمل أكبر. لم يعهد إليه الجبالوى بشئ ، وهو لا يبذل كثير الثقة بالجبالوى ولا بحكايات الرباب. به رغبة جنونية فى التسلل إلى البيت الكبير ليسأله المشورة فيما ينبئ أن تسير عليه الحارة كما فعل السابقون الذين إختارهم الجبالوى. لقد إختار عرفة نفسه بنفسه. وهو الذى يذهب إليه. يريد معرفة شروط الوقف العشرة، ليس من أجل المعرفة وحدها بل للعمل بها. يريد أن يطلع على الكتاب الذى طرد بسببه أدهم إن صدقت الروايات. فالحلم تصديق للحكايات ووسيلة للتحقق من صدقها، هل هو كتاب سحر؟ فأعمال الجبالوى فى الخلاء لا يفسرها إلا السحر أو العضلات والنبوت. هل هو كتاب السحر الأول، سر قوة الجبالوى الذى صن به على ابنه؟ رسالة عرفة سرقة الكتاب المقدس كما سرق بروميثيوس شعلة المعرفة من الآلهة. لم يعد له هم فى الدنيا إلا البيت الكبير. وليس غريباً على مجهول الأب أن يتطلع بكل قوته إلى جده. لقد علمته حجرته الخلفية، محرابه العلمى، ألا يؤمن بشئ، إلا إذا رآه بعينه وجربه بيديه . فلا محيد عن الدخول إلى البيت الكبير. قد يجد القوة التى ينشدها، وقد لا يجد شيئاً على الإطلاق. كان بوسع جبل أن يبقى فى وظيفته عند الناظر، وكان بوسع رفاعة أن يصير تجار الحارة الأول، وكان بوسع قاسم أن يهنا بأملالك قمر وأن يعيش عيشة الأعيان، ولكنهم إختاروا جميعاً الطريق الآخر. كان رفاعة يقف مكان عرفة هذا عندما ترامى إليه صوت الجبالوى. هكذا تقول الرباب، ولسوف يعرف حقيقة كل شئ. فالحلم وسيلة التحقق من صدق الروايات. وفى هذا الخلاء كلم جبل بنفسه، وأرسل خادمه إلى قاسم. وفيه أيضاً قتل رفاعة ، وإغتصبت أمه وضربت ولم يحرك جده ساكناً ! كان يفكر فى الغد العجيب حين يسير فى البيت المجهول لعله يلقي الجبالوى نفسه ويحادثه فيستوضحه عما مضى وعما هو راعن، وما شروط وقفه وسر كتابه، ذلك الحلم الذى لا يتحقق إلا بعيداً عن سحابات الدخان الذى تنفثه الجوز. العلم وسيلة لمعرفة حقائق التاريخ .

ودخل عرفة البيت الكبير، ذكريات الماضى ورائحة الفل والباسمين . هنا طرد الجبالوى إدريس جزاء لتحديه، وإلتقى أدهم وأميمة . ويرى فى السحب أحوال نفسه، له حفيد. ولا أب له. لا هدف له إلا الخير، فليفعل له الجبالوى ما يشاء. الأبواب مغلقة بلا مفاتيح مما يدل على سهولة الاطلاع على السر الألهى. حسب الكتاب الذى يتضمن شروط الوقف وآيات السحر التى سيطر بها جده فى الخلاء والناس فى زماته الأول لم يكن يعرفون بعد. إن أحداً قبل عرفة لم يتصور أن الكتاب كتاب علم لأن أحداً قبله لم يمارس العلم. فالحلم لا يعرف إلا بعد الممارسة. لماذا صن الجبالوى على أبنائه بسر كتابه حتى يكشفوا أن روح

الدين هو روح العلم. حتى أدهم أحب أبنائه إلى قلبه لم يعرف السر. لقد أشعل أدهم شمعة، وما هو عرقه يشعل شمعة أخرى، وهو مجهول الأب ومستغنى الرباب بعده قصته إلى الأبد، وهو في طريقه إلى الخدع، إلى الكتاب الأتري المشؤوم. وفي الظلام تشبث به يد تمسك به فقتل صاحبها بالضغطة على رقبته. كانت جريمة أدهم العصيان وجريمته هو القتل. قتل رجلاً لا يعرفه ولا يعرف لمصرعه أى سبب. ونسى الكتاب ربما بعد قتل المؤلف. هل قتل الخادم الذى أرسله الجبلاوى إلى قاسم أم قتل الجبلاوى نفسه؟ خيال أم واقع؟ لماذا لم ينظر فى الوصية؟ هل مات الجبلاوى أم أنه لما علم بخير موت خادمه الأمين تأثر تأثراً لم تتحمله صحته الواهية فى تلك الذروة من العمر ففاضت روحه؟ إن الجبلاوى طيب، فتأثر بالانسان ومات لأجله. يموت الجبلاوى بموت الانسان وليس بعله خارجية. إذا مات الانسان مات الجبلاوى، إذا مات الخادم مات السيد. ولكن عرقه سبب موته من دون أحفاده جميعاً حتى الأشرار منهم وما أكثرهم. ما ألعن هذه الحارة؟ حتى كبار الأشرار احترموا هذا البيت طيلة الماضى حتى إدرى نفسه. عليها اللعنة إلى يوم القيامة. وربما يكون موت الجبلاوى خطأ، فلم يكن مسؤولاً عن الشر فهو الذى أرسل حمام وأدهم ورفاعة وقاسم. إنما الشر هم الفتوات، الحكام والناظر ورجال الدين. وربما كان الجد من دنيا وعرفه من دنيا أخرى. ولعل الجد نسى الوقف والنظارة والفتوات والحارة. واقترح آل جبل دفن الجبلاوى فى مقبرة جبل. أما الناظر فأعلن أنه سيدفن فى مسجد أقيم فى مكان حجرة الوقف القديمة بالبيت الكبير، وغنت الرباب أمجاد الجبلاوى، قاهر الخلاء، وسيد الرجال، ورمز القوة والشجاعة، وصاحب الوقف والحارة والأب الأول للأجيال المتعاقبة. إن كلمة من الجد كانت تدفع الطيبين من أحفاده إلى العمل حتى الموت. والآن، موته أقوى من كلماته. إنه يوجب على الابن الطيب أن يفعل كل شيء، أن يحل محله وأن يكونه.

واستمر عرقه فى عمله فى تخلص الحارة أو دفاعاً عن النفس بعد أن تعقبت الحارة عن طريق عيون الناظر والتهديد بالوشاية به. قتل سعد الله الفتوة بالخنجر لم قذف بالزجاجة الحارقة، الصورة الأولى للفتيلة اليدوية نتاج العلم الساحر، على أنصاره، ووضع خبطة لقتل فتوة الحارة الثانى. بعدها يبدأ التناحر بين الفتوات وكان عهدهم موشك على الزوال. فبعد قتل كبيرهم وقع الفتوات الآخرون، يوسف فتوة جبل وعجاج فتوة رفاعه، والسنطورى فتوة قاسم. وقامت المعارك بين الرجال فى الشوارع وبين النساء فى الحمامات، انفق عجاج والسنطورى سراً على القضاء على يوسف من أجل الاقتراع بينهما. ثم إغتيل السنطورى وهو يعانق بعد أن كان مرشح القرعة، وأصبح عجاج الفتوة، من وحى أبو موسى الأشعرى

وخلع على ومعاوية ثم تنصيب معاوية^(١). ورفض الناظر فتونة عجاج بدعوى ضرورة العيش في أمان خاصة وأن لديه فتوة من نوع جديد هو عرفة وما يمتلك من علم سحري. لقد استطاع أعوان الناظر معرفة سر عرفة الدفين، قتل الجبلاوى، وساموه على عدم تسليمه للحارة للقصاص أو إعطائه السلاح السرى الجديد الذى يغبنيه عن الفتونة والاعتماد عليها. وقبل عرفة العرض مضطراً ، فأصبح العلم السحري الجديد سجين السلطة القديمة، وعاش عرفة فى قصر الناظر ، وما أشبهه بالبيت الكبير. ففى الحارة الاشاعة حقيقية، والحقيقة حكم، والحكم إعدام. وحاول عرفة تبرير فعلته بأن النفس أمانة بالسوء دون الكشف عن الدافع الحقيقى، الانتقام لأغتصاب أمه وقتلها ثم الانتقام من الحارة كلها وكأنه يوحى بإمكانية المساومة. ولغة السحر لا يتكلمها إلا أهلها. وكشف الناظر نفاق العلماء، وأن دخول عرفة إلى البيت الكبير لم يكن بهدف حب الاستطلاع بل للاطلاع على الوقف وللقضاء على الفتوات وربما الناظر لانتقامهم أموال الوقف. بدأ عرفة بأمال بسيطة محدودة والآن لديه خطة جديدة تصبح آلة رهبة للسيطرة على الحارة فى أيدي الناظر، ولا يمكن مقاومتها. وقام العلم السحري الجديد بوظيفة الدين والحكايات القديمة فى قهر الحارة. يظن عرفة أنه الناظر بين يديه نظراً لحاجته إلى سحره، ويطن الناظر أن عرفة بين يديه سجين فى بيته تحت تهديد الاعلان للحارة عن قاتل الواقف، أما النجاة من هذا الارتباط فمرهون بالمستقبل. فى الماضى جاء جبل ورافعة وقاسم فما المانع أن يجمع فى المستقبل أمثال عرفة . فالعلم استمرار للنبوة، والعالم وارث النبى .

ولما كان النعيم لا يدوم فقد بدأ هم جديد، ضبطلت عراطف زوجة عرفة زوجها مع خادمة، وغادرت القصر. فالجنس والمال بقضيان على العلم كما قضت عليه السياسة. لا البيت بيتها ولا الزوج زوجها، سجن بالتهار وماخور بالليل ، كانت تظن أنه رجل من رجال الرباب فلا فرق عندها بين الحكاية والسحر الجديد. وانضح أنه وغد مثل قدرى الناظر وسعد الله الفتوة، سلطة جديدة منحلة مثل السلطين الدينية والسياسية. ورفض عرف مصالحة زوجته لأن المرأة لا تؤخذ باللين طبقاً لحكمة الحارة حتى تعود بنفسها ذليلة وكان العلم لم يحرر الرجل فى نظره إلى المرأة. وكشفت عراطف وهى المرأة أن حياة عرفة سلسلة من الأخطاء، وأنها تحتاج إلى عشرات الاعذار لتبريرها، ولن تجتنى من ورائها إلا المتاعب والعلاب.

ولم يجد عرفة أنيساً له إلا قدرى الناظر فى بيته الكبير، العلم والسياسة. كلاهما حبيس، خائفان من الحارة. كلاهما مصبان فى الموت فى لحظة تحرر الحارة من قهرها

(١) خلعت عبارة «من وحى أبو موسى الأشعري وخلع على ومعاوية ثم تنصيب معاوية».

باسم الدين مثل الناظر، ومن قهرها باسم العلم مثل عرفة. وفي ليلة من الليالي الحمراء بين عرفة وقدرى يترحم عرفة على أدهم ويترحم قدرى على إدريس إن أدهم يحب الأحلام ولا يعرف منها إلا ما أدخله الجبلاوى فى رأسه، الجبلاوى الذى أراحه عرفة من عناء الكبر. كلاهما سجين ما داما مطوقين بأناس يحقرونهما مهما حولت أقراص عرفة برودة الشيوخوخة إلى حرارة الشباب. أبغض عرفة الأشياء من السجن الذى وضع فيه ومن الكراهية المهدقة به ومن الهدف الذى تنكب عنه. ضاع الشباب، والجبلاوى مات، والكل أموات، أبناء أموات. أصبح الموت جلسيه، ينتظره فى أية لحظة ولأنفه الأسباب أو بلا سبب على الإطلاق، أين الجبلاوى الآن الذى تتغنى بأعماله الرباب؟ هذا قضاء ما كان ينبغي أن يكون. هل الموت نهاية الدين والعلم؟ انتهى الدين وانتهى العلم بالموت وخضوع كليهما للسياسة. وحتى إذا أعادت الأقراص الشباب، ما جدوى ذلك كله والموت يتبع كالظل؟ لولا حسد المحرومين حول البيت لتغير مذاق الحياة فى الأفواه، وحتى لو تم رفع مستوى حياة أهل الحارة إلى مستوى الناظر والعالم الجديد فهل يقلع الموت عن إصطياد الكل؟ يكثر الموت حيث يكثر الفقر والتعاسة وسوء الحال، وحتى لو جمع الناس السحرة لمقاومة الموت، فالموت يهدد السحرة. العلم موت يهدد الموت، والموت موت يهدد العلم، فالكلمة الأخيرة للموت. الموت أقوى من السحر. عرفة والناظر جيسان، لا يستطيع عرفة أن يخلص نفسه كما لم يستطيع رفاعة. حتى السحر الجديد لا يستطيع أن يجد لهذا المأزق الخائف مخرجاً.

ويبدو أن عرفة ندم على قتل الجبلاوى، فهل يستطيع العلم أن يحييه من جديد؟ هل يعنى ذلك قدرة العلم اللانهائية أم ضرورة الدين لإعطاء قيمة للعلم وإلا تحول العلم إلى تدمير وسلاح وإلى وسيلة فى أيدي السلطة؟ كيف يمكن التكفير عن هذه الجريمة؟ إن مأثر جبل ورفاعة وقاسم مجتمة لا تكفى. وإن تعريض النفس لكل مهلكة لا يكفى. وإن تعليم كل فرد السحر وفوائده لا يكفى. شئ واحد يكفى هو أن يبلغ عرفة من السحر الدرجة التى تمكنه من إعادة الحياة إلى الجبلاوى، الجبلاوى الذى كان قتله أسهل من رؤيته، فلتهميه الأيام القوة حتى يضمند الجرح النازف فى قلبه. إن ذروة عجائب العلم رد الحياة إلى الجبلاوى. العلم يرث الدين ثم يحتاج إليه من جديد ليعطيه سنداً من القيم بدلاً من العدمية والموت.

وفجأة وعلى غير سابق إنذار أبلغته خادمة الجبلاوى أنه لم يقتل الجبلاوى بل مات الجبلاوى حزناً على موت خادمه. وأخيرته بوصيته فقد كانت خادمتها ومات بين يديها. إشتد به التأثر عقب إكتشاف جثة خادمه واحتضر. فسارعت إليه لاسناد ظهره المختلج، ذلك الجبار الذى دان له الخلاء. وكانت وصيته أنه مات وعن قاتله عرفة راض وكأن الدين

نفسه مع العلم حتى ولو كان شراً ضد الدين، وكرر ذلك سبع مرات، قال قبل صعود السر
الالهى، إذهبى إلى عرفة الساحر وأبلغه عنى أن جده مات وهو راضى عنه» (ص ٥٣٨) .
وكررها مرة ثانية. ثم أكدها عرفة بلسانه «مات الجبلاوى وهو عنى راض» (ص ٥٤٠)،
وكررها مرة ثانية. ثم أعادها «إن جدى أعلن رضاه عنى رغم اقتحامى بيته وقتلى خادمة»
(ص ١٥٤١) ، وبمدها «لكننى واثق من أنه مات وهو عنى راض» (ص ٥٤٢)، وأخيراً
«لذلك نبهنى بلطف إلى سابق رضاه» (ص ٥٤٢). لم يقل الجبلاوى للخادمة أن عرفة قد
قتله، لم يقتل الجبلاوى أحد، وما كان فى وسع أحد أن يقتله. هذا كذب وإفتراء. لقد
مات الرجل بين يدى خادمتة. وذلك يعنى أن عرفة لم يقض على الجبلاوى بل ساعد
فقط على الاسراع بنهايته والاحلال محله. لقد اختفى الجبلاوى تدريجياً من المبادرة إلى
العزلة إلى الموت تأثراً دون ما حاجة إلى ضربة قاضية. لا فرق بين الخيال والواقع، بين
التوهم والحقيقة. وهو ما حدث فى «ميرامار» بعد ذلك. الواقع لا يصدقه أحد والخيال
يصدقه الناس. بدأ عرفة يتحدث عن جده بإحترام على عكس الزمن الأول الذى كان فيه
كثير الارتياب. وإذا استطاع وتيسر له النجاح فلن يعرف الموت. وإذا كان هو سبب موت
الجبلاوى فعليه أن يعيده إلى الحياة . هذا ما أخبرته به الخادمة. تمنى قد يتحول إلى واقع.
والواقع ينبع من الشعور . بالتالى يرد العلم إلى الدين، فالعلم بلا دين مسجين السياسة.
ويكون الموت نهاية الكل .

هرب عرفة من بيت الناظر الذى كان سجيناً فيه، ولم يمده إلا بأفكار الموت وكان
الطرب والشراب والراقصات ليست إلا ألحان الموت، وكأنه يشم رائحة القبور فى أصص
الأزهار. وقبض على عرفة وهو فى طريقه إلى أخذ زوجته عواطف، ودفنا معاً أحياء فى
جوال، مصير سعى مثل مصير رفاعة بل أسوأ، ودفن امرأة بريقة معه إكتشفت زيفه وهجرته .
لم يستطع عرفة أن يخلص نفسه كما لم يستطع رفاعة ، حتى السحر لم يستطع أن يجد
لهذا المأزق الخائن مخرجاً. ان رأسه المتورم من لطومات الناظر يرقد أسفل الجوال فيكاد أن
يختنق، ولم يعد له أمل فى الراحة إلا بالموت. سيموت وتمون الآمال. وربما عاش ذو
الفهقة الباردة، الناظر، فلمن البقاء اليوم؟ للدين أم للعلم أم لأحياء الدين أم للموت؟
فاذا قتل الناظر عرفة اليوم فسيقته الثائرون غداً وكان الثورة هى التى لها الكلمة الأخيرة
على الدين والعلم والموت. البقاء للحارة وللدنيا وللشعر. واعتقد الناس أن عرفة قد قتل
بنفس السلاح السحري الذى قتل به الجبلاوى وسعد الله. وفدح الجميع لقتله رغم مقتهم
الناظر. وكثر الشامتون من الفتوات ، وفرحوا لمقتل الرجل الذى قتل جدهم المبارك، وأعطى

ناظرهم سلاحاً رهيباً يستلهم به إلى الأبد. بدا لهم المستقبل قاتماً أشد قتامة عما كان بعد أن تركزت السلطة في يد واحدة قاسية. وأختفى الأمل في أن ينشب بين الرجلين نزاع فيفضي إلى إضعافهما معاً ولجوء أحدهما إلى أهل الحارة. وبدا لهم أنه لم يبق إلا الخضوع، وأن يعتبروا الوقف وشروطه وكلمات جبل ورفاعة وقاسم كلها ضائعة قد تصلح الحاناً للرباب لا للمعاملة في هذه الحياة .

وبأى حنش ليستأنف المسيرة بعد رفاعة. كان محاوره في حياته، وهو الآن خليفته في ماته وليس فقط أخاه ومريده، كان عرفة يسميه ابن جلجل مؤلف «اخبار العلماء» في تراثنا القديم بالرغم مما يثيره الاسم بصوته من توحش. عندما أحس عرفة بالخطر بدأ بتدوين العلم السحري الجليل في كراسة، وتدريب حنش على فك رموزها. وكان قد ساعده في إجراء التجارب من قبل، كراسة آمنة سرية حتى لا يتعرض جهده للضياع أو يكون موت العالم نهاية للتجارب. فالعلم يضيع بضيايع العلماء. بدأ عرفة وحنش باتلاف كل شيء إلا الكراسة. فهي كنز الأسرار. ووضعها فوق صدره ساعة الهرب، وفي منزل أم زنفل التي كانت تقطن زوجته معها ساعة هجرته اتلغف نحو النافذة لما سدت به السبل ثم رمى بها في قبو المنزل حتى يعود حنش إليها بقوة لا تقاوم. ورأته أم زنفل وهو يرمى بها. فتسللت إلى القبو في اليوم التالي فعثرت بين القاذورات على كراسة لا فائدة منها فتركتها ورجعت، لقد قتل عرفة الجلاوى، وأعطى الناظر سحره، ولم يترك شيئاً وذهب. أما حنش فكان يرى أن عرفة كان من أولاد الحارة الطيبين ولكن الحظ خانته. كان يريد لهم ما أراد جبل ورفاعة وقاسم بل وأحسن مما أرادوا. سأل عن الكراسة. لعل الزبال أخذها مع الزباله وأرسلها إلى مستودع الصالحية. لم يبق له من أمل في الحياة إلا تلك الكراسة هي أملة وأمل الحارة. قتل عرفة سعى الحظ مغلوباً على أمره، ولم يترك وراءه إلا الشر وسوء السمعة. ولعل هذه الكراسة جديدة بإصلاح أخطائه والقضاء على أعدائه وبعث الآمال في الحارة. وهنا تضعيف الحقيقة، وتكثر الروايات والشائعات. تهامس الناس فيما بينهم أن الكراسة التي أخذها حنش ما هي إلا كراسة السحر التي أودعها عرفة أسرار فتونه وأسلحته، وأنها ضاعت أثناء محاولته الهرب، فحملت في الزباله إلى مستودع الصالحية حيث عثر عليها حنش. وانتشرت الاخبار من غرزه إلى غرزه بأن حنش سيتم ما بدأه عرفة ثم يعود إلى الحارة لينتقم من الناظر أشد انتقام، وأكد هذه الأقوال أن الناظر وعد من يجيى بحنش حياً أو ميتاً بمكافأة كبيرة. لم يعد أحد يشك في الدور المنتظر الذي سيلعبه حنش وكأن العلم قد تحول إلى عقيدة المهدي

المنتظر. وإرتفعت فى الأنفس موجة إستبشار وتفاؤل بعيداً عن روح القنوط والخنوع، وإستلأت النفوس عطفاً على حنش فى مخبئه المجهول، وإمتد العطف إلى ذكرى عرفة نفسه، وتمنى الناس التعاون مع حنش ضد الناظر نصراً لهم ولحارثهم وضماناً لحياة خير ومحبة وسلام. هو الوحيد الباقي للخلاص، وبالتالي ضرورة التعاون معه. لا يغلب السحر مع الناظر إلا سحر أقوى منه مع حنش. ويوماً بعد يوم بدأت حقيقة عرفة تتكشف للناس، لعلها تسربت من رعب أم زنفل التى علمت الكثير من عواطف. ولعلها جاءت عن طريق حنش نفسه فيما كان يعرض للبعض من مقابله فى الأماكن النائية. عرف الناس الرجل وما كان ينشده من وراء سحره من حياة عجيبة كالأحلام الساحرة. ووقمت الحقيقة من أنفسهم موقع العجب. كبروا ذكره، ورفعوا إسمه حتى فوق إسم جبل رفاعه وقاسم. وقال أناس منه لا يمكن أن يكون قاتل الجبلوى كما ظنوا. وقال آخرون أنه رجل الحارة الأول والأخير ولو كان قاتل الجبلوى. وتنافسوا فيه حتى دعاه كل حى لنفسه. ولا ينهى تحجب محفوظ هذا الفصل الخامس من «أولاد حارتنا» بأفة الحارة النسيان بل بإنتظار المستقبل والأمل فيه «وحدث أن أخذ بعض الشبان من حارتنا يختفون تباعاً. وقيل فى تفسير إختفائهم أنهم اهتموا إلى مكان حنش فانضموا إليه، وأنه يعلمهم السحر إستعداداً ليوم الخلاص الموعود، وإستحوذ الخوف على الناظر ورجاله، فبثوا العيون فى الأركان، وفتشوا المساكن والدكاكين، وفرضوا أقسى العقوبات على أنفه الهوات، وإنهالوا بالعصى للنظرة أو النكتة أو الضحكة حتى باتت الحارة فى جو قائم من الخوف والحق والارهاب، ولكن الناس تحملوا البقى فى جلد، ولاذوا بالصبر، وإستمسكوا بالأمل، وكانوا كلما أضرهم العسف قالوا لا بد للظلم من آخر وللليل من نهار، ولترين فى حارتنا مصرع الطغيان ومشرق النور والمعجائب، (ص ٥٥٢).

٧ - خاتمة : لمن البقاء اليوم ؟

واضح من بنية الرواية بفصولها الخمسة أنها بنية ثنائية تقوم على السقوط والخلاص، السقوط واحد ولكن الخلاص ذو بنية ثنائية كذلك: الخلاص الوقتى عن طريق الدين، والخلاص الدائم عن طريق العلم. والخلاص الوقتى ثلاثى البنية: خلاص بالقوة، وخلاص بالرحمة، وخلاص بالعدل. وبالتالي تكون البنية الغالبة على الرواية هى البنية الثنائية ، ثنائية الدين والعلم. فإلى أى حد هذه الثنائية قائمة بالفعل ؟ وهل العلاقة بينها علاقة تضاد أم تماثل، تشابه أم اختلاف ؟

فبالنسبة للسقوط والخلاص الوقتى عن طريق الدين يلاحظ :

١ - يبدأ الدين بالسقوط والطرده والحرمان كما هو واضح فى سقوط أدهم وإخراجه من الجنة بعد غواية إدريس أخيه وأميمة زوجة له. وفى كل مرة تنهض الحارة من جديد عن طريق إحدى محاولات الخلاص الوقتى تعود إلى السقوط من جديد. فالنبوة فى البداية ثورة وفى النهاية ثورة مضادة بعد تحولها إلى مؤسسة دينية يسيطر عليها رجال الدين ورجال السياسة، فى دورة أبدية، عود على بدأ. وتبدأ كل دورة من الصفر دون تراكم تاريخى إلا زيادة عدد القصص والحكايات والروايات عند شعراء الرهبان، ولا تتعلم الإنسانية شيئاً. لا تعيش إلا فترة سعادة وهناء ثم تعقبها فترة بؤس وشقاء، فى إطار العود الأبدى الذى يسيطر على الفكر الشرقى الدينى القديم .

٢ - يقوم الخلاص الوقتى على جدل ثلاثى إستنفذ كل محاولاته: الخلاص بالقوة عند جبل كما هو الحال فى اليهودية، والخلاص بالرحمة عند رفاعة كما هو الحال فى المسيحية، والخلاص بالعدل عند قاسم كما هو الحال فى الاسلام. وهو جدل يقوم على تحديد جوهر كل مرحلة من مراحل تطور الوحي فى التاريخ : القانون والمحبة والعدل الاجتماعى. لذلك إنتهى الخلاص الوقتى بإستنفاد تجاربه وإحتمالاته، وأصبح الطريق ممهداً للخلاص الدائم عن طريق العلم. والعجيب فى هذا الخلاص الوقتى أنه ينقلب إلى عكس ما بدأ منه ، وينتقل من النقيض إلى النقيض، فينقلب القوة إلى ضعف، والرحمة إلى قسوة، والعدل إلى ظلم كما هو الحال فى كل الثورات عندما تنقلب بفعل الزمن ومن داخلها إلى ثورات مضادة .

٣ - تهدف كل محاولات الخلاص الوقتى إلى القضاء على السلطتين الدينية والسياسية أو التشريعية والتفيلية. الأولى ممثلة فى سلطة ناظر الوقف، والثانية ممثلة فى سلطة فتوات الحارة. يبدأ الناظر بلا اسم ، أى سلطة دينية ثم يصبح له اسم معين، ثم يتغير اسم الناظر من إلهاب إلى رفعت إلى قنرى، اختلفت الأسماء والمسمى واحد. وتختلف أسماء الفتوات: زقلط ولهيلة وخنفس وعجاج والسنتورى ويوسف والمسمى واحد، النبوت والآثارة وخدمة الناظر، هناك سب جوهرى إذن فى تجربة السقوط الثانى بعدما يموت نبيه. وهو تحول النبوة إلى خلافة والخلافة إلى ملك عضود، وتحول الوحي إلى كهنوت والدين إلى تسلط وإستغلال. وبالتالى تنشأ المحاولة الثانية من أجل القضاء على السلطتين الدينية والسياسية بالقضاء على السياسية أولاً التى تدعم السلطة الدينية . ثم تخضع السلطة الدينية

للثورة الجديدة وتكثيف معها حتى يخف الواقع الثورى فتعود إلى التسلط من جديد تبحث عن فتوة جديد. فالداء فى السلطة الدينية التى يصعب إقتلاعها، أما السلطة السياسية فإنها تخضع لقانون القوة. يكفى قوة أقوى للقضاء على الفتوة الأقل قوة .

٤ - للممرأة دور إيجابى فى هذا الجدل التاريخى . فبالرغم من غولبة أميمة لأدهم وبالرغم من سفاح هند من قدرى إلا أن المرأة بوجه عام تقف مع النبى فى رسالته مثل شقيقة مع جبل وقمر وبدرية مع قاسم وعواطف مع عرفة العالم، كما تقف مع الحارة فى ثورتها مثل نمر حنة ووقوفها ضد الفتوات. لذلك وعد قاسم النساء بإدخالهن فى الميراث مع الرجال تحقيقاً لمبدأ العدل والمساواة. تموت أميمة بذنبها وطلبها العفو والصفح من أدهم. وهند نفر ولا تظهر ولكن يسمع عنها من أبيها إدريس ، وتقف قمر مع قاسم وتعرض عليه نفسها للزواج متجاوزة التفاوت الطبقي، وتكون أول المصدقين لرسالته. وتغامر بدرية وهى تخطر قاسم بالخطر المحدث به وبضرورة الهجرة، وتؤنس فى وحدته بعد وفاة قمر. وتدفن عواطف مع عرفة حية فى جوال. وتثور نمر حنة وتدعو على الظالم إذا ما دخل الرجال الحجرات وقبلوا الضيم. وتتشارك النسوان فى الحمامات إذا ما تشارك الرجال فى الحارات. وباسمينة التى دافع عنها رفاعه «من لم يكن منكم بلا خطيئة فليرمها بحجر» وتزوجها ولم يلمسها عادت إلى بيومى لتأكيد هويتها كأمراة وكحق طبيعى لها فى الحياة. وأم رفاعه عبدة تهاجر حفاظاً على وليدها من قتل الأطفال. والخادمة سكيكة ، خادمة قمر تسعى فى الحلال بينها وبين قاسم وتغضب لعدم إشراكها فى رسالة قاسم وتؤمن بها. فالمرأة أما وزوجاً وحبيبة لها دور إيجابى فى الأغلب. بل لقد فاضت روح الجبالوى على صدر خادمته المعجوز وأبلغها وصيته إلى عرفة بأنه مات راضياً عنه، وقامت بإبلاغ الرسالة والأمانة.

٥ - يبدو أن الجبالوى، الواقف ، القاطن فى البيت الكبير الذى طرد أدهم وزوجه من البيت لسماعه غواية أخيه إدريس والذى أرسل جبل ثم رفاعه ثم قاسم والذى توهم عرفه أنه قتل مع أنه مات لكبر سنه متأثراً بموت خادمه ومات وهو راض عمن أراد قتله ليس هو الله فى ذاته، بل هو الله كما يتصوره البشر كسلطة قاهرة وما يتم بإسمه من تسلط وقهر وجبروت من السلطة الدينية مثل ناظر الوقف، خليفته فى الأرض. أما الله فى ذاته فإنه يرد على لسان كل الشخصيات معبراً عن آمانيهم وتمنياتهم، يتعالى عن الوصف، ورد لفظ الله ١٢٨ مرة، ولفظ الرب ٢٤ مرة، ولفظ المولى ٦ مرات، وألفاظ : الوالى، خالق الكون، من فى السماء، الحى الذى لا يموت كل منها مرة واحدة. ويرد على كل لسان بما فى ذلك المعارضين لإرادته إذ يقول إدريس «وليفعل الله ما يشاء» (ص ٤٠) ، «عجائب والله

عجائب (ص ٥٩ - ٦٢)، جزاء الله كل خير (ص ٨٠)، وعلى لسان قدرى «الا لعنة الله أكبر» (ص ١٤٢)، والليثي «الله يرحمكم يا آل حمدان» (ص ١٤٢)، وعلى لسان يasmine العاهر «إن مد الله في العمر» (ص ٢٢٨). بل إن الفتوة نفسه إسمه «سعد الله». ومن الطبيعي أن يرد على لسان المؤمنين البارين الاتقياء مثل أم أدهم «ستسعدك بمشيئة المولى» (ص ٢٦)، وأدهم «ليحفظنا المولى من الأخطار» (ص ٣٩)، وأميمة «إدع ربك دائماً أن يقيك الشر ويهديك سواء السبيل دفعاً للحسد» (ص ٣٣)، وهمام «اللهم احفظنا» (ص ٨١). بل يرد ذكره على لسان الانبياء، على لسان جبل «والله الأمر من قبل ومن بعده» (ص ١١٧)، «رباه ما كنت أحسب غضبي بهذه الفظاعة» (ص ٢٤٥)، «إن شاء الله» (ص ١٦١)، «نعم ورب السموات» (ص ١٦٧). ويرد على لسان رفاعة «نعم ورب السموات» (ص ٢٤٨)، «ولنحمد الله» (ص ٢٥٠)، «الله يسامحك» (ص ٢٥٤)، وعلى لسان قاسم «الفضل للمولى» (ص ٣٢١)، «اللهم اكفنا شر العين» (ص ٣٢٥)، «وربك لن يقع عيب» (ص ٣٢٥). الله يفعل ما يشاء، وقادر على كل شيء، يجزى على الخير، ويحفظ الناس، له الأمر من قبل ومن بعد، راحم رحيم، له الحمد والشكر، وعليه التوكل، عالم، كريم فتاح، واحد، غافر الذنب، هاد، لا حول ولا قوة إلا به، ناصر عباده، شفيع، معين، حتى لا يموت، منتقم ... إلخ. أما الرب فإنه يتم التوجه له بالدعاء، وهو على الفتوة والظالم، فاصل بين الحق والباطل، رب السموات، المنتقم، وهو المولى، صاحب المشيئة حافظ العباد (١).

(١) دون إعطاء إحصاء كمي شامل لتحليل لفظ الله ومشتقاته طبقاً لتحليل المضمون يكفي ذكر الصياغات الآتية للألفاظ الثلاثة: الله، والرب والمولى. الله: ليفعل الله ما يشاء، والله ما إرتكبت جريمة، والله ما عرفت الأبرة، عجائب والله إنك خير الرجال، أليس الله بقادر، جزاء الله، اللهم إحفظنا، الحمد لله، إلا لعنة الله، أعوذ بالله، الشكر لله، والله الأمر، الله يلمن أولاد الحرم، وحده الله ياعم، صبحك الله بالسعادة، معاذ الله، أطال الله بقاءه، والله أسد بين الرجال، الله أكبر، الله يرحمكم، إسم الله على أمك، أبارك الله، اتق الله، رعاك الله، والله ما أخوف أحد، فليبارك الله بالله خيرني، والله أن أمثالك يستحقون الظلم، والله ما كرهتم الفتوة، أجمعهم الله، إلا لعنة الله، الله يتحب المتحبه، الله يعلم بحاله، سلام الله على فتوة آل جبل، تركل على الله، والله ما قال إلا أنه أهن حمدان، الله يرحم سامحك الله، وحده الله، إن شاء الله، يفتح الله، الله أسأل، أسعد الله أسلامك، شفاك الله، لوجه الله، إن مد الله في العمر، اللهم اكفنا شر العين، الله يخرب بيت أولاد الحرم، اللهم ابعدك يا شيطان، الله هو الهادي، خبرني بالله، ندعو الله، لا حول ولا قوة إلا بالله، يا الله، أنا والله كذلك، والله تنتصرون، اللهم حقق مطالبه، بحمد الله، وليحمد كل منكم الله، كان الله في عونك، شفاعة الله، إستغفر الله، يا إلهي، أطال الله عمرك، والله لقد هزلت، نحن بفضل الله إخوان، أعوذ بالله، نصرك الله، أي والله، ياذن الله، الله على كل الألسنة، والله كانت الأعاجيب تخرج من الحارة، الفضل له، والله ما لمسته، اللهم طولك يا روح، ما شاء الله، والله شهيد، لا سمح الله

الرب: ادع ربك دائماً، ربنا على الفتوة، ربنا على الظالم، ربنا بيننا وبينك، رباه، يا رب السموات، =

وبالنسبة للخلاص الدائم عن طريق العلم يلاحظ :

١ - يُسمى العلم السحر، والعالم عرفة الساحر عرفة، وكأنه لا فرق بين الدين والعلم. فالسحر هو الجامع بينهما، سحر جبل وقدرته على التعامل مع الثعابين، وسحر عرفة وقدرته على تخليص الناس من المفاريت، مرضى وأصحاء. قاسم وحده هو الذى لم يسمى ساحراً. سحر الدين وسحر العلم قادر على عمل الأعاجيب، معجزات الدين وسلاح العلم، كلاهما مفتاح سحرى لتغيير الواقع والقضاء على السلطتين الدينية والسياسية. وكيف يصنع العلم الأعاجيب التى لا يحيط بها الخيال وهو يقوم على العلية وأن لكل معلول علة؟ كيف يكون العلم مجرد إستخراج مادة معينة من مادة قلرة وكأنه سحر يخرج النقيض من النقيض؟ يبدو أن هذه هى صيغة العلم فى المجتمع المتدين، إيمان ومعجزات وأعاجيب وليس فى المجتمع العلمى. ويبدو أن العلم هنا لقيط لا أب له ولا أم، مجهول الأصل على عكس الدين الموروث من أدهم، العلم وافد من خارج الحارة فى حين أن الدين موروث منها.

٢ - وقع العلم مسجوناً فى أيدي السلطة السياسية ولم يستطع التحرر منها بل رفضت عليه السلطة السياسية وانتصرت عليه فى حين أن الدين إلتصرت على القوة السياسية فى كل مرحلة، وعم العدل والسعادة بين الناس، وأصبح العلم فى يد السلطة السياسية بعد موت عرفة، وهرب حش فقهر به الناس كما شاء^(١). وإنقلب مثل الدين إلى عكس ما بدأ منه، من التحرر إلى القهر، ومن الوقوف فى وجه السلطة إلى التبعية لها. كانت الحارة تستطيع أن تقف فى مواجهة الفتوة بفتوة آخر مثل جبل ورفاعة وقاسم. وبعد ظهور العلم وإملاك الناظر له لا تستطيع أن تقف الحارة فى مواجهة السلطتين معاً، الدين والعلم، بعد إتحاد المصالح بينهما .

٣ - تحول العلم إلى مطلق مثل الدين، وطريق أوحده للخلاص، وبرتوبيا يحلم بها الناس. لذلك احتاج العلم إلى الدين من جديد ليعطيه نسقاً من القيم لأن العلم لا قيمة له. أراد عرفة إحياء الجبالوى من جديد، بل لم يكن يقصد قتله أو إزله بل مجرد الاطلاع

== ربتا بتصب المتصب، ربتا يزيد فى الرجال، ربتك لن يقع عيب، ربتا يكرمك، يا رب خلصنا من عيشنا، يا ساتر يا رب، وربي شهيد، ربتا يصبرنا، ربتا أمرنا بالستر، ربتا يأخذنا، ربتا المنتقم، ربتك قادر على كل شئ، رباه، أقسم بربى .

المولى: بمشية المولى، ليحفظنا للمولى، إن المولى نفسه لم يكن يوسمه أن يعيش وحده .

(١) حلفت عبارة «فقهر به الناس كما شاء» .

على كتابه السرى، اللوح المحفوظ، الذى أودعت فيه كل الأسرار. وورث العلم الدين ولكنه تحول إلى دين جديد بكل سمات الدين القديم: الأحادية، الاطلاقية، الطوباوية، وبكل عقائده مثل المهدي المنتظر والخلاص والنص المقدس سواء كان اللوح المحفوظ الذى به شروط الوقف العشرة أو كرامة عرفة التى دونها والتى عثر عليها حنش، والتى أصبحت طريق الخلاص فى المستقبل. فإذا كان الدين قد حول الله إلى إنسان فى التشبيه، الجبلاوى وخليفته الناظر والفتوة، فإن العلم قد حول الانسان إلى اله قادر على كل شئ، عرفة وخليفته حنش والسلاح. والنصان سر لا يمكن قراءته أو معرفته، كلاهما مخبئان، ويتحولان إلى كهنوت وسلطة. وهنا تبدو الحلقة المفرغة بين الدين والعلم، العلم يقضى على الدين، والدين يحى العلم، العلم يرث الدين ثم الدين يرث العلم. وكلاهما واجهتان للمبطل فى المجتمع وفى إيمان البسطاء .

٤ - ما الضامن لعدم فشل الخلاص الدائم عن طريق العلم كما فشل الخلاص المؤقت ثلاث مرات، عن طريق القوة، والرحمة، والعدل؟ إن العلم مجرد تطلع للخلاص بعد هرب حنش بالكراسة على أمل العودة . ما الضامن لعدم وقوع العلم من جديد بكراريسه كلها فى يد الناظر وإستعباد الناس بعد التخلص من العلم؟ فالسلطة السياسية هى الباقية مهما تغيرت السلطة الدينية من جبل إلى رفاة إلى قاسم إلى عرفة حامل العلم بإعتباره ديناً جديداً. كل احتمالات المستقبل روايات وأقوال وحكايات وشائعات بالنسبة للعلم ولا يوجد أى ضمان للنجاح أو إيمان بالخلاص كما كان الحال عند الأنبياء. وهل يمكن تغيير المجتمع، وتحقيق الإصلاح، والقضاء على الظلم والتسلط بإحتمال العلم أم ييقين الايمان؟

٥ - يبدو أن أخلاقيات العلم أقل بكثير من أخلاقيات الدين، وأن سلوك العلماء أقل أخلاقية ومعيارية من سلوك الأنبياء. لم يأت الأنبياء للتجارة والكسب والارتزاق بالدين فى حين أتى عرفة ليتكسب بالعلم ويعرضه لمن يشاء ولأعلى سعر، وسيلة للكسب والاثراء. العلم نفعى عملى ذراعى مصلحى يغير مبادئه ومعاييره طبقاً للظروف على عكس الدين المبدئى المعيارى. مقياس صدقه تجربة الملايين له وليس صدقه فى ذاته. بدأ الانتقام للأُم، ضحية الاختصاب والموت. ثم تحول الانتقام الفردى إلى إنتقام جماعى من المجتمع كله. ثم تم التخلي عن القضية الاجتماعية برمتها من أجل مقاسمة الأثرياء وأصحاب المال النعيم والثراء. كما عاش عرفة مع قدرى. نظرته إلى المرأة متخلفة، إهمالها حتى ترجع ذليلة، وهى صوت الضمير الذى يذكر الرجل بأخطائه، كما فعلت عواطف مع عرفة. وهو سلاح تدميرى، زجاجات متفجرة وقنابل للفتك بالناس على حين أن الدين رسالة محبة وسلام .

وهنا يبرز السؤال: هل هناك خلاف حقيقى بين الدين والعلم فى الرواية لم أن الخلاف ظاهرى وأن أوجه الاتفاق أكثر من أوجه الاختلاف، ويمكن رصد أوجه الخلاف بين الدين والعلم فى الآتى :

١ - يتجه الدين نحو الماضى ، أحلام أدهم وهمام ، وآمال جبل ورفاعة وقاسم. ويستلهمون أفكارهم وآراءهم من ذكريات مضت أيام العيش فى البيت الكبير مع الجد العظيم قبل الطرد والحرمان. فى حين يتجه العلم نحو المستقبل وتحقيق عالم أفضل دون عود إلى عصر ذهبى سابق بل إلى عصر ذهبى قادم. والحقيقة أن الدين أيضاً يتطلع نحو الخلاص فى المستقبل وإن كان يستلهم الماضى ، والعلم يبدأ بخيرات السابقين وتاريخ العلم قبل أن يبدأ الفتح الجديد .

٢ - يعتمد الدين على الحكايات والروايات وأشعار الرباب، على المقامى وفى الحارات، يختلط قصص الأنبياء فيه بالقصص الشعبى وسير الأبطال. أما العلم فإنه يعتمد على التجارب الطبيعية ويدونها فى صيغة معادلات ورموز، يخاطب الدين الخيال، ويتجه العلم نحو العقل، قد يصبح الدين وهماً فى حين أن العلم حقيقة. يرتبط الدين بالأحياء الشعبى وما بها من عادات الحشيش والأفيون، غياباً بغياب. فى حين رفض عرفة تناول هذه المكيفات وإن كان يصنعها لتقوية الرجال حرصاً على الرقطة والانتباه. والحقيقة أن الدين فى بدايته الثورية يكون علماً وواقعاً كما أن العلم فى مرحلته التقليدية يكون أيضاً وهماً وخيلاً كما يبدو فى الخيال العلمى. فالتقابل بين النظامين ليس بهذه الحلية والاطلاق .

٣ - يقوم الدين على نداء من الخارج ويسمعه الصوت الباطنى، نداء الجبلأوى لأدهم وجبل ورفاعة وقاسم، يؤكد الاختيار والاصطفاء، ويبلغ الرسالة للناس. بينما يقوم العلم على وعى بالواقع وإدراك لمستوى الفكر فى المجتمع ولحدود إمكاناته العلمية. الدين من الله، والعلم من الطبيعة. الوحي إيمان ونبوة، والعلم تجربة وحواس، والحقيقة أن هذا التقابل أيضاً ظاهرى خالص، فنداء الله هو صوت الضمير، وبقطة العلم جزء من بقطة الوعى العام، وصوت الله هو صوت الطبيعة، وصوت الطبيعة هو صوت الله. لذلك وجه الوحي الانسان إلى التفكير فى الطبيعة. وكانت الطبيعيات عند القدماء مقدمة للآلهيات وإثبات لها. ولا يعتمد الدين فقط على تدخل الارادة الآلهية بل يرجع أيضاً إلى الارادة الانسانية، أفعال الأنبياء وجهاد المؤمنين والوحي. فالإيمان والنبوة كل ذلك مرتبط بالواقع بأسباب النزول وبمراحل التاريخ وظروف المجتمعات. كما أن العلم يقوم على افتراض بعض المسلمات التى لا يمكن تجزئتها فى الواقع كما هو الحال فى الطبيعيات النبوية .

٤ - الدين له نهاية واكتمال ونخاتم نبوة منذ أدهم حتى قاسم حتى يكتمل الوعى الانسانى عقلا وإرادة. فى حين أن العلم لانهاية له ومستمر إلى آخر الزمان. الدين بداية البشرية والعمل نهائيتها. والحقيقة أن هذا التقابل أيضاً شائع فى الثقافات الوافدة. فإذا ما تحول العلم إلى دين جديد فالدين مستمر. كما أن العلم فى بداياته كان يخرج من الدين ويتكامل معه. وأحياناً تعود المجتمعات إلى الدين بعد أن تستنفذ كل إمكانيات العلم. لقد بدأت الانسانية بالدين والعلم معاً، الدين لتفسير الظواهر البعيدة، والعلم للسيطرة على الظواهر القريبة. وقد تنتهى بهما معاً، والمستقبل ميدان لهما معاً .

٥ - الخلاص بالدين وقتى بكل وسائله ، القوة والرحمة والعدل، يبدأ كى ينتهى ، ويقوم كى يعقد، فى حين أن الخلاص بالعلم دائم لا ينتكس . والحقيقة أن هذا التقابل إنما يعبر عن إجهاد المجتمعات الدينية وضيقها من كثرة تجارب الفشل. الحياة دورات متعاقبة وجدل بين النهوض والسقوط، بين القيام والقعود سواء فى الدين أم فى العلم، المجتمع الدينى يود التحول إلى مجتمع علمى، والمجتمع العلمى يبحث عن تأسيس العلم الجديد على أسس معيارية أخلاقية ثابتة يستطيع الدين أن يقدمها له .

ومع ذلك فأوجه الاتفاق الحقيقية بين الدين والعلم كثيرة هى فى مجملها :

١ - البحث عن المجهول وإيجاد لآفاق المعرفة بصرف النظر عن مصدرها، بحث فى أصول الأشياء ، يقوم على حب الاستطلاع، كلاهما تصور للعالم وفهم وإدراك .

٢ - الجمع بين العلم والعمل، بهدف إمتلاك نواحي القوة وطرق السيطرة . يتوجه العلم فى الدين إلى الأخلاق الفردية والنظام الاجتماعى بينما يتوجه العمل فى العلم الى النظام الطبيعى والعلاقة مع الأشياء .

٣ - التوجه نحو التغيير والاصلاح الاجتماعى وتحسين أحوال المعيشة حتى ولو اختلفت الوسائل. وبداية التغيير هو التحرر من السلطتين الدينية والسياسية وتحرير الانسان والمجتمع منها، فالدين لا يقبل إلا سلطة الضمير، والعلم لا يقبل إلا سلطة العقل .

٤ - الاعتماد على أسلوب المحاولة والخطأ والتعلم من الخبرات السابقة. فهناك على الأقل ثلاث محاولات فى الدين، جبل ورفاعة وقاسم. وهناك على الأقل محاولتان لمرقة فى العلم فى تفجير الزجاجات الحارقة. لا فرق بين الاثنين فى أن الحقائق تأتى بالتجربة حتى ولو كانت معطاة سلفاً .

٥ - التطلع إلى بوتويبا مستقبلية وعالم أفضل يتحرر فيه البشر من كل صنوف القهر. يعبر الدين عنها فى الأخرويات ويعبر العلم عنها فى صيغة المستقبليات^(١). هناك ثقة بالنصر، وبأن الغد أفضل من اليوم بالرغم من ذكريات الماضى عن العصر الذهبى فى الدين. فباب الرحمة والمفخرة فيه واسع، يسد أبواب اليأس والقنوط .

وقد يكون هذا التقابل أو التضاد أو الاختلاف أو التشابه بين الدين والعلم، بين الخلاص المؤقت والخلاص الدائم إنما هو من صنع الوهم. وأن الحقيقة فى الاحتمال والنسبية والارادية: الدين أو العلم أو فى العدمية ، الموت الذى يضع نهاية لكل شئ أو فى الانسان الذى حاول قتل الجبلاوى فمات الجبلاوى من أجله، أو فى الحارة أصل الدنيا والحياة والناس والتاريخ والتي يرجع إليها كل شئ .

(١) انظر دراستنا : «علم المستقبلية فى دراسات فلسفية، الانجلو المصرية ، القاهرة ١٩٨٧ ص ٥٥١ - ٥٩٩ .

(٤)

الكتابة بالقلم والكتابة بالدم

قراءة في مسرحية «مأساة الحلاج» لصلاح عبد الصبور

الكتابة بداية الحضارة. فالحضارة الشفاهية غير المدونة تفيد في نقل العلم ولكنها تنتهي أيضا بالتدوين. لذلك ارتبطت نشأة الحضارة بمعرفة الكتابة سواء بالرسم أو بالحرف في مصر القديمة وفينيقيا والصين، ولم تبق بعض الحضارات الأفريقية الشفاهية إلا بعد التدوين بالحروف العربية مثل الموحالية. فالحرف أكثر تقدما حضاريا من الصوت. وكان الكاتب المصري القديم رمزاً للحضارة المصرية القديمة لتدوين التاريخ على جدران المعابد والمقابر أو على أوراق البردي.

وفي التراث القديم تتبادل النشأتان. فأول كلمة نزلت «اقرأ» وليس «اكتب» أي الصوت وليس الحرف، ولكن القراءة قد تكون سماع التلاوة وقد تكون قراءة لكتابة. فالقراءة تفترض في الحالة الثانية الكتابة. لذلك يقسم القرآن بالقلم والكتابة «نون والقلم وما يسطرون» (٦٨ : ١). فالقرآن هو الكتابة كما أن الإنجيل والتوراة هما الكتاب المقدس أو الكتب المقدسة. والكتابة فعل إلهي وفعل إنساني. والكتاب أيضا هو الأجل. ولكل إنسان صحيفة للأعمال يدون فيها الكتب والحفظة^(١). ثم توسع مفهوم أهل الكتاب من أصحاب الكتب المقدسة السابقة إلينا فأصبحنا أيضا أهل كتاب نظرا لارتباطنا بالنص، وصيدة حرف نظرا لانشغالنا بالتأويل الحرفي للنصوص. ولئنا نتوسط بالكتاب بيننا وبين العالم دون رؤية مباشرة له.

وقد بدأ التراث الغربي بالكلمة بالمعنى المزدوج أيضا، الصوت أو الحرف. الكلمة نطق أي صوت وأمر، كن فيكون. والكلمة حرف، ألواح موسى، الوصايا العشر أو الشيء نفسه، الشخص أو الوجود، عيسى ابن مريم كلمة الله، الكلمة المتجسدة كما يقول اللاهوت العقائدي المسيحي. وظلت الكلمة إحدى سمات الفكر الشرقي القديم منفيون وإنجيل يوحنا ولواتها كانت عند اليونان «لوجوس» العقل والمنطق، الفهم والعلم.

فصول، المجلد العاشر، العدد الأول، مايو ١٩٩٢.

(١) ذكر لفظ الكتاب ومشتقاته في القرآن ٣٢١ مرة منها ٢٣٠ مرة الكتاب. قاله هو الذي يكتب أي يقرر ويفعل مثل كتابته القتال على المؤمنين ودخول الأرض للقائمة اليهود. كما كتب على نفسه =

وقد عبر عن ذلك لافل في كتابه «الكلام والكتابة» فاللغة تعطى الأشياء أسماءها وإن لم تكن مطابقة لأفكارها. والأفكار أكثر من الأصوات، لذلك كان السمع أفضل من البصر، فالسمع للأصوات والبصر للحروف. وتتمثل فضائل الكلام فى القول والحوار. والصمت صوت سلبى، لغة باطنية. لذلك كان أدل على الإيمان من الكلام. أما الكتابة فإنها تجسد الأبدى فى الزمانى، والصوت فى الحرف. الكلام أعم من الكتابة وأشمل. الكلام إلهى والكتابة نهوية. والله لا يموت حتى تحيا الكلمة، والكاتب لا يموت حتى تحيا الكتابة. أما القراءة فإنها ملء للكتابة. وهى قراءة للداخل وليس للخارج. وكما أن للكاتب معنى المكتوب فكذلك للقارئ معنى المقروء.

ثم لار الفكر الحثيث عليها معطياً الأولوية للعمل على النظر. فى البدء كان الفعل عند جوته وليس الكلمة، تعبيرا عن روح الحضارة العملية التى تهدف إلى تغيير العالم ولا تكتفى بتفسيره كما هو معروف من عبارة ماركس الشهيرة. ونشأ علم اللغة الذى يبدأ من التاريخ والمجتمع وليس من الفكر. وظهر مفهوم الكتابة فى الفلسفة الأوروبية كبديل عن الكلمة أو النطق والعقل اليونانى ونظرية المعرفة التى تقوم على الثبات «الأنا أفكر» الفردى أو الجماعى فى المشروع المعرفى الأوروبى الذى يعبر عن المركزية الأوروبية فى ثلاثة تيارات يتمتع كلها عن الداخل وتدفع بالكتابة نحو الخارج. الأول «الكتابة والاختلاف» عند دريدا. فالكتابة لا تهدف الى إيجاد عناصر التشابه بين الأشياء، والوصول من الجزئيات إلى الكليات، والتعبير عن القوانين العامة بل تهدف الى إيجاد الفروق والاختلافات بين الأشياء. فالأشياء مفردة لا جامع بينها. الكتابة هنا مثل النقاط المتناثرة، عود إلى الكتابة بالرسم. وهى اختلافات جذرية لا تعنى فقط غياب التشابه والتماثل بل القطعية بين الأشياء، وغياب أى جسور بينها. المعنى قوة، والكوجيتو جتون، والميتا فيزيقا عنف، والكلام نفس، والمسرح قسوة، والعلامة لعب. الكتابة تكشف عن البعد النفسى للكاتب أكثر مما تدل على معنى أو تشير إلى شىء.

والثانى «درجة صفرو» للكتابة عندبارت. وتعنى بداية الكتابة باللاشىء، باللامعنى، باللاهدف، باللاقصد. الكتابة وسيلة وغاية. لا تهدف إلى شىء. تدور حول نفسها، تظل

= الرحمة والغلبة، وكتب على الناس القصاص. لذلك كان القدر هو المكتوب، والعمر هو الكتاب أبى الأجل. وهناك أيضا كتابة الدين والمعهود والمواثيق. وهناك كتاب الأعمال المنشور يوم الحساب. والإنسان أيضا هو الذى يكتب زورا أو حقا. أما الكتاب فهو الروحى المدون، سواء الروحى السابق التوراة والأنجيل أو القرآن. ومن يقرأ الكتب السابقة هم أهل الكتاب. والقرآن مصدق للكتب السابقة ومكمل لها. وهو الهدى والفرقان والبيان والحكمة والحق والقرآن والرحمة والميزان.

فى نقطة الصفر ولا تخترق الدائرة. الكتابة تعبر عن العدم، عدم اللفظ وعدم المعنى. وما ليس له معنى متفوق على ما له معنى. الكتابة تستقل عن الكاتب، كما يستقل التأليف عن المؤلف، والبدن عن الروح. الكتابة وجود لا شخصى. مات الكاتب، وعاشت الكتابة. الكتابة هى الموت ذاته، النفى الأمثل، القتل المؤجل، تكرار الحياة داخل الموت. الكتابة تسير نحو ذاتها، نحو جوهرها وهو الزوال. فإذا كانت الكتابة رؤية ثم صنمتم قتلًا فإنها الآن غياب، كتابة بيضاء تبدأ من الصفر وتنتهى إليه. الكتابة لا تصف شيئًا فى الواقع بل تقع فى شراك اللغة. فاللغة سلب الكتابة، مجرد أسلوب.

والثالث «اليد والكتابة» لبروان. الكتابة هنا سمة للوجود، مرتبطة بالجسم وبحركة اليد، وتحسين الخطوط، وبدلالة الخطوط على الشخصية. الكتابة هنا خارج إطار اللفظ والمعنى والشيء. هى دالة بلباتها ككل متجانس. الكتابة حركة اليد، واليد حركة الجسم. الكتابة باليد مثل الكتابة على اليد، تدل على شخصية الكاتب، ماضيه وحاضره ومستقبله كما هو معروف فى علم قراءة الكف.

وفى واقعنا المعاصر أصبحت الكتابة عنوانًا على التمرد والرفض والثقافة المضادة. الكتابة الرسمية تقابلها الكتابة الأخرى. الأولى كتابة الخاصة، والثانية كتابة الحرافيش. الأولى كتابة القدماء، والثانية كتابة المحدثين. الأولى من الآباء والرواد، والثانية من الأبناء والأحفاد. الكتابة إما قبول أو اعتراض، تسليم أو رفض، طاعة أو تمرد، الكتابة إذن مزدوجة الطابع من حيث هى تقليد أو تجويد، نقل أو إبداع، عقل أو قلب، نظر أو ذوق، علم أو فن، فلسفة أو تصوف، قيد أو تحرر، كتابة بالقلم أو كتابة بالدم.

الكتابة إذن نوعان سواء فى علاقتها بالوفاة، تمثل أو رفض، أو بالموروث، شرح أو تأليف، أو بالموضوع، نقل أو إبداع، أو بالتاريخ، صحيح أو متحذل، أو بالفهم، حقيقة أو مجاز، أو بالمنهج، استنباط أو استقراء، أو بالواقع، فارغ أو ذو مضمون، أو بالتجربة، تحصيل أو معاناة، أو بالحرية، قيد أو تمرد، أو بالسلطة، تبرهر أو نقد، وهما نوعان بنويان كما يقول الانثروبولوجيون فى «النبيى والمطبوخ». ويمكن الإشارة إليهما بالكتابة بالقلم، والكتابة بالدم.

فالكتابة من حيث الوفاة نوعان: الأول قبول وتمثل واستيعاب واحتواء مثل كتابة الحكماء الذين نقلوا وتمثلوا واستوعبوا واحتوا التراث اليونانى أو الفارسى أو الهندى. والثانى رفض ونقد مثل كتابة الفقهاء فى نقض المنطق، والد على المنطقين لابن بيمية، وترجيح أساليب القرآن على منطق اليونان للسيوطى، والدفاع عن منطق اللغة العربية فى

مواجهة منطق اللسان اليونانى كما هو واضح فى المناظرة الشهيرة بين السيرافى ومتى بن يونس^(١). الكتابة الأولى نقل وتكرار وترديد وشرح وتلخيص أو تأليف فى موضوعات الوافد بعد تمثلها فى الموروث. والكتابة الثانية تجديد وخلق وإبداع مستقلا عن الوافد فى موضوعات وعلوم موازية. الأولى إعجاب وإتباع، دفاع وتقليد. والثانية، رد ونفور، هجوم وتجديد. الأولى إعجاب بالوافد، والثانية دفاع عن الموروث. الكتابة فى كلتا الحالتين، أداة للصراع بين نوعين من الثقافة، كل منهما يعبر عن موقف حضارى، كلاهما ضرورى، أشبه بموقف وزير الخارجية الذى يتصل مع الخارج، ويستأنسه فى أحلاف، ووزير الداخلية الذى ينبغى المحافظة على الأمن الداخلى، ويتشكك فى كل غريب. الأول موقف الحكماء، الكندى، والرازى، والفارابى، وإخوان الصفا، وابن سينا، وابن باجة، وابن طفيل، وابن رشد، وصدر الدين الشيرازى، والثانى موقف الفقهاء أمثال ابن تيمية، وابن القيم، وابن الصلاح.

وظهر النوعان نفسيهما من الكتابة فى الفكر العربى المعاصر تجاه الوافد الغربى بين التمثيل والاستيعاب من ناحية والرفض والنفور من ناحية أخرى. الكتابة الأولى للإصلاح الدينى والفكر الليبرالى والفكر العلمى العلمانى، وهى التيارات الرئيسية فى الفكر العربى المعاصر. والكتابة الثانية للسلفية المعاصرة المكتفية بخطابها الذاتى الذى حوى كل شيء. الأولى افتتاح قائم على الثقة بالنفس والقدرة على التجديد. والثانية انغلاق قائم على الخوف والحذر والترقب والخشية والتمسك بالتقديم والاحتماء بالتقليد. الكتابة الأولى تحرر، والكتابة الثانية قيد. وفى ذلك نقول لإحدى الشخصيات لصلاح عبدالصبور فى «مأساة العلاج» الذى اشتغل بالعلم أولا وهجره الى التجارة:

وأعود لأنفجأها بالأنفاز البراقة كالنفخار المدهون

الجوهر والذات

المأهية والاسطقسات

والقاتنغريات

يونانى لا يفهم.^(٢)

والكتابة من حيث الموروث نوعان. الأول قول شارح دون إضافة جديد على النص المكتوب. والثانى إعادة إنتاج النص الأول، فكل قراءة هى كتابة، واكتشاف بنية جديدة له

(١) راجع تحليل هذه المناظرة فى هذا الجزء.

(٢) صلاح عبد الصبور: مأساة العلاج، ص ١١٥ دار القلم، القاهرة ١٩٦٦

بعد تغير العصر والزمان الأول. الكتابة الأولى ألفاظ على ألفاظ مثل شرح المفردات، في حين أن الكتابة الثانية معان على ألفاظ ورؤية أشياء من خلال المعاني من أجل استكشاف آفاق جديدة لم تكن متضمنة في النص الأول. الأولى شرح وتفسير، والثانية قراءة وتأويل. الأولى تحليل، والثانية تركيب. الأولى استهلاك، والثانية إنتاج، الأولى سلب والثانية إيجاب. الأولى إحجام والثانية إقدام، الأولى دفاع والثانية هجوم، الكتابة الأولى مثل شراح أفلاطون وأرسطو وديكارت وكانط وهيجل. والكتابة الثانية مثل موقف الأفلاطونيين الجدد من أفلاطون، وابن رشد من أرسطو، واسبينوزا من ديكارت، وهيجل من كانط، واليسار الهيجلي من هيجل، والوجوديين من هوسرل. الكتابة الثانية تعيد كتابة النص الأول، كما أعاد السيد المسيح كتابة العهد القديم في العهد الجديد، وأعاد أمل دنقل كتابة «العهد القديم» في «العهد الآتي»، وأعاد كتابة المتنبي في «البكاء بين يدي زرقاء اليمامة»، وكما أعدت كتابة «المغنى في أبواب التوحيد والعدل» للقاضي عبد الجبار في «من العقيدة إلى الثورة». الكتابة الأولى قيد لأنها تبعية للنص، والكتابة الثانية تحرر لأنها عود إلى الطبيعة مصدر كل نص. الكتابة الأولى تقليد، والكتابة الثانية تجديد. الكتابة الأولى عماء، والكتابة الثانية رؤية.

والكتابة من حيث الموضوع إما شرح لنص وتفكير على تفكير وإما تنظير مباشر للمواقع دون توسط نصوص مسبقه بين الكاتب وواقعه. الأولى شرح وتفصيل، تكرار وإسهاب، وعماء عن الواقع وكان النص يولد ذاته، ويتولد من ذاته، والثانية إبداع نص جديد بالاتحاد المباشر بالواقع. الأولى حضارة، والثانية علم. الأولى كتابة على كتابة، وقراءة على قراءة، والثانية كتابة عن حوادث، وقراءة لوقائع. وكما لاحظ كبير كجارد، الأولى لتلميذ من الدرجة الثانية يتعلم، والثاني لتلميذ من الدرجة الأولى يعلم. الأولى عن طريق الواسطة، وهم الرواة، والثانية بلا واسطة، مباشرة من السيد المسيح، والتعلم مباشرة عن الواقع عندنا. الأولى رهبة من العالم واحتماء بالنص، واتزواء وراء التراث، واحتماء بأقوال السابقين، والثانية جرأة على الواقع، ونزول إلى الشارع، وحياة التجارب المباشرة، وإبداع كتابة «طارحة» بدلا من طهى كتابة مجمدة، ومضغ لقمة ساخنة بدلا من مضغ لقمة ممضوغة من قبل. ففي العصر الوسيط كانت الكتابة شروحا على شروح، شروحا على أفلاطون مرة حتى القرن الخامس الميلادى لم شروحا على شروح أرسطو مرة أخرى حتى القرن الثالث عشر الميلادى. وفي عصر النهضة الأوروبية بعدما بدأت القطعية مع الماضى وظهر الواقع عاريا من أى نظرية بدأ العقل فى التعامل المباشر مع الطبيعة والمجتمع. فأبدع كتابة جديدة تقوم بدور الأساس النظرى الجديد بدلا من الأساس النظرى القديم. وما زالت ثقافتنا

المعاصرة تعيش على النوع الأول من الكتابة، شرحاً على شرح، وقولاً على قول، تبعية لنص، اعتماداً على حجة السلطان وليس برهان العقل، بصرف النظر عن مصدر القول، قال ابن نيمية أو قال كارل ماركس، قال الله وقال الرسول أو قال أبى ومعلمى وشيخى، قال القدماء أو قال المحدثون، قال الرئيس أو قال زعيم المعارضة. الكتابة الأولى قيد، والكتابة الثانية تحرر، الكتابة الأولى وظيفة، والثانية استشهاد. وهوما صوره صلاح عبد الصبور فى «مأساة العلاج»:

السجين الأول: هل تبحث فى أسرار الكون؟

العلاج: بل أشهدا أحيانا^(١)

والكتابة من حيث الصحة التاريخية نوعان: نقل صحيح من يد الكاتب الى كاتب آخر عن طريق المناولة أو الإجازة على ماهو معروف عند القدماء فى مناهج النقل الكتابى، وكتابة منتحلة من يد مبدع وهو ما سماه الأصوليون القدماء أيضاً الوضع بالمعنى. الكتابة الأولى وثيقة تاريخية صحيحة من حيث مؤلفها، طولها وخطها، موثقة توثيقاً شرعياً من حيث صاحبها وناسخها ومالكها وزمان ومكان نسخها. والكتابة الثانية إبداع فنى، قياس أدبى، مؤلفها ومالكها مجهولان، وزمان ومكان تأليفها مجهولان. هى كتابة منتحلة من حيث الصحة التاريخية، ولكن من حيث البنية الفنية تعادل الكتابة الأولى. وأحياناً تتفوق عليها. فالشعر العربى المنحول لا يقل قيمة عن الشعر العربى الصحيح. وأرسطو المنحول لا يقل أهمية وأثراً عن أرسطو الصحيح. وأفلاطون المنحول إكمال لدلالة أفلاطون الصحيح. ووصايا أم الاسكندر الى ابنها تعبير عن الأخلاق الإسلامية من خلال الأخلاق اليونانية قياساً على وصايا لقمان لابنه وهرمظه، وأدبيات الجهاد. وكتب التوراة المنتحلة والأنجيل المنتحلة لها أبلغ الأثر فى تشكيل العقائد والأخلاق مثل كتب التوراة والأنجيل الرسمية. الانتحال تعبير عن الإبداع الفردى والجماعى، ورفض للتكرار والتقليد والتبعية لتراث القدماء دون مساهمة كل جيل. الكتابة ثبات لوجود الحاضر، وإضافة الى تراث الماضى. فأنأ أكتب إذن أنا موجود. الكتابة المنتحلة قياس فى الكتابة، إبداع قياسى. النص الصحيح هو الأصل، وظروف العصر الجديد هو الفرع. والنص المنحول نتيجة لقياس ظروف العصر أى الفرع على معنى النص الصحيح أى الاصل نظراً للتشابه بين النص الأول والظرف

(١) المصدر السابق ص ٩٧

الثانى. فإذا قال المسيح أن نسبة الإيمان الصحيح إلى الإيمان الكاذب كنسبة السمكة الحقيقية فى شبكة الصيد الى أعشاب البحر فيدع النص المنحول قياسا على هذا المثل إن نسبة الإيمان الصحيح إلى الإيمان الكاذب كنسبة الحجر الثمين إلى الحجر الصوان أو كنسبة الذهب الصحيح إلى النحاس الأصفر، أو الجوهرة إلى الحجارة أو الورد إلى الشوك أو الأرز إلى الحمص أو القمح إلى الحنظل. المعنى واحد وإن اختلفت الأمثلة طبقا للبيئات البحرية والزراعية والجبلية. وإذا فهم سليمان لغة النحل والهدهد فى النص الصحيح فإنه يفهم أيضا لغة باقى الحشرات والطيور والهوام والسباع فى النص المنحول. لا يوجد هنا خروج على النص الأول بل إمداد له وتقوية لمقصده. وإذا قام الرسول بلمس الشجرة اليابسة فأصبحت خضراء فى النص الصحيح، فإنه يلمس الضرع الجاف فيمتلئ باللبن، ويلمس الأرض الصفراء فتتحول الى خضراء فى النص المنحول. وإذا سبح الحمص بين يديه فى النص الصحيح فإن كثف الشاه يكلمه ويحذره انه مسموم، وحفيف الشجر يهامسه فى النص المنحول. وإذا سار رسول على الماء فى النص الصحيح فإنه يسير على الهواء فى النص المنحول. ويستمر القياس الأبداعى حتى يسير على القمر، ويتجول بين الكواكب والأقمار^(١). الكتابة الأولى قيد بالرواية، والكتابة الثانية تحرر بالخيال الأبداعى للمفرد والجماعة. الكتابة الأولى موت، والكتابة الثانية حياة.

والكتابة من حيث الفهم نوعان: ظاهر ومؤول، حقيقة ومجاز، محكم ومتشابه، مجمل ومبين، مطلق ومقيد، عام وخاص. الشق الأول من هذا المنطق اللفظى لفظ واحد، يعبر عن معنى واحد، ويشير الى شىء واحد، أقرب إلى العلم والمنطق. والشق الثانى لفظ واحد يعبر عن معنيين ويشير إلى شيئين أو أكثر، أقرب إلى الأدب والفن. الكتابة الأولى تعتمد على المقولات، والثانية على الصور الفنية. الأولى تنظير، والثانية تخيل. يستعمل العلم والمنطق الكتابة الأولى، بينما يستعمل الدين والفلسفة الكتابة الثانية. الحقيقة والظاهر والحكم والمبين والمقيد نواة المعنى المرتبط بالاشتقاق، فى حين أن المجاز والمؤول والمتشابه والمجمل والمطلق يتغير يتغير مستويات الكاتب أو القارئ وأحوال العصر. ليس الشىء مدركا حسيا فقط أو مقولة عقلية فحسب بل هو أيضا صورة فنية^(٢). إذا لا تتم علاقة الإنسان بالعالم من خلال الحس فقط أو من خلال العقل فحسب بل أيضا من خلال الوجدان. البعد الجمالى بعد

(١) من العقيدة إلى الثورة، المجلد الرابع: النبوة والمعاد، الفصل التاسع: النبوة تصنيف المعجزات من ١٦٦ - ١٨٢ مذبولى، القاهرة ١٩٨٨ ..

(٢) انظر حراستا: الشىء تصور هو أم صورة؟ المجلد ٤، ديسمبر ١٩٩١ وهو منشور فى الجزء الثانى.

معرفى وعملى فى آن واحد، يعطى امكانيات أكثر للمعرفة، ويجتد الناس للفعل. اللون الأحمر للثور والتمرد، واللون الأخضر للزراعة والنماء، واللون الأسود للظلم والحداد، واللون الأبيض للسماحة والعفو. لا يعيش الإنسان فى هذا العالم عالماً فقط يعتمد على الحس أو فيلسوفاً فقط يعتمد على العقل بل شاعراً يتعامل مع الصور الفنية. الإنسان شاعر الوجود وه اللغة منزل الوجود كما يقول هيدجر. الصورة الفنية أسرع فى الفهم، وأدخل إلى القلب، وأبلغ فى الإقناع، وأسرع فى الأثر. أما المؤول فإنه يكشف عن مستويات الفهم المختلفة طبقاً لأعماق الشعور واختلاف الثقافات. يفرز المؤول دلالات جديدة طبقاً للذات العارف ومستواها فى الفهم ودرجتها فى العمق. أما المتشابه، فإنه يكشف عن البعد الاحتمالى فى فهم النص ليسمح بفردية فى التفسير وشخصية فى الفهم. ليس السلوك حساباً رياضياً تحمياً بل يتم وفقاً لاحتمالات عدة قائمة على حرية الاختيار. أما المبين فهو تحويل الاحتمال إلى ترجيح، ومساعدة فى الاختيار عن طريق البيان النظرى. وأما المقيد فإنه يكشف عن بعد الزمان والمكان. فالنص تاريخى فى أحد مركزياته، يسير فى العالم كالمخروط أو كالثلاث المتساوى الساقين، رأسه المذهب الى أسفل وقاعدته المريضة الى أعلى. هو المحيط المتحرك بالنسبة للمركز الثابت فى الدائرة. أما الخاص فإنه يكشف عن فردية التفسير، وأن من النصوص ما ينطبق على شخص أو أشخاص بأعيانهم دون غيره أو غيرهم، فالتاس لا تشابه ولا تتوازى، ولا توجد على التبادل. المعنى الواحد قيد، والمعنى المزدوج مخور. المعنى الواحد ثبات، والمعنى المزدوج تحول. الظاهر والحقيقة والمحكم والمبين والمقيد الخاص موت، والمؤول والمجاز والمتشابه والمجمل والمطلق حياة. ويبدو هذا الازدواج فى «أساسة العلاج» فى المحاكمة فى حوار قاضى السلطان أبو عمر وقاضى الحق ابن سريج:

أبو عمر: والأقوال الغامضة المشتبهات القصد

ابن سريج: الوالى والقاضى رمزان جليان للقدرة والحق^(١)

أبو عمر: هل هذا أيضاً من أسوال الصوفية أمر يستخفى خلف الألفاظ المتشابهة^(٢)

أبو عمر: تؤدى هذى الألفاظ المشتبهة بالفقراء الى نبذ الطاعة^(٣)

والكتابة من حيث المنهج نوعان: كتابة تأتى عن طريق الاستنباط، استنباط النتائج من المقدمات وتعتمد على الاستدلال، ومقياس صدقها فى تطابق النتائج مع المقدمات. وكتابة

(١) صلاح عبد الصبور: أساسة العلاج ص ١٥٠

(٢) المصدر السابق ص ١٦٥.

(٣) المصدر السابق ص ١٧٧.

أخرى تأتي عن طريق استقراء الجزئيات من أجل الوصول إلى قوانين كلية تندرج هذه الجزئيات تحتها طبقاً لإطراد الحوادث وتمائل الجزئيات. وقد تتفق النتائج في الحالتين إذا كانت المقدمات في الاستنباط مستقرة في الواقع، وإذا كان الاستقراء تاماً يسمح بالتعميم فلا فرق بين التثني والتأويل من حيث النتائج إنما الخلاف في المنهج. كلاهما يتعامل مع الواقع أو التجربة الحية وإنما على نحوين مختلفين، استنباط من مقدمات يقينية في الأول، واستقراء للشواهد والقرائن في الثاني. وإذا كان التناقض قد وقع بينهما في الغرب، بين ديكرت وبيكون، بين العقم والانتاج، بين الصورية والمادية، بين التحليلية والتركيبة، بين العقلية والحسية، فقد تم الجمع بينهما في علم أصول الفقه، استنباط العمل من الأصول ثم استقرؤها في الفروع. الأولى كتابة المناطق والفلاسفة والفقهاء والثانية كتابات الصوفية والعلماء. وقد غلبت على كتاباتنا في الفكر العربي المآثر الكتابية الأولى، الكتابة من معارف معلومة سلفاً قبل البحث عنها، أفكار موروثية أو آراء منقولة واستنباط أحكام منها لم فرضها على الواقع فلا تطابقه، فترفض الواقع وتدنيه أو يرفضها الواقع إذا كان عصياً. كثرت الشعارات في ثقافتنا المعاصرة نستنبط منها نظمنا السياسية والاجتماعية، وغابت الإحصائيات الدقيقة من مكونات الواقع فظل يميذا عنا لا نفهم ونعجز عن التعامل معه. قد يكون ذلك أحد الموروثات الثقافية القديمة في شمول العلم الكلي وأفضليته على العلوم الجزئية. فانه يعلم الكلّيات، ويعلم الجزئيات بعلم كلي. ومع ذلك فقد كانت الكتابة الأولى أقرب إلى الأمان والإيمان نظراً لأنها تبدأ من مقدمات يقينية غير قابلة للشك مثل المقدمات الرياضية التي لا تخيف أحداً أو العقائد الإيمانية التي يسلم بها الجميع. لذلك كان ديكرت صديقاً لرجال الدين. واستعمل المبالرشة ولينتز المنهج الاستنباطي لتبرير العقائد. فالعقل يقبل أكثر مما يرفض، ويرر أكثر مما ينقد في هذا النوع من الكتابة. فإذا رفض العقل فإنه يعتمد في ذلك على معطيات الواقع والتاريخ مثل كتابة اسبينوزا. أما الكتابة الثانية فقد كانت أقرب إلى الرفض والشك في الموروث مثل كتابة بيكون ولوك وهوبز وهيرم وكل التيار التجريبي الذي يبدأ بمعطيات الحس دون المسلمات الرياضية أو العقائدية. وكما قد يبرر العقل دائماً أو يثور فكل ذلك الحس قد يثور دائماً أو يبرر كما هو الحال في الوضعية التي تبرر الواقع دون رفضه أو تغييره^(١). وما زالت ثقافتنا ترى أن الاستنباط، أي أخذ معارف جديدة من معارف قديمة، أقرب إلى الإيمان من الاستقراء

(١) انظر دراستنا: العقل والثورة عند ماركوز، قضايا معاصرة، الجزء الثاني، في الفكر الغربي المعاصر ص ٤٦٦-٥٠٢، دار الفكر العربي، القاهرة ١٩٧٧.

الذى يأخذ معارف جديدة من الواقع مع نقد الموروث، مع أن للواقع الأولوية على الوحي فى أسباب النزول، والزمان والمكان لهما الأولوية على عموم التشريع فى الناسخ والمنسوخ^(١). الكتابة الأولى كتابة بالقلم، بينما الكتابة الثانية كتابة بالدم. الأولى تؤدى إلى المناصب، والثانية تؤدى إلى السجون.

والكتابة من حيث العلاقة بالواقع نوعان. الأولى تطير فوقه ولا تمسه أو تتراكم فوقه، طبقات فوق طبقات، لا تؤثر فيه ولا تحركه بل تكون عبثا عليه وستارا يحجب رؤيته. والثانية تنخر فى الواقع، وتدخل فيه وتحركه وتدفعه وتحلله وتكشف عن عناصره المكونة من أجل إعادة تركيبه على نحو أفضل. الكتابة الأولى تشبه الطلقات الفارغة، بينما الثانية التصويب فى المليون. الأولى معلومات، والثانية علم. الأولى نظر أجوف مجرد عن العمل والممارسة، والثانية تحريك نظرى وممارسة عملية. الأولى كتابة فى ذاتها، وسيلة وغاية، تحصيل حاصل، كلام دون إشارة، قول دون تبليغ، أصوات بلا معان، كم دون كيف، بدن بلا روح، مياه راكدة دون مصب. والثانية كتابة لغيرها، وسيلة إلى غاية، كشف جليد، علامة وإشارة، إعلان وتبليغ، دلالات ومعانى، كيف قبل الكم، وروح قبل البدن، ومياه جارية نحو المصب. الأولى تبغى الأمن والسلامة، والثانية مخاطرة ومجازفة. الأولى إبراء ذمة، وعجز عن المواجهة، أضعف الإيمان. والثانية عهد ذمة، وإحساس بالواجب والمسؤولية، وإيمان الشهداء. الأولى مثل الأيديولوجية الألمانية التى حاول بها اليسار الهيجلى تغيير ألمانيا، والثانية مثل البيان الشيوعى الذى يريد تغيير ألمانيا بالفعل والذى كان وراء كومونة باريس فى ١٨٤٨. الأولى تؤهل للمناصب الرفيعة وللقیادات والمراكز السلطانية، والثانية تؤدى إلى السجون والمعتقلات. الأولى موت الأحياء، والثانية حياة الأموات^(٢).

والكتابة من حيث المصدر والنشأة نوعان: الأولى كتابة العلماء الذين يعتمدون على العقل أو المعارف التاريخية السابقة القائمة على التحصيل، والثانية كتابة أصحاب الأذواق الذين يعتمدون على تجاربهم الشخصية. الأولى فتاوى الفقهاء، والثانية مواجيد الصوفية. ومن هنا نشأ الصراع بين الفريقين. الأولى كتابة من الخارج إلى الداخل، والثانية كتابة من الداخل إلى الخارج. الأولى نقل من ميت عن ميت، كما يقول ابن عربى، والثانية

(١) التوحى والواقع، دراسة فى أسباب النزول، فى الإسلام والحداثة ص ١٢٣-١٧٥ دار الساقي، لندن ١٩٩٠. وهو أول بحث منشور فى هذا الجزء.

(٢) رسالة الفكر، فى قضايا المعاصرة، الجزء الأول، فى فكر المعاصر ص ٣-١٦ دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٧٦

مشافهة بين حى وحى. الأولى مهنية رسمية تمحى الشخصية الفردية فيها، لا تتغير من زمان إلى زمان، ولا تتبدل من مكان إلى مكان، مثل المعارف الرياضية والقوانين العلمية. والثانية شخصية فردية، مرتبطة بحياة أصحابها ومصائرهم. الأولى كتابة بالعقل، والعقل واحد. والثانية كتابة بالوجود، والوجود متفرد. كتب أفلاطون وأرسطو وكانط وهيكل فى النوع الأول بينما كتب سقراط وأوغسطين وديكارت وكيركجارد وماركس ونيتشة ومعظم فلاسفة الوجود فى النوع الثانى. الكتابة الأولى حلول، والكتابة الثانية أزومات. الأولى عقل، والثانية انفعال. الأولى هدوء وطمأنينة، والثانية قلق وهم. الأولى لا شأن لها بالسير الذاتية لأصحابها، والثانية سير ذاتية، لا فرق فيها بين الكتابة والكاتب، بين النظرية والحياة، بين الرأى والشخص. تعرف الفلسفات من السير الذاتية كما عرفت فلسفة أوغسطين فى الزمان من الاعترافات وفلسفة كيركجارد وجان بول ماريول وهول هنرى نيومان من الهوميات الميتافيزيقية، وكما تعرف فلسفة زكى نجيب محمود من قصة نفس وقصة عقل وحصاد السنين^(١). الأولى موضوعية والثانية ذاتية. الأولى باردة، والثانية حارة. الأولى من أبوللو، والثانية من ديونيزيوس. وفى هذا السياق يروى الصوفية عن الحلّاج مأساته فى النوع الثانى.

لا تبغ الفهم أشعر وأحسن

لا تبغ العلم... تعرف

لا تبغ النظر... تبصر^(١)،

ثم يقول الواعظ فى النوع الأول:

والعاقل من يتحرز فى كلماته

لا يعرض بالسوء

لنظام أو شخص أو وضع أو قانون أو قاض أو وال أو محتسب أو حاكم^(٢)

ويرد الحلّاج بالنوع الثانى:

الحب الصادق

موت العاشق^(٣)

(١) صلاح عبد الصبور فى مأساة الحلّاج .

(٢) المصدر السابق ص ٨٤ .

(٣) المصدر السابق ص ٥٤ .

ويقول أيضا :

فلم يسعد العلم قلبي بل زادني حيرة واجفة^(١)

وفي حوار بين العلم والعشق يقول محمد إقبال :

قال لى العلم غرورا إنما العشق جنون

قال لى العشق مجيبا إنما العلم ظنين

لا تكن سوس كتاب يا أسيرا للظنون

فمن العشق شهود

ومن العلم حجاب .

من لهيب العشق نارت فسورة فى الكائنات

وشهود انذات للعشق ، وللعلم الصفات

ومن العشق نبات وحياة وممات

علمنا مؤل جلى

عشقنا خافى الجواب

معجزات العشق ملك زانه قعر ودين

وعبيد العشق أدنا هم له عرش مكين

ومن العشق زمان ومكان ومكين

إنما العشق يقين

وبه يفتح باب

ألفة المنزل فى شرع من الحب حرام

خطر البحر حلال راحة الحرب حرام

خفقة البرق حلال وفرة الحب حرام

علمنا نمل الكتاب

عشقنا أم الكتاب^(٢)

(١) المصدر السابق ص ١٥٨

(٢) محمد إقبال : ضرب الكلم، ترجمة عبدالوهاب عزام ص ١٢ ، مطبعة مصر القاهرة ١٩٥٢

والكتابة من حيث التحرر نوعان. كتابة تقيد وتلزم وتوجب، وكتابة تحرر وتطلق السراح. الأولى تهذ بهم، وتنقل على القلب، والثانية تزيح الهم وتفرج الكرب. الغرض من الأولى الإحكام والسيطرة والمنع والقهر والأمر والزجر، والغرض من الثانية التحرر والأنطلاق، إزاحة العوائق، إسقاط السدود. الأولى كتابات الشريعة والقانون واللوائح والقواعد والبنود، قانون العقوبات، لوائح المؤسسات، نظم الشركات، الأعراف الاجتماعية والآداب الشكلية التي تحدد من الفعل من أجل تنظيمه، وتحكم القيد من أجل السيطرة على الفعل. والثانية كتابات المجددين والمصلحين والثوار التي تزيح القوانين عن الواقع المتغير. فالثورة قانون الواقع المتحرك كما أن اللائحة التنظيمية قانون الواقع الساكن. الثورة قيد بالقانون، والإنجيل تحرر من القيد، إعلان العودة إلى البراءة الأولى، المحبة والتسامح. الشريعة قيد عند الفقهاء، والحقيقة تحرر عند الصوفية. فلو عاش الإنسان تحت قيد الحرام والواجب والغرض لنقص ومات، ولو عاش حياة العشق والحلال والمباح والعفو لتحرر وخلد. وفي ذلك يقول الشاعر محمد إقبال:

إن مرت في اللحون دعوة موت حرم النأي عندنا والرهاب (١)

وهذا هو معنى نشيد الفرج عند شيلر الذي يوحد ما فرقته القواعد. وهذا هو معنى الإيمان بالله عند الحلاج الذي يؤدي إلى التحرر لا إلى القيد إذ يقول:

أين الله؟

والمسجونون المصفودون يسوقهمو شرطي مذهوب اللب

قد أشرع في يده سوطا لا يعرف من في راحته قد وضعه

من فوق ظهور المسجونين الصرعى قد رفعه

ورجال ونساء قد فقدوا الحرية

تخلتهم أرباب من دون الله عبيدا سخر (٢).

ويقول أيضا:

يا شبلى

الشر استولى في ملكوت الله

حدثنى... كيف أغض العين عن الدنيا

إلا أن يظلم قلبي (٣)

(١) المصدر السابق ص ٩١

(٢) صلاح عبد الصبور: مأساة الحلاج ص ٢٥

(٣) المصدر السابق ص ٣٦

وأخيراً، الكتابة من حيث علاقتها بالسلطة نوعان: كتابة بالقلم وكتابة بالدم، كتابة بالأسود وكتابة بالأحمر، كتابة على الورق وكتابة فى التاريخ. الكتابة الأولى تعطى لصاحبها الوظيفة والمنصب والجاه والمال والسلطان، والكتابة الثانية تؤدى بصاحبها إلى السجن والتعذيب والاستشهاد. الأولى ترضى السلطان كما هو الحال فى فتاوى فقهاء السلطة، والثانية تتلعغ عن حقوق العامة ومصالح الناس كما هو الحال لدى فقهاء الأمة. وقد كانت تهمة الحلاج من فقهاء السلطان أنه كان فقيها للعامة. وليس من فقهاء السلطان. فأنه والسلطان، أبانا الذى فى المباحث شخص واحد.

ابراهيم بن فائق: هذا رجل يلغو فى أمر الحكام

ويؤلب أحقاد العامة (١)

الحلاج: ماذا نقيموا منى...

وأقول لهم إن الوالى قلب الأمة

هل تصلح إلا بصلاحة (٢).

ويقول مناح السلطان:

هيا احملى للقصر الأبيض

كى امدح مولانا والى الشام

بمعلقة من قافية اللام

وأعود بمهر وفناة وغلّام (٣).

ويقول فقيه السلطان أبو عمر:

الآن عدو لله وللسلطان يؤدب (٤).

ويرد الحلاج :

الحلم جنين الواقع

أما التيهجان

(١) المصدر السابق ص ٤٢ .

(٢) المصدر السابق ص ٤٣ .

(٣) المصدر السابق ص ١٠٠ .

(٤) المصدر السابق ص ١٣٠ .

فأنا لا أعرف صاحب تاج إلا الله

والناس سواسية عندي

من بينهم يختارون رؤوساً ليسوسوا الأمر

فالوالى العادل

قيس من نور الله ينور بعضاً من أرضه

أما الوالى الظالم

فستار بحجب نور الله عن الناس

كى يفرخ تحت عبائه الشر^(١).

ويقول أيضاً :

لا يفسد أمر العامة الا السلطان الفاسد

يستبعدهم ويجوعهم^(٢).

الكتابة الأولى باليد، قول باللسان دون اعتقاد واقتناع، والكتابة الثانية تعبير اعتقاد. الأولى تتغير بتغيير العصور والازمان والنظم الاجتماعية والسياسية، تبغى تبرير نظم الحكم، والثانية تبغى مهما تغيرت العصور، وتبدلت الأحوال، نموذجاً على شهادة العصر. الأولى ما أكثر منها فى الأسواق، والثانية نادرة صعبة المثال. الأولى كتابات الدعاة وأجهزة الأعلام فى كل عصر والتكسب بالملم وقصائد المديح للولاة والأمراء، والثانية كتابات المصلحين والثوار وبيانات المعارضة ومنشورات الأحزاب السرية. الكتابة الأولى وظيفية، والكتابة الثانية رسالة. الأولى كلمة فى الهواء والثانية فعل فى التاريخ. الأولى شهادة زور وبهتان، والثانية شهادة صدق على العصر واستشهاد فيه. فالشاهد شهيد، والشهيد شاهد. الشاهد هو الذى يصدق القول، والشهيد هو الذى يصدق الفعل. الشاهد يشهد على غيره، والشهيد يشهد على نفسه كما هو واضح فى فعل استشهد المنعكس على الذات. كان سقراط الباحث عن الإله الحق والفضيلة الحققة شاهداً وشهيداً. وكان جيوردانو برونو الباحث عن نظام جديد للمكون شاهداً وشهيداً. وكان مارتن لوتر كنج المدافع عن المساواة بين البشر دون فرق فى لون أو عرف شاهداً وشهيداً.

(١) المصدر السابق ص ١١٣ - ١١٤

(٢) المصدر السابق ص ٦٤

وحينما أسلمه السلطان للقضاة

ورده القضاة للسلطان

ورده السلطان للسجان

ووشيت أعضاؤه بشمر الدماء

تم له ما شاء

هل نحرّم العالم من شهيد^(١)؟

ويقول مقدم مجموعة الصوفية واصفاً العلاج:

كان يقول:

إذا غسلت بالدماء هامتي وأغصني

فقد تروضأت وضوء الأنبياء^(٢)

إن الدليل على صدق الإيمان ليس هو الدليل النظري بل هو الدليل العملي. وإن الأدلة على وجود الله ليست هي أدلة الفلاسفة بل استشهاد المؤمنين الأوائل. الكتابة بالقلم قد تكثر وتبدل، والكتابة بالدم لا تكون إلا مرة واحدة. فالساكت عن الحق شيطان أخرس، وإن أعظم شهادة كلمة حق في وجه إمام جائر. الكلمة والموت صنوان^(٣). فالكتابة شهادة المجموعة: قل لي.. ماذا كانت تصبح كلماته لو لم يشهد؟^(٤)

ويقول ابن سريج:

إن الكلمات إذا رفعت سيفاً فهي السيف^(٥)

الكلمات إذن تقتل، تقتل الشهيد بعد أن تقتل الحكام، تقتل المتكلم حقيقة، وتقتل الحاكم الظالم مجازاً. تقتل الحاكم الظالم فضحه بالكلمات:

التاجر: هل فيكم جلاّد؟

المجموعة لا، لا

(١) المصدر السابق ص ٢٠

(٢) المصدر السابق ص ١٨

(٣) الكلمة والموت عنوانا الجزأين في مسرحية «مأساة العلاج»

(٤) المصدر السابق ص ٢٢

(٥) المصدر السابق ص ١٤٩

التاجر: أباً يديكم؟

المجموعة: لا بالكلمات

التاجر: قتلوه بالكلمات، ها ها ها

مقدم للمجموعة: أقتلناه حقاً بالكلمات^(١)؟

يموت المتكلم، وتبقى الكلمات، فالبدن يفنى، والكلمات تبقى، فالكلمات هي الروح.
والشخص ينسى، وتبقى الكلمات في الذكرى

المجموعة: قتلناه بالكلمات

أحبينا كلماته

أكثر مما أحببناه

فتركناه يموت لكي تبقى الكلمات^(٢)

ويقول الحلاج أيضاً:

لا يعنى أن يعرفوا ودى أو ينسوه. يعنى أن يعرفوا كلمتى^(٣)

ويقول:

أماكى تحي الروح فيكى أن تملك كلماته^(٤)

ويسأل الثانى:

وبماذا تحي الأرواح؟

ويجيب الحلاج:

بالكلمات^(٥)

إن الكلمات تعبر عن طبيعة الإنسان وحيه للعلم وتعبيره عن الحق وميله إلى الشهادة.
فهى تعبير عن البراءة الأصلية قبل أن تفسدها المصالح والعلاقات الاجتماعية.

(١) المصدر السابق ص ١٣

(٢) المصدر السابق ص ١٦

(٣) المصدر السابق ص ٤٦

(٤) المصدر السابق ص ١١١.

(٥) المصدر السابق ص ١١٢

وتقول إحدى الشخصيات فى مأساة العلاج:

إنى يوما كنت أحب الكلمات

لما كنت صغيرا وريثا^(١)

والغاية من الكلمات الإصلاح والتغير الاجتماعى، والدفاع عن الحق، وكشف الظلم،
تذكرة للناس وتوعية لهم. وفى ذلك تقول مجموعة من الصوفية عن العلاج:

كنا نلقاه بظهر السوق عطاشا فيرونا من ماء الكلمات^(٢)

وقد يظل الواقع عصيا عن التغير ويتم استئصال الكلمات. إذ يتساءل السجين الثانى:

قل لى... هل تصلحهم كلماتك؟^(٣)

وتبقى الكلمات مع الشهداء، صحة واحدة، واقع واحد مع العالم. فالكلمات وقائع،
والحروف عوالم، والحق خلق. إذ يقول العلاج:

أصحابى آيات القرآن وأحرفه

كلمات المخزون المهجور على جبل الزيتون

أحياء الأموات، الشهداء الموعودون

فرسان الخيل الباق ذور الأنواب الخضراء

آلاف المظلومين المنكسرين^(٤).

فمنى تنحسر عن حياتنا الكتابة بالقلم، ونرتوى بالكتابة بالدم؟ متى تكون الكتابة
شهادة، والكاتب شهيدا؟ ففى الشهادة تكمن الحرية^(٥).

(١) المصدر السابق ص ١١٤

(٢) المصدر السابق ص ١٧

(٣) المصدر السابق ص ١١٧

(٤) المصدر السابق ص ٥٠

(٥) اعتمدنا كشواهد فى هذه الدراسة أساما على مأساة العلاج لصالح عبد الصبور «مؤسس
فصول»، تحية له فى ذكره العاشرة.

(٥)

الرسم باللغة والتفكير بالجسد

قراءة فى رواية «هوس البحر» لراوية راشد

أولا - بين الفلسفة والأدب

ليس غريبا على الفقهاء الاشتغال بالأدب. وإن عبد القاهر الجرجاني الذى كتب «أسرار البلاغة» هو نفسه الذى كتب «دلائل الاعجاز». وابن حزم الذى كتب «الأحكام فى أصول الأحكام» و «الفصل فى أهل الأهواء» و «الملل والنحل» هو نفسه الذى كتب «طوق الحمامة» من أفضل ما كتبه العرب فى الحب والغزل. وسيد قطب من كبار المفكرين الاسلاميين المعاصرين هو الذى كتب «النقد الأدبى، أصوله ومناهجه»، «التصوير الفنى فى القرآن الكريم»، «مشاهد القيامة فى القرآن الكريم». فلا ضير أن يشتغل الفقيه أو المفكر الإسلامى بالأدب من منظور التراث الجامع والمفكر الشامل. وقد كانت ألقاب القدماء لشخص واحد: الفقيه، المحدث، المفسر، العالم، الحافظ، الأديب، الأصولى، الحكيم... الخ.

والتراث الأدبى انما هو تطوير واستئناف للتراث الدينى بعد أن ورث القرآن الكريم مركز الحضارة العربية بدلا من الشعر. وقد امتد هذا الجمع بين الأدب والفكر عبر تاريخنا القديم حتى محمود أمين العالم فى مؤلفاته العديدة فى النقد الأدبى وزكى نجيب محمود الحاصل على جائزة الدولة التشجيعية فى الفلسفة وجائزة الدولة التقديرية فى الأدب.

والتراث نصوص مدونة، والنصوص الدينية أو فلسفية أو تشريعية أو تاريخية أو أدبية. وعلم النص علم واحد «الهرمينوطيقا». ومشاكل النص واحدة من حيث القراءة والتأويل، الفهم والتفسير، السرد والرواية، واللغة ومبادئها. وكانت الأساطير اليونانية هو الجذر المشترك بين الأدب اليونانى والفلسفة اليونانية. وإن مبحث المقولات (الالفاظ) والعبارة (الجملة) أولى كتب منطق أرسطو، والخطابة والشعر آخرها. وكتب أوغسطين أكبر فيلسوف فى عصر آباء الكنيسة «الثلاثية» وفى نفس الوقت كتب «الموسيقى» جامعا بين الفلسفة والأدب.

مجلة القاهرة، العدد ١٢٧ يونيو ١٩٩٣.

واستأنفت العصور الحديثة نفس الاتجاه منذ «محاولات» مونتاني وكتابات غلامفة التنوير فولتير وروسو ومونتسكيو. ووضع كانتط علم الجمال الحديث. ونظر هيجل للفلسفة والأدب، للفكر والفن في «ظاهريات الروح». وجعل شوبنهاور الفن طريقاً للخلاص. وعند نيتشه تداخلت الفلسفة والأدب في «نشأة التراجيديات» و«هكذا تكلم زرادشت». وأصبح الأدب أداة تعبير في الفلسفات الغربية المعاصرة خاصة الفلسفة الوجودية عند سارتر، ومارسل، وسيمون دي بوفوار، وأوتامونو، وأورتيجا اى جاسيه. وحاليا اللسانيات جذر مشترك بين الفلسفة والأدب، والبنوية منهج مشترك بينهما. والحداثة وما بعد الحداثة ظواهر فلسفية وأدبية وفنية عامة. ومن ثم ليس الأدب حكراً على احد بل هو داخل ضمن الفلسفة وأحافروها، إلا إذا كان الأمر صراعاً على السلطة كما يحدث في مجتمعاتنا القائم على الاستبعاد والعزل والذي تسوده الطائفية والعشائرية والقبلية. يتحول النقد الأدبي فيه أحياناً إلى شلمية، ويتحضر الناقد على النقد أو العمل الأدبي كما يتحضر على فريسة، رغبة في الظهور، والاراءة للانتباه، ومزايدة على باقى النقاد أو تسلفاً على أكتاف الغير.

والظاهريات التي انتسب اليها منذ أكثر من ثلاثين عاماً تعنى تحليل الظواهر باعتبارها تجارب معاشة لأدراك معانيها المستقلة. ولما كان النص ظاهرة حية عند الكاتب والقارئ، فإنه يدخل في موضوع الظاهريات. بل لقد تحولت ظاهريات النص إلى علم مستقل هي الهرمنيوطيقا والذي يتعامل مع النص من حيث هو نص فلسفى أو أدبى أو تاريخى أو قانونى. وقد قمنا بثلاثية الشباب فى ١٩٦٥ «مناهج التفسير»، «تفسير الظاهريات»، «ظاهريات التفسير» فى هذا العلم^(١). وطبقت مدرسة «تاريخ الأشكال الأدبية» على الأنجيل الاربعة^(٢). تحليل النصوص إذن هو تخصص دقيق، ولست طارئاً عليه. وتساءلت كثيراً: «هل لنا نظرية فى التفسير؟»، «أيهما سبق، نظرية فى التفسير أم منهج فى تحليل الخبرات؟»^(٣)، «مناهج التفسير ومصالح الأمة»، «اختلاف فى التفسير أم اختلاف فى المصالح»^(٤).

(1) Les méthodes d'Exégèse, 8, Le Caire 1965; L'Exégèse de la Phénoménologie, Paris 1966, Le Caire 1978; La Phénoménologie de l'Exégèse, Paris 1966, Le Caire 1988.

(2) دراسات فلسفية، الاغلو المصرية، القاهرة ١٩٨٧ ص ٤٨٧ - ٥٢٢.

(3) قضايا معاصرة، الجزء الأول، فى فكر المعاصر، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٧٦ ص ١٦٥ - ١٧٢.

(4) الدين والثورة فى مصر، الجزء السابع: اليمين واليسار فى الفكر الدينى، مدبولى، القاهرة ١٩٨٩ ص ١١٧ - ١٢٠.

ولما كنت انتسب الى المدرسة الاجتماعية فى الدين والفلسفة والأدب فإن النص الدينى أو الفلسفى أو الأدبى أو التاريخى أو القانونى يكشف عن البيئة الاجتماعية التى نشأ هذا النص فيها. النص جزء من تاريخ المجتمع. وه الدين والثورة فى مصره بأجزائه الثمانية قراءة اجتماعية لتفسير النصوص. ولما كنت لا أفرق بين العلم والوطن فان النص عندى كاشف لعملية الابداع، موضوع العلم وللشعور بالوطن وتصويره. النص عندى له دلالة اجتماعية ووطنية قبل أن يكون نصا أدبيا أو نصا فى العلوم الانسانية والاجتماعية.

إن النقد الأدبى كان ولا يزال أحد فروع الفلسفة. وهو جزء مكمل للنقد الفنى الذى هو جزء من التلوق الفنى، أحد الموضوعات الرئيسية فى علم الجمال، أحد العلوم الفلسفية. فاذا انطلق النقد الأدبى على نفسه، وانفصل عن ينبعته الأولى تحول إلى حرفة مصطنعة، ومهنة ضيقة. لا يستطيع التعامل مع العمل الأدبى الحى بكل غناه وترثاه. وإذا ما انفتح بلا حدود ضاعت معاملته، وأصبح بين يدى رجال الصحافة والاعلام موضوعا للنقد والتجريح، وأداة للتشهير بالمؤلف والناقد.

والعمل الابداعى تعبير عن اللاشعور، وتجسيد للوعى المكبوت، يكشف عن صاحبه، ويعكس صورته كمرآة. ولما كنت مهتما بالنفس البشرية لمعرفة مكوناتها ومهتما بتحليل الوعى، وعبى ووعبى بالآخرين كان النص عندى كاشفاً عن نفس المؤلف مما يزدبى علما بالنفس، ومعرضى بالناس. وقديما قال أوطسطين وردد هوسرل من وراءه « فى نفسك أبها الانسان تكمن الحقيقة ».

ومناهج النقد عديدة: المنهج الاجتماعى الذى يكشف عن المكونات الاجتماعية والسياسية للبيئة التى نشأ فيها النص، لا فرق فى ذلك بين النص الأدبى والنص الاجتماعى أو النص السياسى والنص التاريخى الا فى درجة التصوير الفنى. ومنهج التحليل النفسى، يكشف عن مستوى اللاوعى عند الكاتب، فالكتابة هو اخراج اللاوعى المكبوت بصيرير القلم. وهناك المنهج اللغوى الذى يحلل لغة العمل الأدبى. وقد استقل هذا الفرع من النقد فى علم الاسلوبية ومن ضمنها أساليب السرد فى أدب الاعتراف والسيرة الذاتية. وهناك أيضا تحليل الشخصيات ودلالاتها على الوضع الاجتماعى والنضال الوطنى. وقد يكون الأدب فى النهاية بحثاً عن البطولة، حقيقة أم زائفة. وسواء كانت هذه الفرق المختلفة للدراسة مناهج أم مداخل أم قراءات فانها تهدف كلها الى الكشف عن النص، وتحاول فهمه ومعرفته، المنطوق منه أو المسكوت عنه.

ثانياً - هوس البحر بين أدب الاعتراف والسيرة الذاتية

« هوس البحر» تانى عمل أدبى لراوية راشد بعد مجموعة القصص القصيرة الأولى، وأول رواية. تتكون من عشرين لقطة كأنها مجموعة من القصص القصيرة.

هى رواية مكتوبة بروح القصة القصيرة. لا يتجاوز حجمها مائة رثمانية صفحات (بعد حذف الصفحات البيضاء) يمكن انكاملها وإستئنافها فى حلقات متتالية. فتاة فى سن العشرين عام ١٩٧٧، عام زيارة الرئيس للقدس، ما مر بها من حوادث فى سن العاشرة عام ١٩٦٧، عام الهزيمة والترحيل من مدن القناة. ويمكن مواصلتها فى ثلثية أو فى خماسية أو أكثر بنفس الروح وبنفس الأسلوب. كما أن دقة التصوير والرسم بالكلمات وغياب الحوار الطويل تجعلها أقرب إلى القصص القصيرة عند يوسف إدريس منها إلى الرواية عند نجيب محفوظ. تتحول بسهولة إلى فيلم وكأنها سيناريو فى تتابع المشاهد فى خط دارمى متصل.

وهى أقرب إلى أدب الاعتراف، الكتابة الداخلية، والسيرة الذاتية، وتيار الوجداني. تبدأ بضمير المتكلم المفرد، ولكن دون اغراق فى الأنا فى الذاتية الباطنية ونسيان الواقع الاجتماعي الخارجى. هناك إحالة مستمرة من الذات إلى الموضوع، ومن الموضوع إلى الذات، من الأنا إلى العالم، ومن العالم إلى الأنا، من الفرد إلى المجتمع، ومن المجتمع إلى الفرد. فغريات الكارو تمضع بقايا المدينة، تحمل لحمها المكشوف وتودع زمناً لن يعود (ص ١٠)، «أحمل الحقيقة كأنى أحمل الدنيا فوق رأسى» (ص ١١)، «كل الأشياء تتداخل فى صدرى» (ص ١١)، «ضاق الهواء فى صدرى» (ص ٧٤)، «رغم اختراق الشمس الشرسة لوجوهنا وأجسادنا كان قلبى بارداً» (ص ١٠)، «تسلل هواء بارد إلى روحي» (ص ١٧)، «تسلل صوت البحر أخيراً إلى أذنى» (ص ٢٠). ولا يكون الموضوع المقابل للذات هو المكان وحده بل الزمان أيضاً الذى يعكس على الذات قسوته، «شبح أم حولتها الأيام إلى عاهرة» (ص ٢٢)، «زمن يمر فينقل عمرى ويمتص روحي» (ص ٣٦). فالعالم فى الشعور، والخارج فى الداخل «شعرت بشيء يضغط على صدرى» (ص ٣٧). والكتابة تحرر، وإطلاق الوجداني الحبيس فى اللاوعى.

وبهذا المعنى تدخل الرواية ضمن ما يمكن تسميته بالواقعية الإنسانية كتيار متميز فى الواقعية الاجتماعية. إذ يغلب على الرواية وصف أحاسيس الشخصيات أكثر مما يغلب تحليل الواقع الاجتماعي. يعكس الموضوع أحاسيس الذات، وتكشف الذات حياة الموضوع فى إحالة متبادلة تتم فى شعور الكاتب، الذات والموضوع.

ثالثا - الرسم باللغة والتصوير بالكلمات

لما كانت الرواية مجموعة من اللقطات القصيرة أو اللوحات الفنية فقد استعملت الكاتبة، عن وعي أو عن لاوعى طريقة «الرسم باللغة» أى استعمال اللغة أداة للتصوير وكأن اللغة فرشاة رسام يخطط بها لوحة تكتمل عناصرها بعد عدة حركات للفرشاة فى شتى الاتجاهات وهى أزمنة الفعل، وتداخل الأفعال والاسماء. تتسارع حركات الفرشاة فى جمل فعلية متلاحقة مثل حلقات المدفع الرشاش، يتداخل فيها الماضى مع الحاضر، الذكرى مع الوصف أشبه بتداخل لونين كما تتداخل الجملة الاسمية مع الجملة الفعلية أشبه بتقابل خطين. ولا تفصل الجمل النقاط بل عدة نقاط متتالية تدل على نهاية دفعة من الطلقات. تفصل بين الجمل نقطتان وليست نقطة واحدة كإيقاعات زمنية أو مسافات موسيقية، وحدات متتابعة أو قراءات طبول. تحولت الجمل والفواصل إلى لحن وإيقاعات، وأصبحت اللغة موسيقى، والرواية سيمفونية رومانسية تقوم أساسا على اللحن والغنائية.

والشائع هو استعمال الماضى فى جمل قصيرة وضربات متلاحقة مثل: «مر النهار... ترك المدينة تلم عورتها... يحيطها الدخان... يلفها الزهول والخوف...» (ص ٧)، «جاء الرحيل ضيفا قليلا... مر بكل بيت... طاف اللون الأسود...» (ص ٧)، «أجهشت بالبكاء... ضاع صوتى... جريت إلى منزلنا...» (٨)، «وفقدت أمى... فتحت حقيبة يدها... بحثت عن لا شىء ثم سحبت منها إشارب لفت به شعرها الداكن بينما اتسب ثوبها القصير» (ص ٩)، «هبط الرجل، فملأنى الشجاعة، وطلبت من زينب أن أنزل لقضاء حاجتى... سرنا بين الحقول بضع خطوات، وإلى جوار شجرة تشر عراها وقفت... تسلى هواء بارد إلى روحى نظرت إلى المكان، فامتلاأت بالخوف، خمدت أصوات الطيور، دخلت الأوراق الخضراء من الحياة. مرت لحظات... انتفضت عندما علت صرخة أمى، جرينا أنا وزينب...» (ص ١٧). وتتوالى طلقات المدفع، فعل وفاعل، مرة فى الأنا ومرة فى الطبيعة، مرة فى الداخل ومرة فى الخارج، «تسلى الضوء عبر قطرات المطر العالقة فى الأشجار فأعلنت عن صباح جديد، لم أذهب إلى المدرسة، قررت البقاء معها... لو تدلنا ملايسنا وانتظرننا. فكرنا أن نبدد الوقت، عبرنا الشارع، وسرنا قرب الشاطئ... غرقنا فى صمتنا. طارت كل طيور النورس، واختفت بين السحب الرمادية، فاختنق غناؤها، وعلت صفارات السفن الراحلة... لم نقو على الاستمرار فى السير، عدنا إلى صقيع صمتنا، ولجئنا إلى المنزل... جلسنا ننتظره» (ص ٣٤). وأحيانا تكون طلقات الرصاص للتتالية كدقات الساعة تصف الزمان «قبعا فى حجرنا... مرت ساعات وظلام الدنيا عالق بصلدونا... مرت أيام والمدينة تلملم جراحها، وتلحق زينب الأسى» (ص ٤٥). كما تشبه طلقات المدفع نبض القلب دقائه عند سماع

خبر كالصاعقة، موت عبد الناصر «قفز محمود من سريره... صرخت ليلي، نظرت حولي فلم أشعر بالظلام الكثيف الذي ملأ الحجرة بعد أن انطفأ لهب المصباح، دق محمود بعنف على صدره، فغاب بكاء ليلي في الظلام... ارتجف جسدي وأنا أشعل المصباح... ارتدى محمود قميصه، وسحب جرحه المفتوح في قدمه، واتجه صوب الباب» (ص ٤٩). كما نصف الدفقات الفعلية المتلاحقة علاقات الأفراد في حركات سريعة كما كانت السينما قديما، سينما شابلن «أنار على درويش للطفل... جاء الصبي، فناله ظرفا متنفخا بالنقود... أخذه الصغير، وهرع إلى آمنة.. أمسكت آمنة بالنقود، وألقته في الهواء ثم بصقت في وجوهنا، وأغلقت المنزل» (ص ٧٥-٧٦). وكما لا توجد رابطة بين طلبة وأخرى كذلك لا توجد حروف عطف بين فعل وآخر إلا نقطتين «صرخت.. مصطفى.. مددت له يدي، لم يعبأ بها.. اتحنى، وقبض على حفنة من الرمال، ودفعها في وجهي..» (ص ٧٨). ومن مجموع هذه الحركات السريعة تكتمل الصورة في ذهن القارئ «حاول أن يرفع جسدي المكموم على الأرض، سقط إلى جوارى، إلتفت عيوننا، فامتلاأت بالكرامية له ولنفسى.. مد يده لي.. أزعجتها بعنف.. صرخت» (ص ٩٥). حتى في هذا الموقف الهاديء المستسلم يكون الوصف بنفس الطريقة السريعة «نهضت مستسلمة تماما لقواعد اللعبة. ارتديت ملابسى.. اشعلت سيجارة.. أعد لي قدحا من القهوة.. أخذ يثرثر.. تحدث عن محمود» (ص ١٠٦).

وأحيانا تكون طلاقات الألفاظ من الفعل المضارع مثل «أغيب لحظات عن الوعي، أفر من موتى.. وجسدي يرتعش في كل الاتجاهات. أغمض عيني، فأرى أبى. يمد لي جبلا، أحاول أن أمسك به، فأسقط تحت عجلات القطار.. أمى تجرى خلف العربة» (ص ١٤). والمضارع يحول الحدث إلى حقائق، والماضى إلى الحاضر، والتاريخ إلى بنية، والخارج إلى الداخل مثل «أغفو لحظة، وأنتفض على صورتها ثم أعاد الهروب بالنوم... تندفع وراء الطريق وتشير إلى العربة، فيلوب صراخها» (١٦). وأيضاً مثل «تضيق بنا الأرض، تضيق بنا أجسادنا... لا أدرى كم مر من الزمن» (١٩). يرسم الفعل المضارع صورة حية للواقع من خلال الرؤية وليس من خلال الذكريات «أغرق مع ليلي في واجباتنا المدرسية.. أذهب معها إلى جلستها.. أهرب من سجن أبامى، ووجه أمى المتساقط يوما بعد يوم، أغيب في عالمها الصغير، ومحمود يتردد علينا ليساعدنا في استذكار الدروس... تجلس ساعات الظهيرة بين الكتب والأقلام.. تعد لنا زينب أكواب الشاي أو تضع البطاطا على مدفأة الغاز.. تتسلل رائحتها إلينا، فتبتد برودة الشتاء... وأنا وأمى تجلس فوق بركة من الماء العطن، نشمر دائما بالجمل لأن ملابسنا مبتلة.. نأكل من فئات ليلي عماد فكرى الصاخبة، ولا تتساءل عن

مصير اليوم القادم، والكوابيس مخاطر أحلامي فلا يقرنى النوم.. فى الليل استمع الى أصواتهم من خلف كل الأبواب التى أغلقها حول نفسى فظهر وجوههم أمامى كل لحظة كالفضيحة (ص ٤٠). ويمكن التعبير عن الماضى بالحاضر، وعن الذكريات بالرؤية. فالماضى حاضر يتجسد مثل «يزحف الخريف قبل موعدة، فنمتلىء بالضباب، تسيل ذاكرتى مثل صلب مصهور، فأعود الى مدينتى السويس والأصوات التى غابت. أسمع صوت خالتي آمنة وصوت مصطفى، أقتش عن نفسى بينهم، فلا أجد لها ملامح، أحس روحى فلا ألس إلا شظايا الحطام الذى أصابناه» (ص ٦٠).

وأحياناً يتداخل الزمان الماضى والمضارع فى نفس الجملة فتتحول السيرة الذاتية من مجرد تاريخ إلى كائن حى، ومن مجرد استدعاء للذكريات، إلى واقع مشاهد مثل «أمام الباب وقفت أُمى مثل شجرة الورد كلها ألوان، ورأيتها نافذة كأن شيئاً لا يعنيه. فتحت حقيبة يدها، بحثت عن لا شيء، ثم سحبت منها إشارب لفت به شعرها الدكن بينما انساب ثوبها القصير يلف جسدها المستدير، يعلن عن تفاصيله الأنثوية بلا خجل» (ص ٩). والمضارع زمان حاضر يحدث فيه الزمن الماضى. الحاضر وعاء للماضى، والماضى يصب فى الحاضر «أيام تمر، وأنا أهرب من سجن نجاتى حتى لا تعرف ليلى شيئاً عني.. لكنها فاجأتني بالزيارة.. كنت أسقط من الخوف وهى تتحسس برفق جدار حوائى، فتعرف زينب، وتعرف أُمى، وتعرف عزت شومان.. ومنذ تلك اللحظة أصبحت ليلى نصف عمرى الذى أعيش بنصفه الآخر، تهدد حزنى، وأداعب فرحها، تغزل من حبات الرمل الكامنة فى نفوسنا لآلى، صغيرة، تبدد ظلمة الأيام» (ص ٢٨).

وأخيراً يتداخل المستقبل مع الحاضر والماضى فى تيار متصل للزمان. يستدعى الحاضر الماضى، ويثوب الحاضر نحو المستقبل. «انجهت أُمى إلى النافذة ترقبه حتى غاب فى الطريق.. أمسكت يدى، وأخذت تراقبني وهى تضحك، وهى غائبة فى نشوئها: سأخذك الليلة إلى المسرح. لقد ألحقني عزت شومان بالعمل هناك. ضمنتني إلى صندرها وهى تقوس فى الأحلام.. رددت الكلمات كأنها تغنى، سأصبح ممثلة.. ممثلة مشهورة كمان.. استلمت لدفتى فى حضنها، وقلبي يقطر خوفاً من فرحها الذى تعلقت به مثل قشة، كى تنجو من شظايا واقعنا الرث وركام أيامنا المتناثرة» (ص ٢٤).

وكما ترسم الفرشاة باللغة عن طريق الأفعال كذلك تفعل عن طريق الأسماء والأشياء. الأفعال خطوط اللوحة والأسماء أشياء وموضوعاتها. «نفس الساحة التى كانت تضج بليالى سيدى الغريب... نفس الساحة وقد هدأ النهار... نفس الساحة وقد امتلأت بصراخ

البشر.. واختناق الأنفاس.. أجساد تندفع هنا وهناك، الأيدي تفر من أصحابها، تتشقق بأى شيء، تتزاحم حول عربات اللورى المنتظرة..» (ص ١٣). البدء بالاسم قبل الفعل مواجهة مع الواقع ورؤية للأشياء قبل أن تدخل فى نسيج الخطوط بالأفعال «نزيف يختزن روحى، وجسد أسمى يتساقط بين يدى عماد فكرى من الألم والحسرة.. حلم يتحول إلى كابوس... مقايضة حلم بحلم.. وهم بوهم.. طائر يتعجل الرحيل..» (ص ٣١). وتكون الأسماء أشبه بقذائف تتساقط فى ميدان قتال حتى يتحول إلى مجموعة من الحفر أو الأكوام تنبى عن ميدان المعركة «بقايا من ملامح أبى ملزال فى الذاكرة، رائحة البارود المنبعث من ضحكات الأطفال لحظة الرحيل، البحر المملوء برقعات الأحلام، وجه مصطفى وخالتي آمنة وبقايا مدينتي المكسورة.. يد عزت شومان التى أعرف تفاصيلها وعدد عروقها وحجم أصابعها تسلل إلى أحشائي فأكاد أخنق، عماد فكرى ورائحة دمه اللزجة، نغمات السسمية تختلط بصوت القنابل وصرخات القتلى، كرة من اللهب تملأ رأسى فأغيب عن الوعي» (ص ٦٢). ويتراص الأشياء تكتمل الصورة من خلال الأسماء بلا وصل أو رباط وبلا جمل أو أفعال: أعمدة الكهرباء المكسورة، واجهات المنازل المنزوعة، أطلال المدارس التى تناثرت أخشب مقاعدها.. اهتزاز السيارة يدفع آلاف الصور فى رأسى، تسع سنوات مرت على لحظة الرحيل، بقايا أشياء دفنتها استعيد اشباحها.. والمدينة مثل امرأة مستباحة، من يمد يده يقطع منها ما يشاء» (ص ٦٨).

وتتداخل الجملتان الفعلية والأسمية ليؤديان نفس الغرض، لا فرق بين الخط والشئ فى اللوحة: ينتفض جسد محمود وهو ينقل لنا يوماً ما بعد يوم ما يحدث فى الجامعة التى تحولت إلى قدر يملئ بالدم الطازج. آلاف الشباب يقفون على حافة الجرح معلقون بين انكسار الحلم ورفض الاستسلام للواقع. أمة يضيق جلدتها بروحها المكسورة، تعجز عن مواجهة زمن رحل بكل الوعود، ولا تملك غير التعلق بأذهاله.. كان على الجميع أن ينفضوا الرمال عن أجساد الشهداء، وأن يروضوا جراحهم بعد مرور عام ونصف على الانكسار» (ص ٤٣). الفعل والأسم لوان متداخلان لأكمال الصورة لنقيضين بلا مركب بينهما «يندفع نهر الغضب من الجامعة، فتسيل الأرواح مثل حديد مصهور.. عربات الجيش تحترق الصفوف فتنتفض المدينة مثل قطعة حجر.. يرتفع دخان القنابل المسيلة للدموغ فتختنق طيور النورس قبل أن تصل إلى شعاع الشمس.. ضباب السحب المعتمة يرمى ظله على الأجساد المكومة فى ميدان المنشية وطريق الكورنيش، فيتحول النهار إلى غيمة حالكة.. أصوات تتداخل يتلعلها هوس البحر، صباح انفجر فى البحر فتحول إلى

كتلة من الغضب» (ص ٤٤). ويقلل لتدخل الفعل والأسم من رتبة الحدث، مرة ذاتاً ومرة موضوعاً، مرة من الآنأ ومرة من العالم وبدأ الصيف مثل حيوان اليف ظهرت أظافرة فجأة.. البحر ساكن ولزوجة الجو تشيع القلق والاختناق.. لم يمد عماد فكرى مداوماً على المجيء إلينا، ودفع ذلك أمى للبحث عن عمل.. أى عمل!! محاولة الخروج من ذلك الطوق القايض على حياتنا..» (ص ٥١). وتكتمل الصورة مرة بالفعل ومرة بالشئ «وقفت السيارة أمام أحد الاكشاك الخشبية فى مدخل المدينة فأحلت عاصفة من الغبار. قدم على درويش تصريح المرور إلى الضابط الذى أشار إلينا بالعبور» (ص ٦٩).

وصيغة التساؤل إنما تدل على تردد يد الرسام قبل أن يخط بالفعل أو يَكُور بالأسم، اليد فوق اللوحة والفرشاة مصوبة عليها «هل انتصف الليل؟ هل بدأ ليل آخر؟» (ص ١٦). وكما يكون التردد فى الزمان يكون فى الأشخاص «هل جاء عزت شومان ليغير أقدارنا ويمنحنا لحظة سكونية مع الحياة؟ أم هو نورس تائه عبر سفينتنا استعدداً للرحيل؟» (ص ٢٧). وقد يكون التردد فى العلاقة مع الأشخاص «هل أحينا عزت شومان؟ هل تعلق كالحلم على سارى علمنا المكسور، وسرعان ما ملمم جناحيه، وفر بالفرح المهاجر بلا عودة؟» (ص ٣٠). وقد يكون التردد بين النفس وذاقتها، تساؤل داخلي فى محيط هوس البحر «هل أنا مجنونة لأصدق هذا الرجل الجاهل؟ من يصدق أن الحرب ستنتهى؟ أو أننا سنكسب؟» (ص ٦٢).

أما الحوار فإنه قليل وقصير، عبارة أو عبارتان. يغلب على الرواية السرد. الحوار أذن والوصف عين. والرسم باللغة يتطلب العين كأداة أكثر من الأذن. لا يوجد آخر يتم الحوار معه بل هناك عالم تضيق فيه الذات، وتتحطم فى هوس البحر. وإن وجد الحوار فبالفصحى أكثر منه بالعامية على خلاف نجيب محفوظ الذى يغلب عليه أحياناً الحوار بالعامية. ولا توجد ركافة فى التصوير إلا نادراً مثل «فتح صناديق بهجته وأفرجه للتعبير عن قدرة عند أمنة ومصطفى فى التعبير عن نفسيهما» (ص ١٠). ولا توجد أخطاء فى اللغة إلا مرة واحدة، وقد تكون من الطباعة فى رفع خبر كان فى «كان عزت شومان لاعب ماهر» (ص ١١٠).

رابعاً - التفكير بالجسد

والسمة الثانية للرواية بعد الرسم باللغة والتصوير بالكلمات التفكير بالجسد والتعبير به كما هو الحال فى بعض الفلسفات الوجودية المعاصرة عند ميرلويوتى وجابرييل مارسل: الجسد وسيلة للاتصال الجنسى، وأداة للغة، وأسلوب فى الفعل، وطريقة فى الحركة، ووجود فى العالم.

وقد ورد لفظ الجسد فى الرواية حوالى مائة وعشرين مرة أى فى كل صفحة تقريباً، مما يدل على أنه لفظ موجه ومركزى. وفى أغلب الأحيان مضاف إلى ضمائر (مائة مرة) أكثر من مجرد لفظ مجرد، نكرة أو معرفة. وأكثر الضمائر استعمالاً ضمير المتكلم المفرد «جسدى» (٤٠ مرة) مما يدل على السمة الشخصية للجسد، فالجسد جسدى أنا قبل أن يكون جسد الآخرين، ثم «جسده» (٢٠ مرة) أى الجسد المقابل فى حركة التقاء بين جسدين، فالعلاقات بين الذوات علاقات أجساد، ثم «جسدها» (١٦ مرة) فى علاقة المرأة بغيرها، بالأخت أو بالأم. ثم يصبح اللفظ جمعاً بضمير المتكلم الجمع «أجسادنا» (٥ مرات)، «أجسادهم» (مرتان) «أجسادكم» (مرة واحدة) مما يدل على أن الأجساد وسيلة لأكثبات الذات أكثر منها إشارة إلى الآخرين، حاضرين أو غائبين. واستعمل لفظ الجسد فرداً حوالى مائة مرة فى مقابل عشرين مرة جمعاً «أجساد»، ومرتان مثني. فالجسد ذات. والذات فرد لا تجمع. واستعمالات اللفظ كلها أسم جسد، أجساد وليس فعلاً «يجسد» إلا مرة واحدة، فالجسد شيء أى جوهر.

وهناك مشاهد رئيسية يظهر فيها التفكير بالجسد مثل مشهد إغتصاب الأم، ومشهد ممارسة الجنس مع محمود، وممارسة الجنس مع عزت شومان تذكرنا بفادة السمان فى بداية إنتاجها الأدبى فى «ليل الغراب». ففى مشهد إغتصاب الأم جسد يحترق فى جسد «كان الرجل يحترق جسدها بين المقعد وباب العربة جالماً بكل ثقله على جسدها، يدفع جسده فيها، غير مبال بصرخاتها. هجمت عليه زهنب، نشبت أطرافها فى ظهره... رفع الرجل جسده، وسحب سرواله فبدأ مثل وحش أنتهى لتوه من التهام فريسة. تلمظ بشيء فى فمه، فتمنيت ألا يكون قطعة من لحم أمى... اندفعت إلى جسد أمى المكوم، احتضنتها، دفعتنى زهنب بعيداً، وجذبت جسدها المتهالك، قطعة من اللحم المضموس فى الذل والانكسار... أنهار جسدى، فسقطت فى بركة صنعها بولى» (ص ١٧-١٨).

وإذا كان مشهد أختصاب الأم يمثل التقاء الجسدين عنوة فإن مشهد ممارسة البطلة الجنس مع محمود عن رضا وروية وشوق. «أقترب محمود، ووضع يده على رأسى. اندفعت كل غصات الألم من حلقى، تشبثت بصدرة. اختلطت دموعى ببقلاؤه وهو يمسح بشفتيه وجهى مثل وحش انفك قيده. اندفعت الرغبة فى جسدى. القيته على الأرض. تشبثت بكل نبضة فى جسده، مثل كرة اللهب، تتاهت حركاتنا على الأرض الخشبية المنزلفة. كنت عليه أرمى بكل لقلى وجروحي، أشده من كل أطراف رغبته المتفجرة. انتقم من جسدى ومن نفس الضالعة، أصب داخله غسل الشهوة المزوج بحرارة الخديعة، أطلق صرختى بفمى كل الحيوانات الضالعة. انفجر اليأس فى جسدينا، فانقرطنا

فى هوس لا حدود له. وكانت تلك آخر لحظات يقظتى. أسحب جثتى من داخلى. ادفنها بلا رجعة لتنتقل كل الأشباح فى جسدى لتعلن انتصارها على نصف روحى الذى ضل زماناً بين أوهام البراءة وابتلاع الواقع لأفقه بوجه جديد وجسد جديد وروح جديدة فى ثياب القتل الذين أنتمى إليهم. ضم محمود بقايا جسده الحى.. (ص ٨٢-٨٣).

وفى مشهد ممارسة الجنس مع عزت شومان يهتز الجسد كمائهتز العواطف. وتتلاشى البدان، وتتحسس يد الجسد، وتتغذ العين فى الجسد وتحرك يبطى عليه، يلذوب الجسد فى الجسد كما يلذوب فى المقعد. فالجسد تفكير، والتفكير بالجسد. هاهتز جسدى وأنا أمد يدى.. كانت يده ما تزال فى يدى، نفس اليد التى أحببتها، وتمنيت أن تمر على كل نقطة فى جسدى... عيناه تنفلان إلى كل خلية فى جسدى. ذبت فى مقعدى كأننى أفسل لأذوب فى جسده.. ظلت عيناه تتحركان يبطى على كل نقطة فى جسدى.. (ص ١٠٠-١٠١). الجسد إذن يد وعين. اليد للأمسك والعين للتصويب. هذ عزت شومان التى اعرف تفاصيلها وعدد عروقها وحجم أصابعها تتسلل إلى أحشائى فأكاد أختنق (ص ٦٢). الجسد طاقة يولدها جسد آخر همد يده، جذبهى بهجراً إلى احراش جسده، حولنى فى لحظة إلى قطعة حجر. انفلت منه كأنه يتلذذ باشتغالى. تركنى وسار عارياً إلى الشرفة المطلة على البحر.. مد يده، أزاح بعض الرمال العالقة بجسدى... كأننى ابتلع موج البحر فى جوفى، وانفجر بلهب اللذة المنساب فى جسدى.. جسدى منفرد فوق الرمال، يضربه الموج فيعجز عن اطلاقه (ص ١٠٥).

والجسد ليس فقط واقعاً بل هو حلم وتمن وخيال بالجسد قبل ممارسة الجنس يعبر عن رغبات مكبوتة. تركت روحى لجسدى المهتز من سرعة السيارة وأنا اتعجل الفرار. سرقنى النوم، ففصت فى بركة من طين، كنت أسبح فيها عارية وجسدى ملتصق بمحمود. أضحك مثل الأشباح، وأنا أنثر رذاذ الطين على جسدنا، ابتلع ما يتساقط من يدى حتى امتلأ جسدى وجوفى، وتحولت كتلة حجر... كان جسدى مهلاً بالعرق (ص ٨١).

والحب هو التقاء الأجساد والتفافها معاً وليلى ملتصقة به كأنها جزء من جسده، يصعب التنزاعه (ص ٤٨). فالحب يوحد بين جسدى ليلى ومحمود، وبين جسد الأم ورفيقها والرجل يدفن رأسه فى شعرها الأسود، ويده تلف جسدها الساكن مثل نهر يأبى مغادرة الحقول (ص ٢٣). والأجساد تتواصل فيما بينها عن بعد، تثير بعضها البعض وترقد فى أحضانها فى لهيب جسده فتتبت أزهار أنوثتى (ص ٢٩). الأم تعشق بالجسد والأنثى تستثار. ويتعائق الجسدان ليس فقط فى الجنس بل فى المأسى والاحزان، ليس فقط بين

الرجل والمرأة بل بين المرأة والمرأة، بين الأم وأبنيتها «امرأتان تشرب كل منهما من أيام الأخرى، تنفجر الصغرى من شهوة الألى، ترحل مع جسدها عبر الجهول» (ص ٢٤). والقدر هو الذى يدفع الجسد إلى البحث عن الجسد على التبادل «كان هناك قدر يدفعنا إلى رحيل متابع، نستسلم لحصاره من مرفأ إلى مرفأ، ومن جسد إلى جسد» (ص ٣٨).

والجسد وسيلة للتعبير عن الانفعالات، الخوف، والفرغ، والرغبة. «التصقت بجسدها، تجمع الفرغ فوق صدرى فلم استطع التنفس» (ص ١٣). وارتعاشة الجسد تعبير عن حلة الأنفعال «تمتص برودتها جحيم نفسى ورعشة جسدى» (ص ١٩). ولا فرق بين برودة الجسد وحرارته فى موقف الرغبة والرغبة «تبيست أعضائى واقفر جسدى بعنف» (ص ٢٠)، «مرت الرعشة فى جسدى» (ص ٢٨)، الجسد لهيب نار «تتمدد على شاطئه، ننمو فى لهيب جسده» (ص ٢٦). قالجسد كرمال الشاطئ الساخنة يستلقى الإنسان عليه. الجسد أداة للخوف «أحاول أن اتلمس جذراً اسند عليه حياتى، اصمد به الحاح الخوف المنذع فى جسدى» (ص ٣٨). ويرتجف الجسد للخبر «عبد الناصر مات... ارتجف جسدى وأنا أشعل المصباح» (ص ٤٩). وأسم رجل المخابرات ينفض فى الجسد «كان أحد كلاب عماد حمدي، نفذ الأسم إلى جسدى» (ص ٦٩).. فالجسد لغة، من ألفاظ وحروف، مقاطع وتراكيب، أصوات وانفعالات. وأهم شىء فى الجسد اليد، والعين، واللحم، والفخذ، والوجه، والشعر، والرأس، والصدر، والبكاء، ودقات القلب، والكثف، والتنفس، والمروق، والاصابع، والاحشاء، والصدر.

والجسد أيضاً أداة للتعبير عن النفور والقى والاشمئزاز، وليس فقط الحب والجنس والرغبة والمتعة. الجسد مكان للصديد والجروح «كان شهر يونيو يحمل جروحاً فاض صيدها، فملاً البحر بأجساد الأحلام المفضوحة وعورات الأوهام المتناثرة» (ص ١٠)، «كل جسد يمص صديد الجسد الآخر، ينهش جرحه، يطفى أله فى دمائه» (ص ١٥).

والجسد أداة التعبير عن الاجهاد الجسمى، فانهيار الجسد هو انهيار الروح «وقفت الى جوارها تلهث، وجسدها المبلل بالعرق يهتز فى كل الاتجاهات» (ص ٩). ويرتمش الجسد من البرد والوحدة «كنت وحيدة وخائفة، ويدي باردة، ضغطت عليها أسمى فلم تستطع أن تبذل الرعشة التى مرت فى جسدى» (ص ٩). والجسد تعبير عن الحالة المعنوية. يهمد الجسد إذا تعبت الروح «حمد جسد المرأة» (ص ١٥)، ويتفلسف إذا ما أعوزته الحيلة «وجسد زينب منقرط على الطريق بلا حيلة» (ص ١٦). الجسد تعبير عن المعجز والقيود «ورميت جسدى على أحد المقاعد» (ص ٨٢)، يسقط بسقوط الروح، حاول أن يرفع جسده المكوم على

الأرض، سقط الى جوارى» (ص ٩٥). ويتكرر ويتقلص ويدخل في ذاته «وتكرر جسدى الى جوار أمى فى المقعد الخلفى» (ص ٣٥). ويتجلى ذلك فى لحظة النوم عندما تتكرر أجساد النائمين «مر المساء وأجسادنا الثلاثة أنا وأمى وزينب مكومة» (ص ٥٧). وتسرى الروح عبر الجسد، وتسير بمساره «تركت روحى لجسدى المهتز من سرعة السيارة» (ص ٨١). ويتحول الى شيء لا حول ولا قوة «الملمت جسدى فى يأس واتجهت اليهم» (ص ٧٩). ويجهش بالبكاء ويحن الى جسد آخر يواسيه «أبكى على صدرها، وجسدى ينتفض بكل لحظة ألم عاشتها ولعقت فيها مرارة جراحها» (ص ٧٩)، بكى الطفلة فضمت جسدها الى صدرى» (ص ١١)، لا فرق فى ذلك بين جسد الأم والابنة أو بين الابنة والطفلة. حركات الجسد تجسيد للمعاطف والانفعالات فى ايقاع مشترك. وعندما ينهار الجسد بانتهاء الروح يصبح شيئا بعد ان تختفى الإرادة الكامنة فيه «امسكت جسدها بكلتا يدي حتى لا تسقط» (ص ٣٦). يتهاوى الوجود كله بسقوط الجسد «تحمّل جسد أمى الواهن وتلم شظايا روحها» (ص ٣٦). وتبلغ قمة المهانة عندما يتحول الجسد الى شيء، وعندما تتكوم الاجساد وكأنها جثث أومنقولات، ومال أو حجارة «أجساد تكومت الى جوار اللقائف والحقائب» (ص ٩)، محمولة على عربات «وعربات الكارو تخضع بقايا المدينة لتحمل لحمها المكشوف» (ص ١٠). وتكون قيمة الاجساد كمها وقلها وزينها أشبه باللحوم «تفصل صاحب العربة التى أوقفها نقل ما عليها من أجساد» (ص ١٠). الجسد يزاحم الجسد «وصعدت بكل نقلها تزيح كتل الاجساد المكومة» (ص ١٠). لا فرق بين الاجساد والامتعة «تكسدت الأجساد على الأرض، وتساقطت عليه الامتعة» (ص ١١). ولا فرق بين الجسد والحقبة «دفعتنا الأجساد، وسقطت الحقبة» (ص ١٣). الاجساد منقولات على عربات «هكذا اندفعنا مع نهر الاجساد الملتهبة على احدى العربات» (ص ١٤). وتتحرك العربات مع حملتها من أجساد، وحتى الوجوه أصبحت ملتصقة بالاجساد «تحرّكت العربة بانقراض الوجوه والاجساد» (ص ١٤). وفى تلاحم الاجساد تنتهى الفردية، لحم فوق لحم «لم أدر كم يمر من الوقت وأنا مغروسة فى جسد زينب، تعدل من وضع جسدى فى حجرها» (ص ١٤)، «لا أدرى غير أن جسدى التحم بزينب... تكومت اجسادنا على الطريق» (ص ١٥).

والجسد أداة للحركة فى المكان والانتقال فيه وكما يبدو فى وصف الأم وهى خارجة «انساب ثوبها القصير يلف جسدها المستدير يعلن عن تفاصيله الأثرية بلا خجل» (ص ٩). الجسد هو وعى بالمكان حتى فى لحظات الاجهاد «وقفت أمى بوجهها الشاحب للمهالك، تلف جسدها بشال أحمر تدوع المكان» (ص ٣٨). وتتحرك الاجساد فى مكان واحد، كما

يتحرك الممثلون على خشبة المسرح « أجساد تتحرك تحت الأضواء الخاصة يقطر منها بعض الفرح وكثير من الحزن، نأمل ألوان ليابهم وأصباغ وجوههم » (ص ٢٥). وقد يضيق المكان بالجسد فيختنق « تضيق بنا الأرض، تضيق بنا أجسادنا » (ص ١٩).

وقد يكون الجسد آلة أمام آلة، كقائد السيارة وراء عجلة القيادة «وعمد فكري يجلس خلف عجلة القيادة بجسده القزم مثل حفار القبور لحظة استلامه لنعش جديد» (ص ٣٨). ويختلط نفس العربة بنفس الجسد، فالكل يتنفس ويعوم ويعرق «نفس العربة ونفس الاجساد الثلاثة» (ص ٣٨). وقد يتحول عالم الاشياء ذاته الى أجساد فتصبح الاشياء أجساما « رأيت العربة السوداء تغرس جسدها أمام المنزل » (ص ٣٧). كما تتجسد المعاني والافكار حتى يعم عالم الجسد كل شيء الناس والاشياء « كان يجسد فينا جميعا عتمة الأيام التي تشل أرواحنا » (ص ٤٨).

خامساً - انتهاك الجسد وحرمة الوطن

وانتهاك الجسد في الرواية هو انتهاك لحرمة الوطن. فالجسد كالأرض. وتحول الأم الى عاهر بعد حادثة اغتصابها وهي في طريق التهجير من السويس الى الاسكندرية مثل حادثة اغتصاب اسرائيل لسيناء. كلاهما انتهاك لحرمة «انتظر أُمى عند عودتها كل ليلة ابحت عن وجهها تحت ملامحها المتضخمة من الالوان والاصباغ فلا أجده. أتخمس جسدها الملفوف دائما بشال أحمر فتصدم يدي بجروح كل الأيدي التي تنهش لحمها كي تأكل» (ص ٢١). وفي كلتا الحالتين الأيام هي المسؤولة، الزمان، والتاريخ «شبح أم حولتها الأيام الى عاهرة، أرقبها بجسمي التحيل الذي خارت قواه، وذابت روحه، وهي تلعق مرارة الأيام» (ص ٢٢). وكما يسكن الجسد بلا حراك حتى يموت كذلك الوطن «يوم يسكن فيه جسد أُمى بلا حراك مثل شبح طاف به الموت» (ص ٢١). في كلتا الحالتين ضياع، ضياع الهجرة من الوطن والارتقاء في أحضان العهر. والذي لا وطن له لا بيت له، والذي تقتصب اليهود أرضه يقتصب الجندى جسده. والتجارة بالجسد مثل رمى الاشلاء في سيناء «كنا يا مصطفى نعجن خبز عارنا بمرارة الأيام، نغمسه في وعاء الخوف، نرحل من جسد الى جسد، نفتت بعرق دنسنا وقلة حيلتنا، نشاهد أشلاء كم عبر شاشات التليفزيون، وأجسادنا مبعثرة بين أنياب الذئاب. نسمع قهقهات الفرح من أفواه قتلاكم، ومن أفواهنا يسيل دم مريحت بكل تفاصيل الحياة، يحولنا إلى كومة من طين، تعيش عليها ديدان شرسة. كان بقربك جثث أحيائك، وكان بداخلي جثث من مروا بأجسادنا كي نأكل. فمن منا الشهيد؟» (ص ٧٨) وعجز الجسد عن الحركة مثل عجز الوطن عن المقاومة «وليلي تطالب بالكثير، تسخر من عجزه النفسى كأنها تنتقم من عجز جسده» (ص ٦٤)،

«فوق طاقته يا ليلي أن يستيقظ النائر وجسده مملوء بصرخات القتلى» (ص ٦٥) ، وجرح الجسد من جرح الوطن «حملنا جسد محمود، وصعدنا على السلم الخشبي» (ص ٤٦)، «كان جسده اليقا، لم تخجل من تفاصيله، تمسح أعضائه ومسامه، ونساعده على قضاء حاجته» (ص ٤٧). ويتنفض الجسد اذا ما انتفض الوطن «يتنفض جسد محمود وهو ينقل لنا يوما بعد يوم ما يحدث في الجامعة» (ص ٤٢)، «بين لحظة وأخرى، كان الرجل يتنفض كأنه يستعيد كل المارك التي دخلها، وكل الجروح التي نفلت الى جسده» (ص ٥٥). والمدينة المهزومة مثل المرأة المستباحة «والمدينة مثل امرأة مستباحة، من يمد يده يقطع منها ما يشاء» (ص ٦٨).

واذا كانت هزيمة الجسد هي هزيمة الوطن فان الخلاص يكون أيضا بالجسد لأن الروح مازالت طليقة. لى جسد فأنا اذن موجود. جسدى ينتهك اذن أنا ضائع. وبعد انتهاك الجسد تتحرر الروح تبغى جسدا جليدا. الأم تعشق بالروح ويمتلك الرجل جسدها «كان قلبها يقطر عشقا، وجسدها ينهار تحت سياط الأكم ولحظات الاختناق» (ص ٢٩). هناك تقابل بين الروح الطاهرة والجسد المختنق كما هو الحال فى المموس الفاضلة لجان بول سارتر «وأسمى مغمضة العينين تسبح بين جسد وجسد تتقلص ملامحها، فتزف دما بلا لون أو رائحة» (ص ٣٠)، «وعمد فكري استولى على جسد أمى، وترك روحها طليقة» (ص ٣١). فالروح ليس عاجزا، والخلاص عن طريق الجسد، وتظهر الروح الطاهرة فى لحظات الفراق. فالجنس فى النهاية حب وتعاطف كما هو الحال فى لحظة فراق عزت شومان لسفره الى البعثة «حمل عزت شومان حقيقته، واتجه للباب. اندفعنا نحوه، احتضنا بجسده كأننا نشبت بسراب» (ص ٣٥). الفراق بالجسد وبالروح. وحركة الأجساد تضاعف لحظة الفراق. الروح أسيرة كسيرة، والخلاص بالجسد. والجسد يكشف عن الروح.

وهناك موازنة بين انتهاك الجسد وهزيمة الوطن. والعدو الذى يهزم الجسد فى سيناء من خارج الوطن مثل الشرطى الذى يضرب المواطن داخل الوطن. فالجندى يضرب النسوة بالسياط فى الداخل بعد ان هزمت اسرائيل على الحدود كما هو الحال فى «الكرنك». ففي هزيمة ١٩٦٧ الطائرات الاسرائيلية تقذف بالقنابل والصواريخ أرض مصر ودفاعاتها والجندى يلهب بالسياط ظهور المعتقلين السياسيين داخل السجون. عذب فى الخارج وعذب فى الداخل. فأثناء التهجير، دفع اسرائيل لجيش مصر داخل سيناء مثل دفع الجندى المواطنين خارج مدن القناة «وبين موجات التراجع والاندفاع لم نفق الا وأحد الجنود قد تعلق بجنونه فخلع حزامه، وانهال على الجميع بكل قسوة كأنه يفجر عذابا جديدا ، كنا فى غنى عنه» (ص ١٤). وتصرخ زينب فى عماد فكري أثناء قمع مظاهرات ١٩٦٨ ضد

أحكام الطيران «لماذا يقتلون الشباب ويتركون اليهود؟» (ص ٤٤). ولن تقبل إسرائيل إلا أن تحول مصر إلى عاهرة تتقلب على جسدها حتى تمحو أرائدها. لا يكفي الصلح بمعنى الاتفاق بين ارائدين حزينين بل باملاء طرف شروطه على الطرف الآخر. يتساءل عماد فكرى «لماذا لا نتصالح مع إسرائيل؟... لو أننا نريد المصالحة مع إسرائيل هي لن تقبل... لأننا مثل العاهرة الرخيصة.. وعندما نحترف الدعارة كما ينبغي.. ستقبل» (ص ٤٧-٤٨).

ويبدأ مسلسل الخيانة بموت عبد الناصر «جمال عبد الناصر مات» (ص ٤٩). وأعقبه كومبارس مبتدئ يحاول ملأ فراغ شاشات التلفزيون، ويتحدث بلغة لا يعرفها الناس. ولم يصدق أحد ان عبد الناصر قد مات، وأنه لن يظهر أمامنا مرة أخرى على شاشات التلفزيون، وأن الشخص الذى نراه كل لحظة ما هو إلا كومبارس مبتدئ يحاول ملأ فراغ الشاشة. نستمع جميعا الى كلماته بلا أذان، كأنه يتحدث لغة لا نعرفها، صوته المنفعل يضع في مساحات التوجس والقلق التى تملأ أرواحنا.. نتحسس أقدامنا فوق جبل من جليد نخشى أن يذوب فى اى لحظة فيبتلعنا البحر.. صيف شديد الغموض وروح عبد الناصر عالقة بلرات الهواء. يهرب كل واحد منا فى ذاته لكن الزمن عاجز عن أن يحرك ليقتاع الساعات المميته» (ص ٥٢).

وتكشفت الخيانة بعد حرب أكتوبر ١٩٧٣ بالتفريط فى نتائجها وعدم تحويل النصر العسكرى إلى نصر سياسى «بدلت المفاوضات، وأصبح على الجميع أن يقبلوا الأمر الواقع.. فتح السادات المزاد.. كان على استعداد لعمل أى شىء ليدفع شيخ الهزيمة بضعة أمتار عن سيناء. كنا على يقين أن أوراق اللعبة معدة، وما نحن الا قطع صغيرة ليس لها أية قيمة بين الأوراق» (ص ٦٣). وقد انعكس ذلك فى سلوك المواطن الذى بدأ أيضا هو يتاجر بكل شىء حتى لم يعد هناك شىء غير قابل للمساومة «بدلت الحرب الكثير.. أمى تخطو أولى خطواتها بعيدا عن الأوهام.. فتحت مكتبا للمقارنات، قبضت لمن عجزها ومرارتها. تخط مثل جراد شره على كل شىء لتلتهم الحياة.. لم يعد للاصلاح مكان فى رأسها.. كل شىء له لمن.. وأى شىء قابل للبيع والشراء.. بدلت رماد المنازل المنهارة إلى ملايين» (ص ٦٣). وكذلك تبدل جنود حرب أكتوبر مثل محمود. لم يعط للوطنية رصيد فى سوق التجارة. «عاد محمود من الحرب فى حالة عجز كامل... بدلت الحرب أشياء كثيرة داخله.. بدأ ساكنا راضيا بما دفعه من ثمن.. يتأمل ليلى وهى تتفجر أمامه بالحماس والحديث فى السياسة وهو عاجز عن إلتزاع الالغام التى زرعها فيها.. أتركهما يتصارعان

حول نتائج الحرب وما يدفعنا اليه السادات» (ص ٦٣ - ٦٤). وتعاقب سلمى ليلى «تشفين هذا الرجل الذى فقد روحه فى حرب قبض غيره ثمنها» (ص ٩٤). لقد أدرك محمود المناضل الوطنى المأساة ولكن ليلى ما زالت متشبثة بأوهام الستينات الأولى «اللغة عليك يا ليلى.. لماذا تتشبثن بالأوهام، وكل أوراق اللعبة جاهزة ومعدة، والعرض المسرحى قد بدأ فعلا.. والسادات قد بدأ يسهّد لزيارة اسرائيل، وسيسربون هناك نخب من ماتوا بلا ثمن، وسيبادلون الهلالياء، جثث من سقطوا فى الصحراء ومن قتلوا بلا ذنب.. يذهب السادات الى اسرائيل لأن شروط اللعبة تفرض ذلك، وسيكسر الكلام على رؤوسنا اذا لم نصفق.. لماذا تتمسكين يا ليلى بصدى صوت لم يعد فينا؟.. لماذا تعاندين روحا استقرت كالحجر فى جوف البحر؟» (ص ٨٥). الكل ضاع وغاب، الحلم، والحب والسجن «نحن جميعا غائبون، نعيش زما نتسول فيه بقاياتنا المتناثرة فى عالم لم يصبح عالمنا، ولا ندرى هل نحن رفضنا هذا العالم أم هو الذى رفضنا؟» (ص ١١٦). وتكتمل الفصول، فصول الضياع، والسادات يهبط من الطائرة يحضن ييجين فى مطار القدس، وصوت المذيع يتهدج ببارات الحماس التى ترتطم بجدار صمتنا فتؤلب على النفس كل الحقائق التى غابت فى عتمة الذاكرة..» (ص ١١٦).

وكان الاعداد لذلك قد تم له جيدا أولا بالقضاء على بقايا الأناصرين فى الداخل، كتاب التقارير ورجال المباحث العامة «انهارت امبراطورية عماد فكرى. لم يعد هناك شيء اسمه عماد فكرى، الشلة أكلها السادات» (ص ٥٥). ثم مرت فترة يأس وضياح قبل حرب أكتوبر، والبلاد كلها تساق الى مذبح الاستسلام. ولم يكن الناس ينصتون للسادات «كان اليأس يملأ الجميع.. كأننا قطمان من الأغنام لا نعرف طريقها الى المذبح. أنباء متناثرة عن الاستعداد للحرب. السادات يظهر كل يوم على شاشات التليفزيون، ولا أحد ينصت اليه» (ص ٥٩). وفهمه على درويش أحد رجالات الانفتاح «كان على درويش يرى أن السادات جاء ليفعل ما لا يستطيع أحد أن يفعله.. السادات فاهم الدنيا، ولا يعتمد على الشعارات ولا كلمات الكتب» (ص ٥٣).

لقد تم حصار الوطن بين هزيمتين، بين ١٩٦٧ فى سيناء و١٩٧٧ بزيارة القدس «وتناثرت بعض الأقلام التى رسمنا بها منذ ساعات شمس سيناء وعلم بلادى الذى لم تكمل وضع الوانه قبل أن تسبقنا صفارات الانذار.. مات منهم من مات ورحل منذ الفجر منهم الكثيرون» (ص ٨). وعلى الحائط صورة الأب بملابسه العسكرية «هل عديده ليقبض على آخر حفنة من رمل قبل أن تغيب أنفاسه؟» (ص ٩) المغادرة والتهجير كما فعلت الأم والأخت والابنة أم البقاء والتمسك بالمدينة كما فعلت الخالة وابنها؟ (ص ٣٩).

« هذا الشراب ليس للبيع، كل ذرة فيه ارتوت بدماء القتلى، خبزناها وأكلناها وأطعمنا بها جثث الاطفال التى سقطت الى جوارنا. هذه المدينة لا تعرف غيرنا.. شربنا لوعتها، واغتسلنا بوحلها، ولعقتنا جراح موتاهها (ص ٧٨).

سادساً - رسم الشخصيات وتشخيص المواقف

هناك أربعة عشر شخصية فى الرواية خمسة منها محيطة وهى الصورة الغالبة فى الرواية ومنها البطلة الرواية سلمى، والأم، والأخت زينب، وليلى الصديقة، ومحمود الجندى ومنها سلمى الطفلة الضحية. وأربعة منها تعاشية، ورجال كل العصور، يبحثون عن مصالحهم الخاصة مثل عماد فكرى الجامعى الذى أصبح من مراكز القوى، يكتب التقارير عن زملائه، وعزت شومان الانتهازى فى البعثة، ورجل الاعمال، وعلى درويش رجل الاعمال ولكنه وطنى، وسيد عثمان الادارى الفاسد. وهى صورة أقل حضوراً من صورة الشخصيات الخمسة الأولى، صورة الاحباط. وهناك أربعة شخصيات أخرى متوارة لا تكاد تذكر، للمقاومة والصمود، أمنة الخالة وابنها مصطفى، وداد وابنها على، ترفض الهجرة وترك المدينة، صورة باهتة ولكنها موجودة. والشخصيات هنا ليست فردية بذاتها بل هى تدل على مواقف عامة تتكرر فى هذه الشخصيات أو فى غيرها. الشخصيات بمثابة لمجموع المواقف، نماذج بشرية، مواقف انسانية: الاحباط، والانتهازية، والصمود.

لا نعرف إسم البطلة منذ البداية، بل فى النهاية، عندما يطلق اسم سلمى على الطفلة من ليلي ومحمود. لا يهم اسمها فى البداية. فهى الرواية التى تقص حلم مصر المجهضة. ناصرية الاتجاه ولكن أصابها عظم الحلم على الواقع الأليم. وهو حال كل جيل الستينات، يحى الطاهر عبد الله والذى صوره أخيراً رضوان الكاشف فى «ليه يا بنفسج». هى التى تصف التهجير من السويس الى الاسكندرية، من بحر الى بحر، وهى التى تلاحظ ملابس الرجال الداخلية ملقاة على الأرض عندما تسقط فى الصباح بعد أن قضوا الليلة مع الأم، ونصف وداع عزت شومان الذى يذكر اسمها سلمى لأول مرة (ص ٣٤)، وتقص خلافة عماد فكرى لعزت شومان فى ارث الأم وبعد سفر الأخير. كل هذه الذكريات من الرواية كطفلة فى المدرسة مع صديقها ليلي. وبعد أن تدخل الجامعة تسلك فى الحركة الوطنية، وتدعم ليلي ومحمود. تستمر فى ملاحظة الآخرين، الأم واصدقاتها القدامى والجدد حتى تتكون شخصيتها المستقلة. ولا تكتفى بدور المتفرج المشاهد. ثم تتكشف بعد العودة الى السويس ومقابلة مصطفى رمز الصمود. وتجيء عن سؤال الغيبة «كنا يا مصطفى نعلم خبز عارنا بمرارة الأيام، نغمسه فى وعاء الخوف، نرحل من جسد الى جسد، نفتات بهرق

دنسنا وقلة حيلتنا. نشاهد اشلاءكم عبر شاشات التليفزيون وأجسادنا مبعثرة بين انياب الذئاب، نسمع قهقهات الفرح من افواه قتلاكم ومن أفواهنا يسيل دم مر يبعث بكل تفاصيل الحياة.. يحولنا الى كومة من طين، تعيش عليها ديدان شرهة.. كان بقرتك جثث اجباتك، وكان بداخلى جثث من مروا بأجسادهم كى نأكل فمن منا الشهيد؟ (ص ٧٨). حوار بين صمود مصطفى واجباط سلمى «روحك صحيحة لأنها هامت بين أرواح الشهداء، وروحى ضلت لأنها هامت بين جثث القوادين وعاشرت سماسة الأجساد وغاصت فى صديد الأيام السوداء. روحك صحيحة لأنها لم تتنفس غير هواء البحر. امتزجت فيه، وصمدت معه، ولم تعرف عتمة الأحلام العفنة. فمن منا الشهيد؟» (ص ٧٩). وبعد المواجهة غابت عن الوعي، وأمنة رمز الصمود تضع قطعة من الثلج على رأسها. لقد أيقظ الصمود الاستسلام. ومع ذلك تسبح فى الجنس مع محمود زوج صديقته ليلى وزميلها فى الجامعة، وتتعهد بتربية ابنتيهما سلمى التى سميت على اسمها بعد دخول ليلى السجن. وتسبح فى جنس آخر مع عزت شومان اوث أمها «شعرت بالفئان وأنا أتحسس تلك العاهر داخلى... ادفع انهيارى الى آخر أطرافى، اعبت بكل بلور فسادى التى تطابقت مع فضاء فساد..» (ص ١١٠).

أما شخصية الأم التى لم تكشف الرواية عن اسمها «سميحة هائم» الا بعد ان تحولت إلى رجل أعمال فى الاتجار بالبيوت المهذمة بعد العودة إلى مدن القناة، فهى أيضا ضحية الظروف ابتداء من موت زوجها، الأب الوطنى، الى هزيمة ١٩٦٧ والهجير من السريس، واختصابها فى الطريق، وتجارتها بالجسد لملها توجد من خلاله حتى أصبحت سميحة هائم تنبؤ بطيعة الانفتاحيين الجدد. كانت الأم تتعجل الفرار من سنوات حلم تاه ووهم ضلت فيه. (ص ١٠) تضيق وسط الزحام ثم تبدأ قصتها بالأغتصاب وممارسة الدعارة كى تعيش هى وابنتها. ثم تستقر مع عزت شومان، وترتبط به رغبة فى الاستقرار. وجد لها عملا فى مسرح. ثم تتسارع احلامها كى تصبح مثلة، فلا فرق بين الحلم والوهم. لم يغادر فى بعثة. ويخلف الأم عماد فكرى «عماد فكرى استولى على جسد أمى، وترك روحها طليقة، ينتزعها طائرهما الطليق، يبعث بها، يفتح سراديب الأسى، فتنفجر حقول الملح فى قلبها» (ص ٣١). ثم خلف على الأم بعد عماد فكرى على درويش رجل الاعمال، وتصبح الأم سكرتيرة لديه فى عصر الانفتاح. وتركب السيارة الفارغة، وتزور مع سيد عثمان منازل السويس المهذمة لتشتري وتبيع العقار. لقد أثار فيها رجالها إمكانياتها العملية. ونسى الحاضر ونشرب للمستقبل.

أما زينب لثوث الأسرة الأولى فهى الأخت الكبرى التى تقوم بمقام الأم وترعى الأبناء

الصغرى. لم تنزلق. وتمثل شرف بنت البلد التقليدى. وتقف مع الأم والأخت الصغرى فى محنة التهجير، ومع ليلي ومحمود فى محنة الاصابة. شخصيتها حاضرة منذ أول الرواية إلى آخرها. تربط الأمتعة ساعة الرحيل، وتمسك بلحم الأم والأخت الصغرى فوق العربة، وتساهم على الأجر، وتدافع عن الأم لحظة اغتصابها. فزئيب هو الحائط المنيع الذى يسند صاحبه حين الشدائد، تعود المريض، وتعنى بشؤون المنزل، وتستعلم عن أحوال أهله. وطنية بالسليقة. تصرخ فى عماد فكرى «لماذا يقتلون الشباب ويتركون اليهود؟» (ص ٤٤). تعاون على حمل محمود الجريح فى المظاهرات، وتخذه فى غرفة السطح، وتدأى جروحه، وفى نفس الوقت تعد الشيشة لعملى ودرويش صديق الأم الانفتاحى الجديد. مؤمنة بطبيعتها، كانت تذهب كل خميس مع شقيقتها الصغرى إلى سيدى الغرب (ص ٧٣). ثم تختفى فى آخر الرواية، فالعطب لا يذكره التاريخ.

أما ليلي صديقة الطفولة لسلمى، فى المدرسة والجامعة، وحبيبة ثم زوجة محمود فهى نموذج الفتاة المناضلة التى تحب المناضل وتنتهى مناضلة فى السجن بعد أن تلد سلمى الصغرى من محمود فى السجن، وتبناها سلمى الكبرى. لا تظهر فى بداية الرواية إلا «كطفلة فى مثل عمرى جلدتني إليها عينها السوداء» وابتناسها الصافية التى لم يفتلها أى رحيل. تقترب منى ولا أراها. يتخلع قلبها عندما يعاقبنى المدرس، تجلس إلى جوارى فى فترات الراحة المدرسية كأنها نصت لكل أحزاني. تبسم لى، فينساب الفرح بيننا بلا حوار، تسير خلفى كلما ذهبت. كنت أخشى أن تفسد وحدتى، تعبت بأحزاني التى أخفيها. جذبها صمتى وانطوائى وقلة حيلتى أمام سخرية البنات من حجمى الضئيل» (ص ٢٧- ٢٨). ليلي النديم والرفيق والصديق والصاحب. تقسم طعام المدرسة مع سلمى. ويتحاكيان ويتسمران. تقص ليلي مغامراتها مع محمود. ثم أصبحت شيئاً فشيئاً نصف حياة سلمى، نصف عمرها «تهدهد حزني، بأداعب فرحها، تغزل من حبات الرمل الكامنة فى نفوسنا لألحى، صغيرة تبدد ظلمة الأيام» (ص ٢٨). ليلي صعبة طريق وخليل نفس، تفض ظلام القلب وظلام الأحزان. بدأت الصديقتان تتعاونان لنصرة محمود. تفرح لطرد عماد فكرى من الجامعة. وتودع محمود بملابسه العسكرية وهو ذاهب إلى الجبهة. تذل خَوْفاً عليه. لم يعود من الجبهة فى حالة عجز كامل وهى كلها حملاس. وتصرخ فيه «ماذا أصابك يا محمود؟ كأنها ترفض هذا المخلط من اليأس واللامبالاة الذى ملأ روحه» (ص ٦٤). ومع ذلك تعشق سلمى محمود حبيب ليلي ثم زوجها فى حين تصمد ليلي المناضلة، وتشارك فى مظاهرات الجامعة وكأنها مازالت تتشبث بالأوهام وكل أوراق اللعبة جاهزة ومعدة والعرض المسرحى قد بدأ فعلاً، والسادات قد بدأ يمهّد الزيارة لأسرائيل «كم أشفق عليها

من لحظة انكسار الحلم.. الثمن سيكون غالباً باليلى، كيف ستواجهين الحقيقة؟ (ص ٨٦). ثم قبض على ليلى وكأنها كانت تسعى لذلك «ولم تكن هناك أية قوة يمكن أن تمنعها من الاندفاع فى طريق السياسة. هل كانت تؤمن حقاً بما تفعل؟ أم أنها اختارت أن تكون امتداداً لمحمود الذى لم يعد محمود؟» (ص ٩٣). ولكن القضية من السجين؟ هل من يعيش داخل القضبان أم من يعيش خارجها؟ أن ليلى بالرغم من أنها وراء القضبان إلا أنها طليقة «وأن ليلى طليقة تذوب ضحكاتها فى فضاء رحب بلا حدود، تجرى حافية القدمين مفتوحة الأيدي، شعرها الأسود المنسدل يعانق الهواء. تغنى اغنيات ذلك الشيخ ذى الصوت الشجي الذى كنت أرفض الذهاب إليه معها. تجرى دون أن تعبا بأى شيء، تجرى وهى فرحة بكل شيء يحملها الهواء صافية نقية» (ص ٩٣-٩٤). مناضلة مجردة لا تبقى على شيء أسرة أو زوجاً أو طفلة أو صديقة. «تحمّلين كل آلام العالم بعد أن فقدت أهلك وتضحكين، تختارين هذه الحياة الباردة وتضحكين، تمشقين هذا الرجل الذى فقد روحه فى حرب قبض غيره لثمنها وتضحكين، تحمّلين طفلاً لا تدربين أى مستقبل ينتظره وتضحكين.. كيف لم تعرف روحك الصافية الطريق لصحراء نفسى؟ كيف عجز وهج عينيك عن أن تضىء عتمة عيني. لماذا هذا الاصرار على أن تظل يدك فوق قلبي البارد دون أن يتسلل إليك منى؟ أنا يا ليلى قضية خاسرة، لماذا تصرين على أن أظل جوارك؟» (ص ٩٤). ليلى هى صوت ضمير جميع المناضلين المهبطين مثل سلمى ومحمود الذين لم يكملوا الشوط. هادئة فى السجن كطفلة وديعة وكأنها فى رحلة مدرسية. انتابتها لوعة الدين فى النهاية «لا يهم الزمن المهم أن تعود إلى الله» (ص ١١٥). ففى الدين عزاء المضطهدين. «لماذا تصر ليلى على الغياب؟ لماذا تبحث عن نقطة هروب حتى لا تواجه الأشياء؟» (ص ١١٦). وتنقد صليقتها سلمى لأنها تعيش مع رجل غريب هو محمود زوجها «غافلنا العمر يا ليلى، ولم نعد نفرق بين الحضور والغياب» (ص ١١٨). «ليلى الساكنة فى أحماقي والتي طفت حولها والتصقت بها.. طائر يفر من صبرى يواصل الهروب إلى الأبد» (ص ١١٩). «استبدلت ليلى حضورها بغيابها عن عالمها.. اكتشفت لنفسها عالماً جديداً أو وهماً جديداً صنعته يديها دون أن تستد على جدارنا المنهار. فكت كل القيود التى تربطها بهذا الماضى الذى اغتال برايتها وحماقتها.. كنا بالنسبة إليها قلاعاً منهارة لا تصلح مأوى لها. وكنا فى حاجة إلى سذاجتها الأولى كى نتجاوز نوبات العذاب التى اجتاحت ضمائرنا إلى حد الجنون.. لم يكن بإمكاننا أن نغير حدود الزمن الذى استبدلنا أو بدلنا.. انقلبت ليلى من بين أصابعنا.. تركت مذاق المرارة والغياب» (ص ١١٩).

ومحمود يكبر ليلى بسبعة أعوام، صديق طفولة، وحبيب رجولة. كان يساعدها فى دروس الحساب. يكتب لها رسائل الغرام، ويصاحبها فى الطريق من المدرسة إلى المنزل. ويصبح محمود الجامعى نموذج الطالب الوطنى «ينتفض جسد محمود وهو ينقل لنا يوماً بعد يوم ما يحدث فى الجامعة التى تحولت إلى قدر يغلى بالدم الطازج. آلاف الشباب يقفون على حافة الجرح معلقون بين انكسار الحلم ورفض الاستسلام للواقع. أمة يضيق جلدنا بروحها المكسورة. تعجز عن مواجهة زمن رحل بكل الوعود ولا تملك غير التعلق بأذياله ... كان على الجميع أن ينفضوا الرمال عن أجسام الشهداء، وأن يروضوا جراحهم بعد مرور عام ونصف على الانكسار. كان على كل الأصوات أن تخفت ليعلو صوت المعركة.. لكن الأصوات ضجعت وأوشك القدر على الانفجار.. أرواح مسكونة بزفرات القتلى على ضفة القتال وأجساد مقتولة لا تعرف السير فى أى اتجاه» (ص ٤٣). وينقل محمود جريحاً إلى المنزل تعاوده النسوة الثلاثة «كان وجه محمود بكل ما فيه من ندب وجروح مثل طبق الصباح الشهى ملأت سمرته روحى بدفئ لم أعهده» (ص ٤٦). ثم ينتفض من سريره عندما يعلم أن عبد الناصر قد مات رغم الجرح الكبير الذى لم يلتئم فى قدمه. ثم ادرك المسرحية التالية «أما محمود فقد كان مثله مثل الكثيرين الذين يشاهدون عرضاً مسرحياً فقد أحد أبطاله، ويقوم آخر بأداء الدور.. لم يصدق أحد أن عبد الناصر قد مات، وأنه لن يظهر أماناً مرة أخرى على شاشات التليفزيون، وأن الشخص الذى نراه فى كل لحظة ما هو إلا كومبارس مبتدئ يحاول ملأ فراغ الشاشة..» (ص ٥٢). ويفرح بسقوط دولة المخابرات عماد فكرى، يحمل هم المعركة، ويهدد القلق فى الصدر، ويعد اليأس من النفوس. يتحدث عن الحرب. ثم يتم تجنيده ويعدو فى أجازة والحرب قادمة. لا يلتفت إلى خطيبته ليلى «كان محمود لا يرى غير نقطة واحدة يتجه إليها مثل طفل مغرم بمخاطرة أكبر من عمره حتى لو كان الثمن حياته» (ص ٦١). وعاد محمود من الحرب فى حالة عجز كامل. بدلت الحرب أشياء كثيرة بداخله. بدا ساكناً راضياً بما دفعه من ثمن» (ص ٦٤). رفض الارتباط بليلى ولكنها قبلت التأثير العاشق. ثم قلق على ليلى بعد القبض عليها، هذا الرجل الذى فقد روحه فى حرب قبض غيره لثمنها. وانتهى إلى عجز البدن وعجز الروح «كان محمود أضعف من أن يواجه قسوى على نفسه وعليه، تركنى وهو يجر قدميه وصوت عكازه يخترق روحى ويحول جسمى إلى كتلة الزجاج المهشم» (ص ٩٦).

أما صور الانتهازى الوصولى الجهازى الانفتاحى الادارى الفاسد فتجلى فى شخصيات الرجال الرئيسية: عزت شومان، وعماد فكرى، وعلى درويش، وسيد عثمان. فقد كان عزت

شومان أحد زبائن الأم أولاً، عمو عزت بملابسه الداخلية. ارتكبت إلى الأسرة «هو طائر النورس الذى أخفى بجناحيه غمام الأيام فهدد فينا الخوف. طائر طليق، حملنا على جناحين إلى الحياة. أطلق جياد الفرح فى قلوبنا.. كنا نتنظره كل يوم حتى أدمنا وجوده» (ص ٢٥). تخرج من الجامعة، وعين مدرساً فيها. هوى الموسيقى، وعشق تفاصيل الحياة. يكتب كلاماً غير مفهوم، يقرؤه بصوت عال، كخطاب سياسى منمق لالهء الناس. كان يكتب للمسرح ويمثل فيه. كان «يعشق التفاصيل، يتفانى فيمن يحبهم، يحتضن الماء، ويطوف بنا المدينة التى تبدو فى يده مثل كرة من البلور يضع فيها ما يشاء من ألوان فتنفجر أمواج البهجة والفرح» (ص ٢٦). أصبح صديق الأسرة وحاميها. هو الذى أيقظ فى الأبنه الصغرى أنوثتها وهو مع أمها. ثم بدأ يتراجع ليحل محله عماد فكرى «كان على استعداد أن يدفع حياته ثمناً لاستكمال دراسته فى الخارج. يعرض مثل كل الحواة كل ما لديه أمام عماد فكرى الذى يتحكم فى مصيره، مقايضة حلم بحلم، وروم بروم، طائر يتعجل الرحيل، يضرب بجناحية أبواب المدينة، فينهار جدار حياتنا» (ص ٣١). ثم يودع الأم ويختفى من الرواية. ويعود ليكتشف الأبنه وليس الأم، جنس خالص فى احراش جسده. وكان هذا هو الثمن للتدخل لتسليم طفلة محمود وليلى إلى سلمى بما لديه من جسر مع النظام. يتشابه عزت شومان وسلمى «أعبت بكل بذور فسادى التى تطابقت مع فضاء فساد.. أنتحس ضعفى أمام الطفل الرائع داخله والذى لا أملك إلا أن أنتج له صدرى وقلبي ليحل أية مسافة يراها. كان عزت شومان لاعباً ماهراً يخرج كل أطراف التناقض فلا تستطيع الأمساك بالقيح منها أو الرائع.. وغد يملك كل الأساليب لقتلك دون أن تنزف قطرة دم» (ص ١١٠).

ويظهر عماد فكرى خليفة عزت شومان فى الأم، وأكثر سلطة منه وأعظم وصولاً. فهو عماد بك، يعمل استاذاً بالجامعة، يرندى أمام الجميع كل الاقعة.. يمسك عصاه، ويقود القطيع، ويغزل أوهاماً عن الواقع بلا استحياء.. يبالغ فى حجم سلطته ومسؤولياته.. فيشيع جواً من الصخب والزائف والامان الكريه» (ص ٣٩). لياليه تجمع بين الصخب والنساء والخمر «تزحف ضحكاتهم مثل جراد شره يلتهم بشيق ساعات الليل، حيوانات غرقى تتخبط فى فراغ الكلمات الرنانة عن السياسة وحرب الاستنزاف، يستغرق جديشهم ساعات، تقودهم الرغبة فى تحقير الحاضر إلى المراهنة على كل شىء، ويتحول التاريخ إلى بعض النكات الفجحة تتداولها الافواه طوال الليل وسط بحرمن العبث والانتشاء» (ص ٣٩). يمارس دوره فى الجامعة وهو كتابة التقارير التى تدفع بمئات الطلبة والاساتذة إلى الضياع والسجون (ص ٤١). يختفى أثناء المظاهرات الطلابية، ويستعد للمصالحة مع اسرائيل «لو

أننا نريد المصالحة مع إسرائيل هي لن تقبل لأننا مثل العاهرة الرخيصة.. وعندما نحترف الدعارة كما ينبغي مستقبل.. كان عماد فكري يلعب في الجرح بسكين صده، يذير بذور الشك في عيوننا.. (ص ٤٨). كان عماد فكري يمثل «عنة الأيام التي تشل أرواحنا» (ص ٤٨). لم يذكر شيئاً عن حياته الخاصة ولكن أحتوت أوراقه الخاصة على قوائم بأسماء أعضاء التنظيم الطبيعي، بعض الشهادات، صور لأوراق بعض الطلاب، ومنها أوراق مزورة لسفر عزت شومان في بعثة لا يستحقها. تمثلته الأم وعملت بوصاياه «لكل إنسان نقطة ضعف، وكل نقطة ضعف لها ثمن، ومن يملك الثمن يملك الكل الأشياء» (ص ٧٢).

ثم يظهر الوريث الثالث لجسد الأم على درويش، في الخمسين من العمر، مستدير القامة، متفخ الوجه، متضخم الملامح، أقرب إلى المعلمين من أولاد البلد، مقاول مرح. له آراء في السياسة والوطنية بدائية ساذجة مخلصة «كان الرجل ببساطة مؤمناً بأن زمن الحرب أرخص الأزمنة، وأن كل شيء فيه بلا ثمن. لكن دوام الحال من المحال، وأن بعد الحرب سوف يكون ثمن الثراب ذهباً» (ص ٥٣). وكان يطبق نظريته بشراء المنازل القديمة واغلاقها إلى ما بعد الحرب ثم يبيعها بعد أن ترتفع الأسعار «كان على درويش هو الوحيد الذي يؤمن بأن الحرب لن تطول، وأننا سنأخذ بالثأر ونعوض ما فات» (ص ٥٣)، وكان يرى «أن السادات جاء ليفعل ما لا يستطيع أحد أن يفعله.. السادات فاهم الدنيا، ولا يعتمد على الشعارات ولا كلمات الكتب» (ص ٥٣). ويدرك بطبيعته بعد أن يستمع إلى أحاديث محمود الوطنية عن ضرورة الحرب «إذن المسألة جد، والراجل الكبير حيمعلها» (ص ٦٠). فرح بعبور القناة بالرغم من خوفه على أحلامه في الثروة. توجس خيفة من منافسه سيد عثمان، ادارى المدينة، ويختفى قبل النهاية بعد أن ترفض أمنة، رمز الصمود، بيع بيتها، وترمى بمظروف النقود في وجهه.

أما سيد عثمان فهو آخر الشخصيات الأربعة ظهوراً، رئيس مجلس المدينة والذي تخرج كل الصفقات من بين أصابعه، يخافه على درويش منافساً؛ ولكن الأم قادرة على أن تطويه «بدأ سيد عثمان أكبر من حجمه بجسده النحيل وقامته المشدودة وملامحه الصفراء تنبض بكل الأشياء الكريهة» (ص ٦٩). هو سيد بك، وهي سميحة هائم، والصفقات تتم بين البيه والهائم بالرغم من القوانين التي لاتسمح، وحقه محفوظ. هناك تعقيدات تمنع من الاخلاء، ولكن لا يوجد شيء يصعب حله، ولكن توصلد أمنة، رمز المقاومة والصمود، في وجهه الأبواب. ويختفى قبل النهاية كما بدأ بعد البداية.

وهناك رموز الصمود الخالة آمنة وابنها مصطفى منذ أول الرواية ورفض الهجرة من السويس إلى آخر الرواية، ورفض بيع البيت لسماسرة الانفتاح. صحيح أن الصورة باهتة وليست متكررة على عكس صورة الاحباط والانتهازية ولكن قد يدل ذلك على قلة الصمود فى هذا العصر والسباحة ضد التيار. فالخالة آمنة وابنها مصطفى انهار منزلهما، ورفضت الأم استقبالهما فى منزلها دفعا للمغايرة، وابعاداً للمرأة التى ترى فيها ذاتها وهى التى أحبها الأب ولم يتزوجها، وكان الموتى مازلوا يتشبثون بالأحياء «تذكرت مصطفى وخالتى آمنة. انهار منزلهم بالأسف، ورفضت أمى استقبالهم فى منزلنا.. أوصدت فى وجههم الباب كأنها توعد نهر الأسى المنساب داخلها.. خالتى آمنة أبنة خال أبى التى لم يحب غيرها ولم يتزوجها... قطرة المر التى تمكر صفو أيامنا» (ص ٨). الصمود يواجه الهجرة «صرخت آمنة فى أمى من أعلى المنزل المجاور تؤنبها على الرحيل، تغريها بالبقاء وبانتظار أبى الذى لا يهد أن يعود.. كان كلماتها مرت عبر الريح.. لم تلتفت إليها أمى بل جذبتنى من يدى، وسارت بضع خطوات فى الاتجاه المعاكس.. جرى خلفى مصطفى، جذبنى من يوبى، أمرنى بالأأذهب معها.. نهزته أمى بعنف وابتعدت عن الطريق، وصوت آمنة يلاحقها. كانت تضغط على يدى فتنفجر فى صدرى كل صرخات الشجار مع أبى بسبب آمنة» (ص ٩- ١٠). الصمود بقاء الحلم والهجرة انكساره «كانت أمى تتعجل القرار من سنوات حلم تاه، وهم ضلت فيه. وكان أبى يحب آمنة ومصطفى، وكنت أعرف أن كليهما لديه القدرة على فتح صناديق بهجته وافراحه» (ص ١٠). وبعد الهجرة تظل صورة آمنة ومصطفى وحلمهما فى الصمود يطارد سلمى، الحلم الذى ضاع «تباغتني صورة أبى، أذكر صوت خالتى آمنة، واشتاق لوجه مصطفى» (ص ٢٧).

وتعود الخالة آمنة للظهور فى نهاية الرواية لمروادة سماسرة الانفتاح لها عن بيتها. تقيم فى شارع الجنينة، بقايا الجنة القديمة. هى آمنة عبد المنعم، أسم كامل يضاف إليها الأب الرجل وكان هناك من يحميها، وابنها دون ذكر أسم مصطفى، يكفى الجيل الجديد «المزول تقيم فيه آمنة عبد المنعم وأبتها. وقد أرسلنا لها انذاراً لاخلاء المنزل لكنها رفضت» (ص ٧٤). مازالت تثير صورتها فى ذهن المحبطين الاعجاب بالصمود والصلابة. «خالتى آمنة، تردد الأسم داخلي، فاهتزت كل خلجة فى نفسى. تحسست وجهها الأسمر المستدير، وعينيها النافلتين اللتين لمهيان النفس.. خالتى آمنة، أبنة خال أبى التى لم يعشق غيرها والتى ظلت غيمة حبيسة فى حياتنا.. تقلصت عضلات وجه أمى كأنها تستعيد فى نفسها هذا الألم الاثنوى الذى أخدمت نيراته فى صدرها بفعل الأهم، كان الماضى نقطة فى دائرة تركها وتندور حولها.. خالتى آمنة التى تمش فى منزلنا» (ص ٧٤- ٧٥). صلبة فى الحب

بعد أن تزوج الأب غيرها، وصلبة في الوطن بعد أن رفضت الهجرة منه أو بيعه. مازالت تمثل الماضي الذي مازال يمثل الحنين إليه بؤرة تجمع للحاضر عن طريق استدعاء الذكريات. منزلها مهدم، الهواء ثقيل حوله لا يتجدد، يتيم بلا أهل، وتقف أمامه السيارة الفارغة. العصر الانفتاح الجديد، وهو يطوى ما تبقى من الوطن القديم «استقرت السيارة أمام المنزل، والحة الهواء ثقيلة.. بدأ المنزل، وقد سقطت منه شرفتان، حارياً مثل طفل يتيم» (ص ٧٥). وبعد أن يذق صاحب السيارة أو أمعته الباب في تحذ بين السمسرة والوطن يخرج طفل صغير هو كامل. لم يتغير. تجمد الزمن على وجهه. قارم وظل متمسكاً بالحلم القديم «هبط رجل من سيارة سيد عثمان، ودق الباب بعنف، وبعد برهة خرج طفل صغير لا يتجاوز العاشرة.. قفزت من مقعدي، وهبطت. من السيارة، تأملت وجه الصغير كأنني أتحسس ملامح مصطفى. كيف تجمد الزمن على وجه هذا الطفل؟ (ص ٧٥). ويشير الحاضر اشجان الماضي «غرقت في الذاكرة... تذكرت أبي عندما كان يأخذني عند الغروب ليلتقي بأمنة والعب مع مصطفى» (ص ٧٥). ثم تظهر أمنة رمز الصمود والتحدى بشعرها الأسود الكثيف تعلن عن حداثها على الوطن وأمله اللين باعوه. ازدادت طولاً، قامة ورفعة وجلالاً. وكشفت مرآتها عن فضيحة السمسرة الجدد من الأهل والغرباء. ومسكت بالباب فلن يفتح، ولن يذس ما تبقى من حرمة الوطن. هناك من مات، وهناك من رحل، وهناك من يموت ليخلص الوطن». دق قلبي بعنف عندما ظهرت أمنة. لفت شعرها الأسود الكثيف يعطرحة سوداء بينما انساب جليابها الأسود على جسدها الفارع فزادها طولاً. بدت مثل جنيات البحر بينما ظهرت وجوها أمامها كالفضيحة. مرت عيناها بينما كأنها لا ترى شيئاً.. تشبثت يدها بالباب كأنها مزروعة فيه.. علا صوتها مثل صراخ الأوز أمام ثعلب جائع.. رددت كلمات التهديد لكل من يقترب من المنزل.. لدخل صوتها مع أشجار الألم المحترقة في نفسى. علا صراخها وهي تذكر من ماتوا ومن رحلوا ومن تنتظر عودتهم.. ألقت بكل ما في صدرها من لهيب.. وأمی ساكنة تماماً داخل العربة تستقبل رذاذ نيرانها في صمت» (ص ٧٥). ولم تنجح محاولات إغراء أمنة بالنقود لترك المنزل، عن طريق إعطاء مصطفى ظرفاً من النقود. فالرشوة لا تقوى على مواجهة الخالة. ولكن الخالة القته في الهواء، وبصقت في وجه السمسرة، ولوصدت المنزل «أثار على درويش للطفل الواقف إلى جوارها.. جاء الصبي فتاوله ظرفاً منتفخاً بالنقود.. أخذه الصغير وهرع إلى أمنة.. أمسكت أمنة بالنقود.. وألقتها في الهواء ثم بصقت في وجوها وأغلقت المنزل» (ص ٧٥-٧٦).

قلب سلمى مع الخالة أمنة، وجسدها مع الأم سميحة هائم «امتلاّت بالشماتة والسخرية

من كل النخاسين الذين وقفوا ليمتوا الصفقة.. خالتي آمنة تعيش في بيتنا ترفض أن ينتزعه منها أحد، كأنها تعوض خسارتها في انكسار أحلام شبابها (ص٧٦). ولكن الإدارى الفاسد رئيس مجلس المدينة صاحب الصوت الأسمى يدير حيلة قانونية لطرد الخالة في حين يتهمها السمسار الانفتاحى بأنها مجنونة تحتل منزل سميحة هائم بالقوة ويطلب بتنفيذ القانون! فتجتمع سلطتا المال والسياسة. وتقارن سلمى بين الموقوفين من خلال وجهى آمنة والأم، الصمود والاستسلام، الحلم القديم والانهيار التام، الحقيقة والزيف، الشهادة والتجارة «من وراء زجاج السيارة صعدت إلى نهايات موتى وأنا مشدودة بحبال الأسى معلقة بين وجهين، وجه أمى ووجه آمنة الذى أعاد صور كل من أحببت، كل من ماتوا ورحلوا، وجه لم يعرف غير صرخات أحبائه لحظة الموت، وجه عشق الحقيقة.. ولم يعرف عزت شومان ولا عماد فكرى.. ولا صرخة الجسد لحظة انكسار الروح.. وجه لم يعرف غير آلام النبل لحظة باختراق الشظايا لصدور الأحبة.. وجه لم تلوثه نقود على درويش المغموسة بركام الحرب ودماء القتلى.. وجه كان على يقين من أن الزمن له، وأن البقاء على أرضه هو الحقيقة» (ص٧٦). ويفترش السمسار أوراقه في ساحة الفندق الوحيد الباقى فى المدينة، والمدينة عارية بلا حيلة، لعله يجد فى القوانين ما يقضى به على الخالة آمنة. ووسط الخيانة يتبادر صورة الأب فى ذهن سلمى عبر ذكريات الطفولة «مددت يدي إلى كل الأصوات التى عبر طقولى استند عليها حتى لا أنهار، هبط وجه أبى فالتصقت به، نظرت إلى بحر القنال، لكنه أوصد لى قلبه، وفر بجراح شهدائه بعيداً عن صفقات البيع والشراء» (ص٧٧). وتستدعى سلمى الذكريات، ذكريات الحلم القديم، وقت البراءة والطفولة مع مصطفى. نادت عليه، أمسكت بوجهه، صورة قريب من الأب الراحل «جلست على نفس الحجر الذى كنت لعب حوله أنا ومصطفى الذى تمنيت أن أراه.. أنتابتنى عاصفة من البكاء.. كنت أحاول أن أسند رأسى على أية ذكرى تنقذنى من عالمى المشوه، وأنا عاجزة عن الأمساك بشئ حقيقى فى حياتى.. حتى جاءنى صوته، نزعنى من دوامة الأسى التى تعتصر روحي. التفت إليه، تحسست وجهى عندما صدمتنى ملامحه.. أصبح أقرب شيئاً بأمى.. تصورت فى البداية أنى غارقة فى أحلامى.. كيف التصق وجه أبى به إلى هذا الحد.. عمق العنين، أهدايه الكثيفة، أنفه الحاد، سمرته المتسللة، عبر وجهه النحيف.. كأن البحر قد استيقظ فجأة فانفجرت داخلنى كل الأمنيات المستحيلة» (ص٨٧-٨٨).

ومصطفى، رمز الصمود لم يعبأ بنداء سلمى التى ياعت ولو أن الروح مازالت يقظة. وقبض على حفنة من الرمال ودفنها فى وجهها لأن هذا التراب ليس للبيع. فقد ارتوت كل ذرة فيه بدماء القتلى «صرخت.. مصطفى.. مدت له يدي، لم يعبأ بها.. انحنى

وقبض على حفنة من الرمال ودفعها في وجهي وصوته يتنثر مع ذراتها.. هذا التراب ليس للبيع، كل ذرة فيه أرتوت بدماء القتلى. خبزناها وأكلناها وألعننا بها جثث الأطفال التي سقطت إلى جوارنا. هذه المدينة لا تعرف غيرنا.. شربنا لوعتها واغتسلنا بوحلها ولعقنا جراح موتانا. مَرَّق مصطفى قميصه وكشف عن صدره وظهر فبدأ مثل ليل حالك مرصع بالنجوم.. عاود الصراخ.. جمعتم النقود بأجسادكم وتصيرون أن أجسادنا معدة للبيع. أين كنتم عندما كنا نرحل من موت إلى موت؟ انهار جسدى تحت سياط كلامه، فلم أملك غير الدموع التي عجزت عن إطفاء غليله « (ص ٧٨) . وتعترف سلمى بقسوة المواجهة وضعف موقفها. خوف، وعار، وقلة حيلة، ضحايا الوطن وضحايا الزمن. فالكل شهداء، من بقى وصمد ومن باع واشترى. « كنا يا مصطفى نعجن عارنا بمرارة الأيام، نفمسه في وعاء الخوف، نرحل من جسد إلى جسد، نقتات بعرق دنسنا وقلة حيلتنا. نشاهد أشلاء كم عبر شاشات التليفزيون وأجسادنا مبعثرة بين انياب اللثاب. نسمع قهقهات الفرح من أفواه قتلاكم ومن أفواهنا يسيل دم مريمث بكل تفاصيل الحياة.. يحولنا إلى كومة من طين، تميش عليها ديدان شرهة.. كان بقربك جثث أحبالك، وكان بداخلى جثث من مروا بأجسادهم كى نأكل. فمن منا الشهيد؟ » (ص ٧٨) . ومع ذلك هناك اعتراف بأن شهادة المناضلين أنقى وأظهر من شهادة القوادين والسماسة «روحك صحيحة لأنها هامت بين أرواح الشهداء، وروحي ضلت لأنها هامت بين جثث القوادين وعاشرت سماسرة الأجساد وغاصت في حديد الأيام السوداء. روحك صحيحة لأنها لم تتنفس غير هواء البحر امتزجت فيه وصمدت معه ولم تعرف عتمة الأحلام العفنة، فمن منا الشهيد؟ » (ص ٧٩) . ولم تقو سلمى على استدعاء الذكريات ورؤية الحاضر فانهارت، وغابت عن الوعي. واستيقظت على صورة الأب على الحائط أمام السرير، ووجه مصطفى قريب منها، والطفل الصغير الذى سلمت إليه النقود، كامل ابن وداد أخت أمنة والذى قتل والده فى إحدى الغارات. تعود سلمى إلى وعيها الحسى ووعيها الوطنى مع طفلين صامدين ومع شهيدين جديدين «لم تقو قدماى على حمل ما بداخلى من آلام.. سقطت ولم أفق إلا ويد أمنة تزبح قطعة الثلج من على رأسى.. الحجرة كما تركتها ذاكرة طفولتى.. صورة أبى مازالت معلقة على الحائط أمام السرير، ووجه مصطفى قريب منها، اغمضت عيني، ابتسمت عندما عبرت البسمة وجهه. تساءلت عن الطفل الصغير الذى يشبهه.. ضحك أمنة ونادت عليه.. أسمه على أسم أبى كامل.. قفز الصبي وجلس إلى جوارى، لمت أمنة قطع الملابس المتناثرة وهى تداعب الطفل « كامل ابن وداد أختى.. قتل أبوه وأمه فى غارة سوداء ولم ينبج غيره.. انسحبت أمنة وتركنتى مرة ثانية وجهها لوجه مع بقايا طفولتى.. أقرب

مصطفى، أمسك بيدي فعاودت البكاء» (ص ٧٩). ثم تظهر الأم الوجه الآخر. فتلملم سلمى جسدها بعد عودة الوعي وتسير في خط الأم. تمنى أن يمنعهما مصطفى لكن خطين متباعدين في كف القدر لا يلتقيان «دق الباب بعنف، فعرفت أن أمي أشعلت الدنيا في البحث عني.. للممت جسدي في يأس وانجذبت إليهم.. تمنيت أن يمنهم مصطفى أو يمنني.. لكننا كنا خطين متباعدين في كف القدر» (ص ٧٩).

سابعاً - ماذا يعني «هوس البحر»؟

لكل عنوان دلالة على العمل كله. فماذا يعني «هوس البحر»؟ لقد ذكر التعبير عشر مرات بهذه الصيغة الاضافية، وحوالي ضعف ذلك في صياغات أخرى، مقلوبة مثل البحر وهوسه، أو الهوس بمفرده أو البحر بمفرده أو مضافاً إلى الصوت في صوت البحر أو الرائحة في رائحة البحر أو الطيور في طيور البحر أو الذيل في ذيل البحر أو الجوف في جوف البحر أو الموج في موج البحر. فالبحر هو رمز الوجود الهش الضائع المتلاطم الأمواج المتقلب المزاج الذي لا يستقر له مقام. ويعكس في النفس الهوس من الصوت والموج. وهو الوجود الذي وصفه معظم الوجوديين خاصة جان بول سارتر في «الغثيان» الوجود الهش المنكسر الذي يقوم على العدم مثل الزئبق أو الخفاف أو البلغم والذي يهرب إذا ما أراد الإنسان أن يمسك به. فالهجرة من السويس إلى الإسكندرية، من بحر إلى بحر، والناس هنا وهناك خواء مثل البحر. والمدينة تبعد شيئاً فشيئاً تلم عورتها وتدفن وجهها في هوس البحر الذي خذلها» (ص ١١). هوس البحر إذن هو المحيط الذي يتلع عورات الإنسان. والبحر أيضاً قد يثير في النفس ثورة الأمواج فيلعب دور النقيضين. الموج الذي يتلع في أسفله، والموج الذي يثير في أعلاه «لم اقترب منها وضمها إلى صدره فانتفض هوس البحر في نفسي» (ص ٢٤)، عندما حضن الرجل الغريب الأم في الصباح بعد أن قضى عندها الليلة وادرك جمال الأبنة فأثار أنوثتها. ثم يعود هوس البحر ليؤدي وظيفته النافية عندما يتلع أصوات مظاهرات الطلاب في الجامعة «أصوات تتداخل يتلعها هوس البحر. صياح انفجر في البحر فتحول إلى كتلة من الغضب» (ص ٤٤). وهو الذي يدفع نحو الجنس أو نحو الوطن إيجاباً عند محمود. «فوق طاقته يا ليلي أن يعود لك محمود المندفع مع هوس البحر وجنونه» (ص ٦٥). وهو الذي يدفع ليلي إلى الذكريات والحنين إلى الحلم المجهض إيجاباً عندما تعود وتواجه أمنة رمز الصمود «مزقت في الذاكرة لغنى هوس البحر.. سمعت طيور النورس..» (ص ٧٥). وهو الذي يثير في سلمى الجنس مع عزت شومان «تسلل أنفاسه إليها فتذبذب روحه مع هوس البحر وجنونه» (ص ٩١). وتغرق فيه سباحة في مائه وذوباناً في جسد الرجل. «أهرع للبحر.. أجرد من ثيابي.. تتفاقت الأمواج.. أحاول أن أطلق الحميم

المشتعل فى نفسى.. أصرخ بكل الأصوات فأذوب فى هوس البحر..» (ص ٢٨٩). وبعد أن يتم الأشياء الجنسية، يهدأ الجسد ويستمر البحر فى هوسه. فالبحر رمز الشيق الدائم وهذا لم يهدأ هوس البحر» (ص ١٠٥). ومع ذلك يكشف هوس البحر كمرآة عاكسة صور النفس وأقدار البشر «كانت هزيمة الحلم واضحة وهوس البحر يكشف عن وجوهنا نحن الثلاثة» (ص ١٠٥). وهو الذى فيه تذوب النفس وتجذ فيه السكينة، تيار الوجود الدائم الذى يتلج تيار الشعور «حملت الطفلة، وسرت عبر الشاطئ.. استجدى من هوس البحر لحظة سكينة تبدد خراب قلبى وفضاء روحي، أعبر بها حاجز الخطأ فى حياتى التى لم أملك منها لحظة لنفسى» (ص ١١٩).

لا يستطيع الدين أن يكون بديلاً عن هوس البحر، هوساً بهوس. فائناء الهجرة من السويس تتم الهجرة أيضاً من الدين، من ساحة سيدى الغرب، دين الساحات والحواة والصبية، دين البيارق والاعلام «نفس الساحة التى كانت تضج بليالى سيدى الغرب حيث تمتزج وجوه المهرجين والحواة وملامح الصبية بدقات السمسية وألوان البيارق والاعلام» (ص ١٣). وحين العودة فى عصر الانفتاح لم يعد لسيدى الغرب أى مكان ولا صوت. وتمنت سلمى أن تستعيد ذكريات صوت الأطفال يتنافسون حول أرغفة لحم المولد ودموع النسوة التى تتلمس قضاء الحاجات من المقام «وعند سيدى الغرب تمنيت كل الأصوات التى داعبت طفولتى عندما كنت أذهب مع زينب كل خميس للزيارة، تمنيت لو أدخل المقام لأخمس دموع النسوة وهن يلمسن شبك المقام، وصوت زينب يعلو وهى تدفع الصبية حتى لا يتزاحما حول أرغفة اللحم فى المولد..» (ص ٧٣). وتنتهى ليلى المناضلة إلى السجن، ومن السجن تفر إلى الله دون أن يعيدها الله إلى العالم أو يعطيها ثقة بالانضال. فإذا كان الزمن عند سلمى وسيلة للعود إلى النفس فإنه عند ليلى وسيلة إلى العود لله. ففى إحدى الزيارات الشهيرة لليلى فى السجن تقول سلمى «مر زمن يكفى كى نعود لأنفسنا». فتد ليلى وهى عاجزة عن التفكير فى شيء «لا يهم الزمن، المهم أن نعود إلى الله» (ص ١١٥)، لا أبنة ولا وطن، كأنها قررت فجأة أن تودع هذا العالم الذى لم تعد تنتمى إليه!

لم يشفع لها الفن أيضاً، الفناء الوطنى للشيخ أمام وهى حرة طليقة قبل السجن تغنى أغانيه. فالفن لا يحرر سجيناً «الأول مرة أشعر أننى المسجونة وأن ليلى طليقة تذب ضحكاتها فى فضاء رحب بلا حدود، تجرى حافية القدمين، مفتوحة الأيدي، شعرها الأسود المنسل، يمايق الهواء، تغنى أغنيات ذلك الشيخ ذى الصوت الشجى الذى كنت أرفض الذهاب إليه معها» (ص ٩٣). فقد انتهى الشيخ وبقت روح الهزيمة.

وبعد ذلك تظهر الحكمة الفلسفية تتخلل الأحداث وكما هو الحال فى القصيدة العربية القديمة. فأتناء الهجرة والضياح والذهاب إلى المجهول تدرك سلمى مأساة التآرجح بين الحياة والموت، بين الممكن والمستحيل «لم أكن أعرف الموت لأطلبه، ولا أعرف المستحيل لأتمناه» (ص ١٥). وفى وسط مشهد اغتصاب الأم تظهر الحكمة «أى زمن يمكن أن نحسبه ونزيف الأسى ينفجر فى عروقنا فيحيل الفجر الأزرق إلى جحيم. لحظة عشناها سنذكرها يوماً على أنها ماضٍ وهى قابضة فى نفوسنا نصعد ونهبط فى اتجاهها ننقلب عليها وننتكس فيها نلحق مرارتها طول العمر» (ص ١٨). وبعد الاشباع الجنسى هرباً من هزيمة الوطن تكتشف سلمى أن الحب يحتاج إلى قدر من البراءة «الحب يحتاج إلى قدر من البراءة، والرغبة فى استقبال الألم الجميل. وقد دفنت براءتى من زمن، ولم تعد نفسى قادرة على استقبال أى نوع من الألم. فروحى قد امتلأت منه بما يكفى..» (ص ٨٨) فى هذه الحكم يتجلى الصدق مع النفس وتمثل رؤية الابداع، لا فرق بين الذات والموضوع، بين البطلة والرواية. وينكشف الرسم باللغة والتفكير بالجسد فى أعماق النفس البشرية.

لنفس المؤلف

أولاً - تحقيق وتقديم وتعليق :

١ - أبو الحسين البصري: المعتمد في أصول الفقه، جزءان. المعهد الفرنسي بدمشق ١٩٦٣ - ١٩٦٥.

٢ - الحكومة الإسلامية للامام الخميني، القاهرة ١٩٧٩.

٣ - جهاد النفس أو الجهاد الأكبر للامام الخميني، القاهرة ١٩٨٠.

ثانياً - إعداد واشراف ونشر :

١ - اليسار الاسلامي، كتابات في النهضة الاسلامية، العدد الاول، المركز العربي للبحث والنشر، القاهرة ١٩٨١.

ثالثاً - ترجمة وتقديم وتعليق :

١ - نماذج من الفلسفة المسيحية (المعلم لاوغسطين، الايمان باحثاً عن العقل لانسليم، الوجود والماهية لتوما الاكويني)، الطبعة الاولى، دار الكتب الجامعية، الاسكندرية ١٩٦٨، الطبعة الثانية، الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٧٨، الطبعة الثالثة، دار التنوير، بيروت ١٩٨١.

٢ - اسبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة، الطبعة الاولى، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٣، الطبعة الثانية، الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٧٣، الطبعة الثالثة، دار الطليعة، بيروت ١٩٨١.

٣ - لسنج: تربية الجنس البشري وأعمال أخرى، الطبعة الاولى، دار الثقافة الجديدة، القاهرة ١٩٧٧، الطبعة الثانية، دار التنوير، بيروت ١٩٨١.

٤ - جان بول سارتر: تعالي الانا موجود، الطبعة الأولى، دار الثقافة الجديدة، القاهرة ١٩٧٧، الطبعة الثانية، دار التنوير، بيروت ١٩٨٢.

رابعاً - مؤلفات بالعربية :

١ - قضايا معاصرة، الجزء الاول، في فكرنا المعاصر، الطبعة الاولى، دار الفكر العربي، القاهرة ١٩٧٦، الطبعة الثانية، دار التنوير، بيروت ١٩٨١، الطبعة الثالثة، دار الفكر العربي، القاهرة ١٩٨٧.

٢ - قضايا معاصرة، الجزء الثاني، في الفكر العربي المعاصر، الطبعة الاولى، دار الفكر العربي، القاهرة ١٩٧٧، الطبعة الثانية، دار التنوير، بيروت ١٩٨٢، الطبعة الثالثة، دار الفكر العربي، القاهرة ١٩٨٨.

٣ - التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، الطبعة الاولى المركز العربي للبحث والنشر، القاهرة ١٩٨٠، الطبعة الثانية، دار التنوير، بيروت ١٩٨١، الطبعة الثالثة، الانجلو المصرية القاهرة ١٩٨٧.

٤ - دراسات اسلامية، الطبعة الاولى، الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٨١، الطبعة الثانية، دار التنوير، بيروت ١٩٨٢.

٥ - من العقيدة إلى الثورة، محاولة لاعادة بناء علم أصول الدين، (خمس مجلدات) الطبعة الاولى، مديولي، القاهرة ١٩٨٨.

٦ - دراسات فلسفية، الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٨.

٧ - حوار المشرق والمغرب، توبقال، الدار البيضاء ١٩٩٠ (بالاشتراك مع محمد عابد الجابري)

٨ - مقدمة في علم الاستغراب، الدار الفنية، القاهرة ١٩٩١.

خامساً - مؤلفات بالفرنسية والانجليزية:

- 1 - Les Méthodes d'Exégèse essai sur La science des Fondements de la Compréhension, ilm usul al - Fiqh, le Caire, 1965.
- 2 - L'exégèse de la phénoménologie, l'Etat actuel de la méthode phénoménologique, et son application au phénomène religieux (paris, 1965). Le Caire, 1980.
- 3 - La phénoménologie de L'Exégèse, essai d' une herméneutique existentielle à partir du Nouveau Testament, (pairs, 1966), Le Caire, 1988 (sous- press).
- 4 - Religious Dialogue and Revolution, essays on Judaism, Christianity and Islam, Anglo - Egyptian Bookshop, Cairo 1977.
- 5 - Islam in the Modern World, 2 vols, Anglo - Egyptian Book shop Cairo, 1995.

هذا الكتاب

هموم الفكر والوطن الشهادة الثالثة على العصر إبان
الجمهورية الثالثة (١٩٨١ -) في عصر تفكك
الوطن وغموض القضية. وهى جزآن: الأول،
التراث والعصر والحداثة. ويضم أربعة أقسام: التراث
الفلسفى، التراث الفقهى، التراث والعلوم
الاجتماعية، النقد الفلسفى للأدب. والثانى، الفكر العربى
المعاصر. ويضم أربعة أقسام: إشكالية الفكر العربى
المعاصر، مفكرون عرب معاصرون، تيارات الفكر
العربى الحديث، الواقع العربى المعاصر.

كانت الشهادة الأولى قضايا معاصرة إبان الجمهورية
الأولى (١٩٥٢-١٩٧٠) كرد فعل على هزيمة ١٩٦٧
جزآن : الأول، فى فكرنا المعاصر، والثانى، فى
الفكر الغربى المعاصر. وصدرت عام ١٩٧٦.

وكانت الشهادة الثانية الدين والثورة فى مصر إبان
الجمهورية الثانية (١٩٧١-١٩٨٠) كرد فعل على
اتفاقيات السلام (١٩٧٨-١٩٧٩) ثمانية أجزاء : الدين
والثقافة الوطنية، الدين والتحرر الثقافى، الدين
والنضال الوطنى، الدين والتنمية القومية، الحركات
الإسلامية المعاصرة، الأصولية الإسلامية، اليمين
واليسار فى الفكر الدينى، اليسار الإسلامى والوحدة
الوطنية. وقد صدرت عام ١٩٨٩.